

„Apparentia“ und „Egressus“

Ein Versuch über den Geist als Bild des trinitarischen Gottes nach Petrus Aureoli*

Von Tiziana SUAREZ-NANI (Fribourg/Schweiz)

Trotz des Reichtums und der Originalität seines Werkes nimmt Petrus Aureoli in der Philosophiegeschichtsschreibung nicht die ihm gebührende Stellung ein.¹ In der kurzen Bibliographie der ihm gewidmeten Studien ist die Arbeit von Paul Vignaux² von besonderem Interesse, da er den Einfluß der Erkenntnislehre auf Aureolis Trinitätstheologie aufgezeigt hat. Hier soll zwar ebenfalls die Erkenntnistheorie behandelt werden, aber im Vordergrund steht ein von den Interpreten bisher vernachlässigter Aspekt von Aureolis Denken: die Konzeption der Liebe, die nicht nur für seine eigene Epoche originell, sondern, wie mir scheint, auch heute noch bedeutsam ist. Die Analyse dieser beiden Seinsweisen des Menschen – die Erkenntnis und die Liebe – hat eine sehr interessante und philosophisch perspektivenreiche Konzeption des menschlichen Daseins ans Licht gebracht.³

I.

Petrus Aureoli⁴ († 1322) hat sicher nicht zu Unrecht den Beinamen „Doctor facundus“ erhalten; allein die Trinitätslehre umfaßt etwa 20 *Distinctiones* des 1. Buches des Sentenzenkommentars, dessen Abfassung um 1320 beendet war. Die Trinitätslehre ist also, was durchaus üblich war, im Rahmen einer theologischen

* Diese Arbeit ist während eines Forschungsaufenthaltes an der Universität Tübingen verfaßt worden, welcher der Autorin dank der Unterstützung der Fondation Max Horkheimer (Lugano) ermöglicht wurde. – Für die Fertigstellung des Textes verdanke ich wertvolle Hinweise Prof. Dr. L. Oeing-Hanhoff und Fräulein B. Th. Kible, die sich liebenswürdigerweise auch geduldig der Übersetzung der französischen Fassung dieser Arbeit ins Deutsche gewidmet haben; ihnen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

¹ Außer dem Artikel von Am. Teetaert im *Dict. théol. cath.* XII, 1810–1881 (s. v. Pierre Auriol) sind zu erwähnen: Ueberweg-Geyer, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. II (1927) 524–528; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, t. 2 (Paris 1976) 626–632; F. Copleston, *A History of Philosophy*, III (1950) 29–39. – Nicht zugänglich war mir leider das Aureoli-Kapitel in der demnächst erscheinenden Arbeit von Th. Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*.

² P. Vignaux, *Note sur la relation du conceptualisme de Pierre Auriol à sa théologie trinitaire*, *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes études*, sect. sc. rel. (1935) 5–23.

³ Vgl. infra III. 2, besonders die Bedeutung, die der Relation beigemessen wird.

⁴ Für einen Überblick über sein Leben und seine Lehre vgl. Am. Teetaert, a. a. O.; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, a. a. O.; B. Landry, *Pierre Auriol, sa doctrine et son rôle*, in: *Rev. d'hist. de la phil.* (1928) 24–48, 133–141; P. Duhem, *Le système du monde*, t. IV (Paris 1913–1959) 390–423.

Vorlesung ausgearbeitet worden, die der Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus gewidmet war. Man darf daraus aber nicht schließen, diese Lehre sei nur auf theologischer Ebene behandelt worden: sie ist vielmehr Gegenstand einer rein philosophischen Betrachtung; das geht so weit, daß es manchmal geradezu erstaunlich ist, wie bestimmte logische Fragen (z. B. die Beziehung zwischen „konkret“ und „abstrakt“ oder die „*modi praedicandi*“, die sie bestimmen)⁵ aufs engste mit den trinitarischen Verhältnisbestimmungen verknüpft sind. Die philosophische Reflexion wird bis ins Innerste der göttlichen Trinität getragen, um sie zu erhellen und ihr eine Intelligibilität abzugewinnen, die bei aller Begrenztheit uns gleichwohl möglich ist. Diese Intelligibilität entspringt aus einer „*declaratio*“, die darin besteht, in einem intelligiblen Bild das Urbild zu sehen: „*imaginari per intellectum*“ ist die dem menschlichen Denken einzig mögliche Weise der Annäherung an die göttliche Wirklichkeit.⁶

Dieses Einbringen der philosophischen Reflexion in die Trinität oder, wenn man so will, das Übergehen und die Verwandlung einer philosophischen Reflexion in ein Denken, dessen Objekt in den Bereich der Theologie gehört, geht nicht willkürlich vonstatten: Petrus agiert nicht gleichzeitig auf beiden Ebenen, sondern er unterscheidet sie klar und weist jeder von ihnen ihre eigene Gesetzmäßigkeit zu. Dieser Übergang von einem Bereich zum anderen wird durch eine *Vermittlung* ermöglicht: diese wird geleistet durch eine philosophische Konzeption des Bildes.

Bevor man in die trinitarische Fragestellung eintritt, muß die Bedeutung dieser Konzeption geklärt werden, denn sie stellt das Bindeglied dar, mit dessen Hilfe allein die göttliche Wirklichkeit einsichtig gemacht werden kann.

Die biblische Formel (Gen. 1, 26), derzufolge der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, hat sich im Laufe des Mittelalters als außerordentlich fruchtbar erwiesen. Auch Petrus interpretiert diese Stelle auf seine Weise, nachdem er die thomanische und die scotistische Konzeption kritisiert hat, und zwar in der d. III, sect. 13 und 14 im 1. Buch des Sentenzenkommentars.

Er unterscheidet zunächst „*imago*“ von „*vestigium*“, deren Differenz in dem liegt, *was* sie sind und in der Weise, *wie* jedes auf seinen jeweiligen Bezugspunkt verweist.

So heißt es: „*vestigium de ratione sua non est nisi impressio, et accidit sibi quod sit similitudo*“.⁷ „*Vestigium*“ ist demnach vor allem ein Abdruck, der von dem zurückgelassen worden ist, auf den er verweist; eine Ähnlichkeit mit seinem Bezugspunkt ist nur akzidentell. Jeder beliebige Abdruck ist also „*vestigium*“ dessen, der diese Spur zurückgelassen hat (z. B. Rauch/Feuer). Die spezifische Art der Verweisung auf den Bezugspunkt besteht darin, daß die Spur „*ducit in notitiam*

⁵ *Scriptum super primum Sententiarum*, d. IV, sect. 15–16, hg. von E. M. Buytaert (New York-Louvain-Paderborn 1956) 720–768. Diese Ausgabe endet leider mit der d. VIII des ersten Buches; Texte, die hier nicht mehr enthalten sind, werden nach der Ausgabe Romae 1596/1604 zitiert, die allerdings zahlreiche Druckfehler aufweist.

⁶ Für diese Problematik vgl. die Diskussion im Prooemium, Sup. I Sent., besonders sect. 1, 2, 4, 5, p. 132–217, 250–329; dazu J. Beumer, *Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli*, in: Franz. Studien 36 (1954) 137–171.

⁷ Sup. I Sent., d. III, sect. 13, a. 1, d, p. 673f.

arguitive et per modum effectus“:⁸ die Erkenntnis, die durch eine Spur gewonnen wird, entspricht derjenigen, die eine Wirkung von ihrer Ursache hervorrufen kann. Die Modalität dieser Erkenntnis ist die Argumentation, so daß man ausgehend von einem gegebenen Phänomen über eine bestimmte Überlegung zu der Ursache zurückgehen kann, von der dieses Phänomen als Spur zeugt. Eine Spur ruft also keine unmittelbare Erkenntnis dessen hervor, auf das sie verweist, sondern eine durch eine „*arguitiva deductio*“ vermittelte Erkenntnis.

Mit der „*imago*“ ist es ganz anders. Ihr eigentümliches Wesen ist es, Gleichnis ihres Bezugspunktes zu sein: „*de ratione sua est similitudo et accidit ei quod sit impressa ab eo cuius est similitudo*“.⁹ „Bild“ besagt Ähnlichkeit zwischen zwei Realitäten: es ist nicht einfach ein Abdruck, ein Zeichen, wie der Rauch Zeichen des Feuers ist, sondern es besagt eine viel größere Nähe zu seinem Ursprung als jene der Spur zu ihrer Ursache. Auf folgende Art läßt das Bild das erkennen, dessen Ähnlichkeit es ist: *imago „ducit in notitiam repraesentative et per modum similitudinis“*.¹⁰

Es ist hier nicht mehr die Rede von einem argumentativen Vorgehen, das die Ursache von ihrer Wirkung aus erschließt: die Beziehung des Bildes zum Abgebildeten ist viel direkter, weil das Bild durch seine Ähnlichkeit das Abgebildete gegenwärtig sein läßt. Die eigentümliche Modalität der durch das Bild hervorgerufenen Erkenntnis ist die „*Vergegenwärtigung*“: das Bild läßt das Abgebildete noch einmal im Modus der Ähnlichkeit gegenwärtig sein. Das Bild läßt „einbilden“, was es vergegenwärtigt,¹¹ indem es ihm Gestalt verleiht, so daß die durch das Bild hervorgerufene Erkenntnis eine bildhafte Gestaltung der Ähnlichkeit des Vergegenwärtigten ist.¹²

Das Bild führt also nicht über eine Argumentation zur Erkenntnis des Abgebildeten, sondern dadurch, daß es das Abgebildete in seiner Ähnlichkeit gegenwärtig sein läßt.

Indem Petrus die Spur vom Bild unterscheidet, stellt er die „*argumentatio*“ der „*repraesentatio*“ gegenüber: ersteres ist eine Vorgehensweise, die den *sukzessiven Erwerb* einer Erkenntnis erlaubt, letzteres ist eine *unmittelbare Gegenwart*, die sich dem Vermögen der „*formatio imaginaria similitudinis*“ darbietet, damit es das Repräsentierte im Modus der Ähnlichkeit erkennt.¹³ Die „*repraesentatio*“ ist unter dem Gesichtspunkt der Präsenz, der für sie charakteristisch ist, eine vollkommene Form der Erkenntnis als jene, die durch die „*argumentatio*“ gegeben ist; diese ersetzt die Vergegenwärtigung des Objekts, zu der sie nicht fähig ist, durch eine Annäherung, die sich in eine Reihe von sukzessiven Momenten auseinanderlegt.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ „*Facit imaginari repraesentatum*“, ebd.

¹² „*Cognitio quae colligitur ex imagine (est) formatio imaginaria similitudinis*“, ebd.

¹³ Der Unterschied zwischen Spur und Bild läßt sich auf eine Bestimmung der zeitlichen Ordnung zurückführen: die erstere ist der Zeit unterworfen durch die Notwendigkeit, sich auf die Argumentation zu berufen, die sukzessiv voranschreitet; demgegenüber überwindet das Bild die zeitliche Sukzession, indem es sich als unmittelbare Gegenwart gibt.

Deshalb bedeutet das Bild eine viel engere und direktere Beziehung und eine viel vollkommeneren Erkenntnis des Dargestellten, als es bei der Spur möglich ist.

Um die trinitarischen Beziehungen intelligibler zu machen, muß man sich also an das Bild und an die Repraesentation halten; denn eine Annäherung auf dem argumentativen Weg (via arguitiva) von der Spur her wäre allzu unvollkommen.

II.

Die meisten mittelalterlichen Denker – und Petrus Aureoli mit ihnen – nehmen die bekannte Formel des Buches Genesis auf, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, indem sie freilich dem Begriff „Mensch“ eine Bedeutung beilegen, die aus ihrer Anthropologie stammt, die man durchweg mit Recht als dualistisch kennzeichnen kann: man braucht nur an die unzähligen Anstrengungen und Diskussionen zu erinnern, die unternommen wurden, um philosophisch die Einheit von Seele und Leib zu beweisen, und an die ebenso vielfältigen wie problematischen Lösungen, die dazu entwickelt worden sind.

Auch Petrus, der, obgleich kritisch und problembewußt, der ihm vorausliegenden Tradition folgt, nimmt die substantielle Einheit von Seele und Leib an,¹⁴ aber er identifiziert das wahre Wesen des Menschen mit der Seele, die als sein bester Teil betrachtet wird. Wegen dieser Reduktion ist nicht mehr der Mensch als ganzer, sondern die Seele das Bild Gottes. Nun besteht aber die Seele aus Intellekt und Willen: in ihnen muß also das Bild gesucht werden.

Zu demselben Gedanken gelangte Petrus noch auf anderem Wege: er stellt fest, Intellekt und Willen führten in der Weise einer vergegenwärtigenden Ähnlichkeit eindeutig dahin, die göttliche Trinität intellektuell vorzustellen; nun aber stellt die „similitudo repraesentativa“ genau den Begriff des Bildes dar: Gott wird also durch Intellekt und Willen im Menschen vergegenwärtigt.¹⁵

Petrus betont, daß diese Fähigkeit ausschließlich Sache von Intellekt und Willen ist und daß keine andere Vollkommenheit, die der Mensch besitzt, diesen Vorzug hat. So sind z. B. die Vollkommenheiten wie Einheit, Wahrheit, Gutheit etc. – d. h. die Transzendentalien – nicht das Bild Gottes im Menschen, sondern sie sind nur seine Spuren: sie erlauben uns, ein „Maximum“ an Vollkommenheit in Gott zu erschließen, aber sie sind dennoch nicht in der Lage, uns ein geistiges Abbild der göttlichen Wirklichkeit zu bieten.¹⁶

Folglich haben wir jetzt den Weg der Analyse von Intellekt und Willen einzuschlagen, insofern sie konstitutive Teile des Bildes Gottes in uns sind.

¹⁴ Vgl. zu diesem Punkt Am. Teetaert, a. a. O. 1866–1870, und A. Poppi, *L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Aureoli*, in: Riv. di filos. neoscol. 70 (1978) 179–192.

¹⁵ „Cum intellectus et voluntas clare ducant per modum repraesentativae similitudinis ad imaginandum intellectualiter trinitatem“, Sup. I Sent., d. III, sect. 13, a. 1, p. 674.

¹⁶ „Quia perfectiones repertae in creaturis arguitive deducunt quod in Deo sit aliquid maxime unum, ... nec tamen ducunt ad clare istud imaginandum nec per rationem similitudinis, sed solius impressionis, ... ideo vestigium appellatur“, ebd.

Wie üblich gibt Petrus zunächst die Meinung einiger „doctores“ wieder, die er daraufhin ohne diplomatische Rücksichtnahme kritisiert, um sodann seine eigene Konzeption zu formulieren. Im gegenwärtigen Fall kritisiert Aureoli zunächst die Position, nach der Intellekt und Willen Potenzen der Seele sind: diese Ansicht vertritt Thomas von Aquin, der hier offensichtlich auch gemeint ist.¹⁷ Nach ihm inhärieren Intellekt und Willen, insofern sie Potenzen sind, der Seele als Akzidentien, sind aber keineswegs mit ihr gleichzusetzen, denn dies bedeutete, ihre jeweiligen Akte zu substantialisieren (nämlich das Erkennen und das Wollen); dies ist aber nur in Gott möglich, in dem das Wesen, das Sein und jeder Akt absolut identisch sind.

Wir werden dieses Problem, das wegen seiner Implikationen Gegenstand zahlreicher Diskussionen im Mittelalter war, jetzt nicht weiter verfolgen: in diesem Zusammenhang soll nur bemerkt werden, daß Petrus die thomanische Konzeption kategorisch ablehnt und seinerseits eine Konzeption darlegt, die sich auf die Autorität des Augustinus beruft; dessen Meinung wird von Petrus hingestellt, als sei sie die Wahrheit schlechthin. Er kündigt nämlich die Darstellung seiner Konzeption mit folgender Überschrift an: „quid sit amor et notitia... secundum veritatem et Augustinum“.¹⁸

1. Der Intellekt

Petrus erläutert sein Vorhaben durch einige Sätze, deren erster sich auf die Verstandestätigkeit bezieht: „*in actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti*“.¹⁹

Erkenntnis besteht darin, der Sache ein „erscheinendes“, intentionales Sein zu geben: dieses erscheinende Sein ist identisch mit dem Sein der existierenden Sache, aber es ist in eine andere Seinsweise versetzt. Durch die Erkenntnis erhält also die erkannte Wirklichkeit eine geistige Erscheinung²⁰ oder ein intentionales Sein.²¹ Petrus beweist dies, indem er sich auf acht Arten sinnlicher Erfahrung beruft, die alle zeigen, daß unter den gegebenen Voraussetzungen das Wirkliche ein lediglich erscheinendes Sein erhält: „*quod sit sola apparentia rei vel res habens esse apparens*“.

¹⁷ Thomas von Aquin, S. th I, 54, 3; 77, 1; 79, 1.

¹⁸ Sup. I Sent., d. III, sect. 14, a. 1, b, p. 696.

¹⁹ Ebd.

²⁰ „Apparentia“ kann nicht mit „Apparenz“ übersetzt werden. Petrus unterscheidet nämlich zwei verschiedene und entgegengesetzte Bedeutungen von „apparentia“, die „pro fictione“ oder „pro reluctancia“ aufgefaßt werden kann (Sup. I Sent., d. IX, a. 4, ed. Romae 1596, p. 330). Die „apparentia“, die durch die Erkenntnis konstituiert wird, soll eine „reluctancia“ sein und nicht bloß ein „fictum“, mag auch die Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnis nicht in der Lage sein, eine völlig transparente „apparentia“ hervorzubringen. Deshalb wird „apparentia“ hier mit „Erscheinung“ übersetzt.

²¹ Die Auffassung, nach der in der Theorie des „esse apparens“ eine „acuta fenomenologia dell'intenzionalità del conoscere“ zu sehen ist, teile ich, ohne allerdings der Interpretin in ihrem Gesamturteil über die Theorie der Erkenntnis zu folgen; vgl. S. Vanni Rovighi, L'intenzionalità della conoscenza secondo Pietro Aureolo, in: Studi di filosofia medievale II. Secoli XIII e XIV (Milano 1978) 275–282; dies., Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità, in: ebd. 283–298.

et intentionale“.²² Wenn schon die Sinne in der Lage sind, eine solche Erscheinung herbeizuführen, die bloße Erscheinung ist, muß der Intellekt, der ja seiner Natur nach „formativus“ ist, um so mehr fähig sein, Erscheinungen hervorzubringen.²³ Zwar wäre es also ein großer Irrtum zu glauben, alles, was erscheine, existiere auch wirklich. Andererseits aber ist es auch nicht nötig, die Sache in ihrem erscheinenden oder objektiven Sein radikal von der wirklichen Sache zu unterscheiden: in solcher Erscheinung fallen die Sache und ihr Erkenntsein zusammen und bilden eine unteilbare Einheit.

Die Seele selbst setzt sich, wenn sie erkennt, mit dem intentionalen Sein, das sie hervorbringt, gleich, weil der Geist und sein Akt nicht ein von der Seele verschiedenes Vermögen sind, sondern mit ihr eine substantielle Einheit bilden. Mit anderen Worten: in der Erkenntnis versetzt sich die Seele in die Erscheinung der Sache, die sie erkennt, so daß sie sich im intentionalen Sein vor sich selbst stellt: „*per intelligere anima ponitur ante se in esse intentionali*“.²⁴ Dieses Sichsetzen der Seele vor sich, das in philosophischer Explikation als ihre Verdoppelung verstanden wird, ist freilich nur eine Beziehung der Seele zu sich selbst: es handelt sich hierbei um nichts anderes als um einen Modus ihrer Existenz, wodurch sie, indem sie sich „ante se“ stellt, sich selbst erscheint und sich in dieser Erscheinung erkennt. Der Intellekt und sein Erkennen drücken also einen relationalen Seinsmodus aus, und nur insofern können sie von der Seele unterschieden werden.

Es ist jetzt möglich, die Frage nach dem Wesen des Intellektes zu beantworten, ausgehend von den beiden konstitutiven Gesichtspunkten der Erkenntnis, nämlich vom Intellekt als „formativus“ und vom „esse apparens“: Der Ausdruck „Intellekt“ kann nunmehr zwei Bedeutungen annehmen, und zwar kann er erstens verstanden werden als *formaler Akt*, durch den die Sache in ihre Erscheinung versetzt wird, oder auch als das *erscheinende Sein* des Gegenstandes: „*intelligentia potest dupliciter accipi, quia vel pro actu formali quo res constituuntur in esse apparenti, vel pro illa apparentia obiectali*“.²⁵ Die Erkenntnis („notitia“) liegt eigentlich in der Erscheinung der Sache, und in diesem Sinne, nämlich als „*intelligentia objectiva*“ oder als „*res apparens*“ ist der Intellekt Teil des Bildes Gottes in uns. Der Intellekt gibt demnach als Bild einen Aspekt der Wirklichkeit Gottes wieder, insofern durch ihn die Seele in ein erscheinendes und intentionales Sein versetzt wird, oder mit anderen Worten, insofern die Seele sich durch ihn in einem Verhältnis zu sich selbst befindet, das mit den Worten „ante se“ ausgedrückt werden kann.

²² Sup. I Sent., d. III, sect. 14, a. 1, b, p. 696 f.

²³ „Intellectus multo fortius ponit res in esse intentionali et apparenti“, ebd. 698.

²⁴ Ebd. 700.

²⁵ Ebd.

2. Der Wille / die Liebe

Zunächst ist zu bemerken, daß Petrus zwar die Frage nach dem *Willen* gestellt hatte, daß aber in der Antwort der Wille gar nicht mehr vorkommt, sondern die Liebe an dessen Stelle getreten ist: dieses Übergleiten der Terminologie beruht nicht auf Ungenauigkeit, sondern hat einen anderen Grund, auf den wir noch zu sprechen kommen.

Ähnlich wie bei der Erklärung des Intellekts, beginnt Petrus die Darstellung seiner Konzeption der Liebe mit folgender Behauptung: „*amans per amorem non ponit rem amatam in aliquo esse, sed seipsum imprimit et fert ac intimat in amatum, ut secundum hoc ex vi amoris procedat amans in esse intentionali versus amatum*“.²⁶

In diesem Satz unterscheidet Petrus deutlich die beiden Seinsweisen der Seele als Liebe und als Erkenntnis: die Seele, die erkennt, wirkt auf ihr Gegenüber ein, indem sie ihm eine andere Seinsweise gibt, nämlich intentionales oder erscheinendes Sein; die Seele, die liebt, verwandelt dagegen nicht den Gegenstand ihrer Liebe, sondern geht selbst, in ihrem Innersten getroffen, aus sich heraus, wobei sie wesentlich als Bewegung bestimmt ist: eine Bewegung, in der die Seele sich zum Geliebten hinwendet und sich ihm hingibt, so daß durch die Kraft der Liebe der Liebende sich entäußert in ein intentionales Sein, das Bewegung auf das Geliebte zu ist. Durch die Liebe erhält nicht der Geliebte, sondern der Liebende eine neue Seinsweise, indem er sich „außer sich selbst“ versetzt, um sich auf das Geliebte hin auszurichten.

Es handelt sich hier um eine bemerkenswerte Beschreibung der Bewegung der Liebe und, was mir sehr wichtig scheint, es gelingt Petrus, in philosophischer Terminologie eine menschliche Erfahrung zur Sprache zu bringen, die oft überhaupt nicht in die Philosophie aufgenommen oder, weil sie im Bereich der „Mystik“ angesiedelt wird, ganz ins Abseits gedrängt ist. Petrus Aureoli gibt selber die Schwierigkeit einer philosophischen Erklärung der Liebe zu, die „minus notum quam intellectus“²⁷ ist, aber er bemüht sich von neuem, seine anfangs aufgestellte Behauptung durch folgende „declaratio“ zu verdeutlichen: jeder, der mit etwas einwerden will, muß notwendigerweise auf es zugehen;²⁸ nun aber ist die Liebe als solche gerade ein Akt der Vereinigung; um diese Einheit zu verwirklichen, muß der Liebende aus sich herausgehen und sich dem Geliebten zuwenden.²⁹ Das Wesentliche an der Liebe ist also eine Bewegung, die sich zunächst im „*Aus-Sich-Herausgehen*“ (egredi) und sodann im „*Auf-das-Gegenüber-Zugehen*“ (procedere ad) äußert.

Wie die Erkenntnis sich in der „apparentia“ vollendete, so ist die Liebe in ihrem Wesen als „actus egressivus“ bestimmt.³⁰ Die Liebe ist also wesentlich ein

²⁶ Ebd. 699.

²⁷ Ebd.

²⁸ „De necessitate procedit ad ipsum“, ebd.

²⁹ „Necesse est quod amans mentaliter egrediatur et procedat ad amatum“, ebd.

³⁰ „Sicut intelligere est actus formativus, amare est actus egressivus ex quo amans ponitur in esse egresso intentionaliter et esse latum in amato“, ebd.

Herausgehen, ein Exodus, der zur Vereinigung mit dem Geliebten führen soll. Petrus drückt diese Bewegung auch noch in Formulierungen wie „emanatio amantis ad amatum“ aus, um erneut zu schließen: „ex vi amoris spiritualiter amans egreditur *extra seipsum* ut quasi geminetur“.³¹

In ähnlicher Weise wie bei der Erkenntnis bilden die Seele und der Wille eine Einheit, so daß die Liebe von der Seele nur unterschieden werden kann wie eine besondere Seinsweise der Seele von der Seele selbst. Es ist die Seele, die durch ihre Liebe aus sich herausgeht, die sich entäußert, die sich als „actus egressivus“ setzt, d. h. die sich als Aus-sich-Herausgehen bestimmt.

Mag dieses Herausgehen vor allem auf das Geliebte gerichtet sein, so ist es doch auch eine besondere Weise, in der die Seele sich auf sich selbst bezieht: durch die Liebe zum Geliebten setzt sich die Seele auch in Beziehung zu sich selbst. Wie die Seele sich durch die Erkenntnis in einer Relation zu sich selbst befindet, die sich in Begriffen wie „ante se“ ausdrücken läßt, so setzt sich die Seele durch die Liebe in eine Relation zu sich selbst, die man mit dem Ausdruck „extra se“ wiedergeben kann: „sicut enim per intelligere anima ponitur ante se in esse intentionali, sic per amorem ponitur extra se in esse intentionali“.³²

Diese Analyse erlaubt Petrus endlich, die beiden Bedeutungen von *Liebe* zu präzisieren: sie kann verstanden werden sowohl als *formaler Akt*, durch den die Seele liebt als auch als geistiges *Aus-sich-Herausgehen*, das aus der Kraft der Liebe entspringt.³³

Nach der zweiten Bedeutung, d. h. als geistiges Aus-sich-Herausgehen, stellt der Wille als Liebe einen Teil des Bildes Gottes in uns dar; dies bezeugt auch der Sprachgebrauch, denn dieses Herausgehen wird auch „Geist, Liebreiz, Liebe“ genannt.

3. Das Gedächtnis

Die Autorität des Augustinus, der Petrus besonders in der Trinitätslehre Vertrauen schenkt, zwingt ihn dazu, sich näher mit dem Gedächtnis zu beschäftigen, da es nach Augustinus Element der trinitarischen Struktur der Seele ist.

Aureoli zählt sieben Bedeutungen von Gedächtnis auf,³⁴ aber seiner Meinung nach ist das so verstandene Gedächtnis keine Vollkommenheit und kann deshalb nicht dazu beitragen, das Bild Gottes in uns darzustellen. Nach ihm ist das Gedächtnis eine „notitia sive actus intelligendi, consideratus ut res cognita actu non

³¹ Ebd. 700.

³² „Sicut enim per intelligere anima ponitur ante se in esse intentionali, sic per amorem ponitur extra se in esse intentionali“, ebd.

³³ „Amor potest accipi pro amore formali qui est actus, vel pro egressu spirituali qui fit ex vi amoris“, ebd.

³⁴ 1) „pro illa parte in qua conservantur intentiones“; 2) „pro actu transeunte super praeteritum apprehensum“; 3) „pro omnibus istis ut sunt in parte intellectiva“; 4) „pro actu prudentiae diviso contra providentiam“; 5) „pro habituali cognitione, qua quis habitualiter habet notitiam alicuius rei sive praesentis sive absentis“; 6) „pro quodam actu transeunte super praeteritum“; 7) „pro intellectione ipsa, prout est quodammodo addita sic quod quasi homo non experitur eam“, ebd. a. 2, b, p. 704–708.

ponitur in prospectu, est tamen praesto ut ponatur“.³⁵ Das Gedächtnis ist also eine Art von Erkenntnis, bei der die erkannte Sache nicht der Beobachtung gegeben („in prospectu“), aber dennoch gegenwärtig, „zur Hand“ ist. Es handelt sich also grundsätzlich um einen geistigen Akt, aber das Gedächtnis unterscheidet sich von der Erkenntniskraft dadurch, daß die erkannte Sache dieser auf aktuelle Weise gegenwärtig ist, während es dem Gedächtnis nicht „in prospectu“ gegeben ist, wenn es dies auch in jedem Augenblick sein könnte. Ist das Erkenntnisvermögen das, dem die Sache erscheint, so ist das Gedächtnis das Vermögen, bei dem die Sache gegenwärtig ist, ohne zu erscheinen, wobei sie aber die Möglichkeit hat, sich jederzeit zu zeigen (z. B. bei denen, „die Psalmen rezitieren oder die Cithara spielen, ohne darauf zu achten“).

So wie es von Petrus konzipiert ist, ist das Gedächtnis also gekennzeichnet durch die Gegenwart einer Erkenntnis, die sich bei ihm befindet, ohne aktuell zu erscheinen, die aber immer „zur Verfügung“ steht und jeden Augenblick aktualisiert werden kann. So werden die oben erwähnten sieben Bedeutungen von Gedächtnis von Petrus zurückgewiesen, weil sie alle eine Beziehung zur Vergangenheit als konstitutiven Bestandteil des Gedächtnisses in sich begreifen, während nach Aureoli im Gegenteil das Gedächtnis durch eine besondere Weise der Präsenz definiert ist. Vom Gesichtspunkt dieser Präsenz aus betrachtet, kann das Gedächtnis als eine Vollkommenheit angesehen werden, und unter dieser Bedingung stellt es einen Teil des Bildes Gottes in uns dar.

Das Gedächtnis bleibt jedenfalls für Petrus ein problematisches Element des Bildes Gottes in der Seele, und zwar wegen seines Zusammenhangs mit der Vergangenheit, von der es sich anscheinend nicht befreien kann. Deshalb schließt er in der Weiterführung dieser Analyse, daß die göttliche Trinität in der Seele auf angemessenere Weise durch die Triade „mens/notitia/amor“ als durch jene von „memoria/intelligentia/voluntas“ dargestellt ist.³⁶ Das ist der Grund, weshalb Petrus, wie vorher bemerkt, die Liebe an die Stelle des Willens gesetzt hatte.

4. Die trinitarische Struktur der Seele und ihre Subsistenz

Durch die Analyse der Erkenntnis und der Liebe haben wir gesehen, wie die Seele sich in jedem ihrer Akte verdoppelte und eine neue Seinsweise annahm, die für die Seele eine Weise der Selbstbeziehung darstellt: die beiden entsprechenden Formen der Relation zu sich sind von Petrus auf die Formel „ante se“ und „extra se“ gebracht worden.

Die Seele indessen erkennt und liebt nicht immer und stellt sich deshalb nicht immer vor oder außer sich: wenn die Seele gerade nicht aktuell erkennt oder liebt, ist sie bei sich selbst, bleibt sie in sich selbst, ohne sich zu entäußern in ein intentionales Sein. Petrus nennt diese die Seele als Substanz kennzeichnende Permanenz das In-sich-Sein (in se esse).

³⁵ Ebd. 708.

³⁶ Ebd. 711.

Aufgrund dieser letzten Verdeutlichung kann man eine dreifache Relation der Seele zu sich selbst erkennen, gegliedert in die drei Weisen des „*IN SE*“, des „*ANTE SE*“ und des „*EXTRA SE*“; diese dreifache Relation enthüllt die trinitarische Struktur der Seele, d. h. ihre Einheit, die in drei Weisen subsistiert, unterschieden nur als relationale Modi innerhalb ein und derselben Identität. Die Selbstkonstitution der Seele als trinitarische Struktur und ihre Subsistenz erscheinen noch deutlicher, wenn die Seele sich selbst erkennt und liebt.

Petrus beweist a priori und a posteriori, daß „omne intelligens et amans se ter subsistit“.³⁷ Was die Selbsterkenntnis angeht, so setzt, wie schon erwähnt, nach Petrus die Erkenntnis die erkannte Sache in ein intentionales oder erscheinendes Sein; daraus folgt also, daß die Seele, die sich erkennt, sich eine Erscheinung gibt und als erkannten Gegenstand vor sich tritt.³⁸

Durch die Selbsterkenntnis stellt sich die Seele also „ante se“, was nur eine relationale Subsistenzweise darstellt, da die Seele identisch mit dem formalen Erkenntnisakt und der hervorgebrachten Erscheinung ist. Bei der Selbstliebe ist deutlich geworden, daß der Liebende durch seine Liebe sich außer sich versetzt „in esse egresso et lato“: die Seele, die sich liebt, geht also aus sich heraus, um sich zu lieben.³⁹ Durch diese Liebe setzt sich die Seele außer sich, was ebenfalls nur eine relationale Subsistenzweise darstellt, denn die Seele ist sowohl mit ihrem formalen Akt der Liebe als auch mit dem Gegenstand dieser Liebe identisch.⁴⁰

Man muß also schließen, daß die Seele, die sich erkennt und liebt, in drei relational unterschiedenen Modi subsistiert, die aber real identisch sind: „omnis namque intelligens se et complacens amore in seipso, et est in se, et est ante se et est extra se, sed talis est una res ter subsistens. Igitur omne se intelligens et amans, in tribus suppositis idem realiter subsistit.“⁴¹

Erkenntnis und Liebe können also für Petrus keine Potenzen der Seele sein: dadurch würden sie auf die Stufe von Akzidentien gestellt, während sie doch nicht nur wesentliche Bestandteile der Seele, sondern sogar mit ihr identisch sind. Mit anderen Worten: die Beziehung von Intellekt und Willen bzw. Liebe zur Seele ist

³⁷ Ebd. a. 3, a, p. 712.

³⁸ „Anima cum se intelligit... est ante se conspicua“, ebd.

³⁹ „Per amorem amans capit esse egressum ac latum extra se, ita ut ex vi amoris extra se exeat modo spirituali et intentionali“, ebd. 715.

⁴⁰ Vermutlich erklärt die enge Anlehnung an Augustinus am ehesten die Tatsache, daß Petrus hier von der Selbstliebe ausgeht; Augustinus lehrt nämlich, die Seele erkenne und liebe sich immer selbst (vgl. etwa Trin. X, 12, 19). Die Beschreibung, die Petrus von diesem Phänomen gibt, bezieht sich aber auf die wechselseitige Liebe. Freilich muß man feststellen, daß sich bei ihm dazu widersprüchliche Aussagen finden lassen. So antwortet er einerseits auf den Einwand, man könne nicht sagen, daß einer, der sich selbst liebt, sich sich selbst schenke: „non dubium, quod sibi ipsi iterum se impendit“ (I Sent., d. XVIII, a. 3, p. 463). Andererseits zitiert er aber auch, ohne Widerspruch anzumelden, die Aussage Richards von St. Viktor, vollkommene Liebe setze Pluralität der Personen voraus, und Selbstliebe werde nicht in eigenentem Sinne Liebe genannt („nullus enim pro privato sui amore dicitur proprie caritatem habere“, Sup. I Sent., d. II, sect. 11, p. 578, ed. Buytaert). Man kann vermuten, daß Petrus aus Gründen der Architektonik seiner Trinitätslehre dazu veranlaßt wurde, von der Selbstliebe auszugehen; das Problem kann hier natürlich nur angesprochen, aber keinesfalls gelöst werden.

⁴¹ Sup. I Sent., d. III, sect. 14, a. 3, a, p. 715.

nicht eine Beziehung der Inhärenz, sondern es handelt sich um ein und dieselbe Subsistenz, differenziert allein durch die drei relationalen Modi dieser einen Subsistenz. Seele, Erkennen und Lieben sind also ein und dieselbe verdreifachte oder in dreifacher Weise subsistierende Substanz. Petrus zitiert mehrere Stellen aus „De trinitate“ von Augustinus, die alle unterstreichen, daß „amor et cognitio non insunt menti tamquam subiecto, sed substantialiter sunt sicut ipsa mens“.⁴² Sie sind dasselbe Leben und dasselbe Wesen. Es ist immer die Seele, die, indem sie sich erkennt und liebt, in drei Supposita subsistiert: in sich selbst, vor sich und außer sich selbst.

Bezüglich dieser drei „supposita solum relative distincta“ macht Petrus noch eine interessante Bemerkung: das erste Suppositum, die Subsistenz der Seele in sich, ist real, die zweite und die dritte, die Subsistenz der Seele „ante se“ und „extra se“, sind nur intentional, weil sowohl die durch die Erkenntnis hervorgebrachte Erscheinung als auch der Hervorgang durch die Liebe nur intentionalen Rang besitzen, d. h. einer minderen Seinsweise angehören: dies wird, wie noch zu zeigen ist, der einzige Unterschied zwischen der Trinität der Seele und der göttlichen Trinität sein.

Diese Konzeption von Seele, Erkennen und Liebe stellt, indem sie ihre Identität und ihre reale Gleichheit behauptet, die göttliche Trinität angemessener in der Weise des Bildes dar, als es die Konzeption von Intellekt und Willen als Potenzen, die der Seele inhärieren, vermag, denn die göttliche Trinität ist eine subsistente Trinität und nicht ein Attribut eines göttlichen Subjektes.

5. Der Aufweis der trinitarischen Struktur in Gott

Nachdem Aureoli die dreifache Subsistenz der Seele, die sich erkennt und liebt, gezeigt hat, übernimmt er diese Struktur als abbildhafte Darstellung der Wirklichkeit Gottes und meint damit zu beweisen, daß eine solche trinitarische Subsistenzweise sich notwendigerweise in Gott finde. Der Übergang stützt sich darauf, daß Gott unwandelbar sich erkennt und an sich sein Wohlgefallen hat. Deshalb muß Gott notwendigerweise in sich selbst („in se“) real, vor sich selbst („ante se“) real oder wenigstens intentional und außer sich selbst („extra se“) real oder intentional subsistieren, denn jede Relation von Selbsterkenntnis und Selbstliebe impliziert notwendig diese verschiedenen relationalen Subsistenzweisen. Petrus schließt also, sowohl die Existenz dreier realer oder intentionaler Supposita als auch ihre substantielle Einheit sei bewiesen.

Noch nicht entschieden ist dagegen die Frage, ob die beiden Supposita, die aus der Erkenntnis und der Liebe resultieren, intentionalen oder realen Charakter besitzen. Wenn sie nun, so präzisiert Petrus, in uns nur intentional sind, so ist dafür unsere Unvollkommenheit verantwortlich: „ex imperfectione est quod verbum mentis nostrae et spiritus amoris procedant in esse diminuto et intentionaliter“.⁴³ Das,

⁴² Augustinus, De Trinitate IX, 4.

⁴³ Sup. I Sent., dist. III, sect. 14, a. 3, b, p. 716.

was real im Sinne von „extra animam“ ist, ist in der Tat für Petrus, wie für die meisten mittelalterlichen Denker, vollkommener als das, was nur intentionales Sein hat: dies ist eine Seinsweise minderen Ranges. Ist aber dieser intentionale Charakter ein Zeichen von Unvollkommenheit, dann ist es, da man ja jede Unvollkommenheit in Gott negieren muß, vernünftiger zu denken, daß in Gott die drei Supposita von Vater, Sohn und Geist real sind, obwohl es dafür keinen zwingenden Beweis gibt: „quod omnia sint realia est multo rationalius et probatur satis efficaci ratione“.⁴⁴ Deshalb behaupten die Theologen – „via eminentiae“ – den realen Charakter der göttlichen Hypostasen, während die Philosophen sich auf deren intentionalen Charakter beschränken.

Bemerkt sei noch, daß Petrus Aureoli sich hier auf die Seite der Philosophen stellt, indem er allein den intentionalen Charakter für notwendig erwiesen hält, obwohl er Verständnis für die Position der Theologen zeigt, die er als vernünftiger kennzeichnet. Im übrigen stellt man fest, daß sein philosophischer Weg sich hier nicht auf das analogische Vorgehen gründet – in diesem Fall in Gestalt der Attribution „via eminentiae“ –, sondern sich an die „imaginatio per intellectum“ hält, die aus der durch die Analyse des menschlichen Geistes gewonnenen „similitudo repraesentativa“ hervorgeht.

III.

Nachdem die subsistierende Einheit und Dreieinigkeit Gottes erwiesen ist, müssen jetzt die Beziehungen der „generatio“ und der „spiratio“ näher betrachtet werden.

1. Die Generatio

Nach den bisherigen Ausführungen ist klar, daß Petrus mit der Analyse der intellektuellen Erzeugung im Menschen beginnt, und dann – ausgehend von der bildhaften Vergegenwärtigung, die daraus resultiert – zu beweisen, daß es Zeugung in Gott gibt. Diese Erörterung wird in der *Distinctio IX* des Kommentars zum ersten Buch der Sentenzen entfaltet, die von der Zeugung des Sohnes durch den Vater handelt. Einschlägig ist hier folgende Frage: „utrum possit evidenti ratione probari quod in Deo sit generatio activa, vel passiva“.⁴⁵

Wie die geistige Erzeugung zustande kommt und was sie bedeutet, faßt Petrus in einigen wenigen Sätzen zusammen.

Nachdem er die realistische Erkenntnistheorie kritisiert und dann die Gelegenheit ergriffen hat, sein Prinzip der Ökonomie auszusprechen,⁴⁶ stellt er von neuem

⁴⁴ Ebd. 717.

⁴⁵ *Sup. I Sent.*, d. IX, ed. Romae 1596/1605, p. 316 a.

⁴⁶ „Non est philosophicum pluralitatem rerum poni sine causa. Frustra enim fit per plura quod potest fieri per pauciora“, ebd. a. 1, p. 319 b. Die Formulierung dieses Prinzips und auch andere Aspekte der

die Behauptung auf, die Erkenntnis erfordere, die erkannte Sache in ein intentionales oder erscheinendes Sein zu versetzen.⁴⁷ Diese Erscheinung kann „forma specularis“ genannt werden, aber man darf nicht annehmen, sie sei etwas anderes als die Erkenntnis oder die erkannte Sache. Aureoli insistiert darauf, daß das Erscheinen der Sache – „quamvis dissimiliter“ – die Sache selbst ist, die ein erscheinendes Sein erhalten hat, und dieses erscheinende Sein ist die objektive Erkenntnis oder der Konzept („mentis conceptus sive notitia obiectiva“). Der Erkenntnisakt bezieht sich also nicht auf eine „species intelligibilis“, die zwischen dem Intellekt und der Sache steht, sondern auf den Konzept, also auf ein intentionales, d. h. rein geistiges Sein, in dem die Sache unmittelbar vergegenwärtigt wird.⁴⁸ Dies führt Petrus dazu, ein „aliquid absolutum“ anzusetzen, das die „notitia obiectiva“ hervorbringt, und dieses Absolutum „est coniunctum quoddam ex potentia intellectiva et ex similitudine ipsa“.⁴⁹ Der Intellekt bildet mit dem „esse apparens“ eine fortan so unauflösbare Einheit, daß der Konzept nicht mehr in zwei Elemente aufgelöst werden kann, deren Vereinigung die Erkenntnis konstituieren würde: „rosa apparens non potest resolvi in rem et apparitionem“.⁵⁰

Die absolute Einheit des Konzeptes ist für Aureoli eine abbildhafte Vergegenwärtigung der Wirklichkeit Gottes. Diese Theorie der Erkenntnis und besonders des Konzeptes erlaubt es, die Einheit Gottes geistig vorzustellen und gleichzeitig die innergöttlichen Relationen zu denken, die die Personen konstituieren. Die Einheit des Konzeptes bedeutet nämlich die Unmöglichkeit, in ihm die Sache von der Erkenntnis zu unterscheiden, ebenso wie die Einheit Gottes die Unmöglichkeit bedeutet, auf absolute Weise sein Wesen von dem zu unterscheiden, was gezeugt ist, nämlich dem Sohn: „conceptum rosae obiicitur tamquam quid simplicissimum, et impossibile separari in duo, et eodem modo verbum in divinis... et cum hoc divina essentia resolvi non potest per aliquem intellectum in generari et essentiam propter unitatem indistinctionis omnimodae“.⁵¹

In der Einheit des Konzeptes kann man darüber hinaus ein zweifaches Verhältnis zu der ins erscheinende Sein versetzten Sache erkennen: das erste gehört zur Kategorie der Aktion und besteht darin, daß der Akt des Intellekts die Erscheinung

Philosophie von Petrus Aureoli – besonders seine Art, die „notitia intuitiva“ und die „notitia abstractiva“ zu konzipieren – relativieren zweifellos die bahnbrechende Rolle, die man Ockham zuschreibt.

⁴⁷ Für eine Gesamtübersicht über die Erkenntnistheorie von Petrus Aureoli vgl. F. A. Prezioso, La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo, in: Studi francescani XXII (s. 3 a) (1950) 15–43; für die „notitia intuitiva“ von Nicht-Existierendem vgl. besonders Ph. Boehner, Notitia intuitiva of Non Existent according to Peter Aureoli, in: Franc. Studies 8 (1948) 388–416; zum Begriff der „intentio“ vgl. J. Pinborg, Zum Begriff der „intentio secunda“. Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion, in: Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin (Institut for Graesh og Latinsk Middelalderfilologi) 13 (1974) 49–59.

⁴⁸ Diese Lösung der Subjekt-Objekt-Beziehung in der Erkenntnis ist nicht unproblematisch; vgl. zu diesem Punkt F. A. Prezioso, Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo, in: Sapienza XXV (1972) 265–299.

⁴⁹ Sup. I Sent., d. IX, a. 1, p. 321 a.

⁵⁰ Ebd. 321 b.

⁵¹ Ebd. d. IX, a. 1, p. 322 a.

der Sache bewirkt; das zweite gehört zur Kategorie der Relation, weil der Intellekt sich, indem er den Konzept bildet, in Beziehung zu sich selbst setzt, so daß er zu sich selbst spricht: der Konzept ist „verbum“, ist Wort.

Mit derselben Beharrlichkeit, mit der Petrus die unauflösliche Einheit des Konzeptes betont hat, unterstreicht er jetzt die Unmöglichkeit, das Objekt ohne seine Erscheinung („*apparitio passiva*“) und den Intellekt ohne die Aktivität zu denken, die diese Erscheinung („*apparitio activa*“) hervorbringt. Die absolute Einheit des Konzeptes muß also gedacht werden als eine doppelte Beziehung in sich tragend, nämlich die Beziehung der Bildung des „*esse apparens*“ und die Beziehung des Wortes zu dem, für das es gesagt ist: „*mens dicitur sibi loqui, et per consequens ille conceptus habet habitudinem ad mentem loquentem, et ad eandem mentem, cui locutio fit*“.⁵²

Der absolute Charakter des Konzeptes ist also nicht möglich ohne diese inneren Relationen, die ihm wesentlich sind. Ebenso kann die Einheit Gottes nicht ohne die Proprietäten gedacht werden, die die trinitarischen Relationen anzeigen („*ita est in divinis quod essentia absoluta concipi non potest absque proprietatibus*“). Daraus muß man den Schluß ziehen, daß Gott nicht gedacht werden kann, ohne den Vater, den Sohn und den Geist zu denken.

Das ist eine wirklich philosophische Erklärung („*declaratio*“) der Einheit und Dreieinheit Gottes, die Petrus seiner Theorie des Konzeptes verdankt, der kraft seiner Bildbeziehung zur Darstellung Gottes wird.

Somit können die Ausdrücke, die zur Bezeichnung des Erkenntnisaktes zur Verfügung stehen, folgendermaßen differenziert werden:

„*Conceptio*“ schließt beide Beziehungen in sich, also sowohl die Beziehung des Hervorbringenden zum hervorgebrachten, erscheinenden Sein als auch die Beziehung des Wortes zu dem, für den es gesagt ist.

„*Formatio*“, „*expressio*“, „*generatio*“, „*dictio*“ oder „*locutio*“ bezeichnen dagegen überwiegend die Beziehung der aktiven Erzeugung des Wortes. Die Sache, die erscheint, heißt „*conceptus*“, „*proles*“ oder „*partus*“.

„*Intellectio*“, „*intuitio*“, „*visio*“ bedeuten, daß man bei der Beschreibung des Erkenntnisaktes vor allem das im Blick hat, dem die Sache erscheint oder aufleuchtet.⁵³

Wichtig wird diese Unterscheidung dann, wenn man „*essentiales*“ und „*notionales*“, also personbildendes Erkennen im Gott unterscheiden will. Während jede „*creata intellectio*“ gleichzeitig „*conceptio*“, „*locutio*“ und „*generatio*“ ist, muß man sagen, daß in Gott nicht jedes Erkennen auch das Bilden eines Konzeptes ist. Das „*dicere*“ ist der Ausdruck dafür, daß Gott sich im Wort oder im Sohn sich in sein erscheinendes Sein versetzt. Die Erkenntnis, die der Sohn hat, ist dagegen kein „*concipere*“ oder „*dicere*“ – dies wird ihm nicht mitgeteilt –, sondern ein „*intelligere*“, insofern ihm das Erkannte aufleuchtet oder erscheint: „*solus pater dicit, et loquitur, ac profert verbum in divinis, nec communicatur Filio actus*“.

⁵² Ebd. 321 b.

⁵³ Ebd. 323 a b; vgl. zu dieser Frage Thomas von Aquin, S. c. G. IV, 13.

intellectus, prout virtute eius capit res, quod sit apparens, actus tamen intellectus, prout sibi res apparet... communicatur Filio, et Spiritui Sancto“.

Offensichtlich sind diese präzisen Bestimmungen nur relativ, insofern sie dieselbe absolute Realität bezeichnen, die innerlich durch Relationen differenziert ist, die in Nichts die Einheit des Wesens beeinträchtigen.

Der Sohn und der Geist setzen keine Wesensdifferenz in der Gottheit, denn es ist das eine Wesen, das in diesen unterschiedenen und relationalen Seinsweisen subsistiert. Wenn Gott als Vater zeugt und als Sohn gezeugt wird, ist diese Distinktion zwar real, aber die dadurch konstituierten Personen sind nur durch die Relationen und nicht absolut unterschieden. Gezeugtsein heißt nämlich nichts anderes als ein erscheinendes Sein zu erhalten, und dieses „esse apparens“ ist ein „esse ad aliud“, d. h. eine Relation. Gott subsistiert also bei vollkommener Wesensidentität in relational voneinander unterschiedenen Seinsweisen.

Die Einheit und Dreieinheit Gottes werden so mit den Ausdrucksmitteln einer konzeptualistischen Erkenntnistheorie erhellt:⁵⁴ denn die Theorie des Allgemeinen⁵⁵ als Konzept und seine unauflösliche Einheit stellen nach Petrus ein besseres Bild der Einheit Gottes dar als die realistische Konzeption, die von einer solchen Einheit nicht Rechenschaft geben konnte.

Aus dieser Analyse der Erzeugung des Wortes schließt Petrus, daß alle Gründe, die zum Beweis einer Zeugung in Gott vorgebracht werden können, eher rhetorisch und poetisch als philosophisch seien: der einzig wahre Weg, der wirklich philosophisch zu nennen ist, wird durch die Beschreibung des Erkenntnisprozesses angegeben: „via vera... ad probandum generationem esse in Deo non est alia via nisi quae sumitur *ex enarratione intellectuali*“.⁵⁶ Gott ist in der Tat „intelligere subsistens“, so daß alles, was dem Erkennen eigentlich zukommt, auch ihm zugeschrieben werden kann, freilich von jeder Unvollkommenheit befreit; deshalb darf man Gott nicht die intentionale Weise der menschlichen geistigen Zeugung zuschreiben, sondern man muß anerkennen, daß in ihm das aus der Zeugung resultierende erscheinende Sein (d. h. der Sohn) real ist.⁵⁷

Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß Petrus als einzig wirklich philosophi-

⁵⁴ Diese Kennzeichnung von Aureolis Erkenntnistheorie – dargestellt in den Studien von P. Vignaux, a. a. O. 22, von Am. Teetaert, a. a. O. 1849, und R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Petrus Aureoli* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XI, n. 6) (1913) – ist naheliegend wegen der Bedeutung, die dem Konzept als „apparentia“ und „repraesentatio“ des Gegenstandes zukommt und wegen seiner Lehre von den Universalien, die eben als Konzept verstanden werden (vgl. Am. Teetaert, a. a. O. 1849–1853). Dieser letzte Gesichtspunkt erinnert an die Universalientheorie von Petrus Abaelardus, für den der Bezugspunkt der „vox universalis“ gerade ein *conceptus „solus, nudus, purus“* ist; zu dieser Parallele vgl. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, t. 2, c. 9, § 2 (Paris 1976) 630.

⁵⁵ Zu Aureolis Universalienlehre vgl. R. Dreiling, a. a. O.; Am. Teetaert, a. a. O. 1849–1855; F. A. Prezioso, *Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo*; zum Verständnis des Seinsbegriffs bei Aureoli vgl. S. F. Brown, *Avicenna and the Unity of the Concept of Being. The Interpretation of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, in: *Franc. Studies* 25 (1965) 117–150.

⁵⁶ *Sup. I Sent.*, d. IX, a. 4, p. 329a.

⁵⁷ „In Deo obiectum intellectus divini procedit in esse reali et apparentia ista est vere realis“, ebd. 330b.

schen Weg, die Wirklichkeit Gottes zu denken, legitimerweise nur die Methode annimmt, die über die Bildbeziehung als „*similitudo repraesentativa*“ führt.

2. Die spiratio

In analoger Weise sucht Petrus auch ein geistiges Abbild für den Hervorgang des Geistes, und zwar im Anschluß an die Analyse der Bewegung der Liebe im Menschen, die Gegenstand der *Distinctio X* des ersten Buches des Sentenzenkommentars war. Wie üblich diskutiert Aureoli zunächst die Gegenpositionen, bevor er seine eigene Meinung formuliert, die in diesem Fall in einer Reihe von negativen und affirmativen Aussagen zusammengefaßt ist.

a) Die negativen Aussagen

Die vier negativen Aussagen rechtfertigen seine Kritik der Gegenpositionen hinsichtlich der Weise des Hervorgangs des Geistes in Gott.

So weist Petrus in der ersten die Behauptung zurück, der Geist gehe als „*amor incentivus*“ hervor, und in der dritten wendet er sich gegen die Ansicht, er resultiere als Akt der Liebe: die in beiden Fällen angeführten Gründe lassen sich auf dasselbe Grundanliegen zurückführen: ginge nämlich der Geist auf diese Weise hervor, dann geschähe dies aus Gründen, die ihm als Person eigen sind, und dies würde eine Differenz in die göttliche Wesenseinheit einführen. Nach Petrus liegt demgegenüber der Grund des Hervorgangs des Geistes nicht in ihm, insofern er sich von den anderen trinitarischen Personen unterscheidet, sondern er beruht auf dem Wesen der Gottheit als ungeschiedene Einheit.

Die zweite negative Aussage – „*quod non procedit Spiritus Sanctus ut impressio rei amatae in affectum amantis; contra S. Thomam*“⁵⁸ – verdient besonderes Interesse, denn Petrus erwähnt bei dieser Gelegenheit die Unterscheidung zweier Formen der Liebe, die uns schon begegnet sind: Konkupiszenz und Freundschaft. Die erstere ist gekennzeichnet durch das Begehren des Geliebten: dieses Begehren sucht seine Erfüllung im Anzieheln des Geliebten und realisiert sich in der Vereinnahmung und im Besitzen des Geliebten durch den Liebenden; um es mit Aureolis Worten auszudrücken: „*concupiscentia agit per modum attractus*“.⁵⁹

Die Freundschaftslove ist eine Bewegung, die in die entgegengesetzte Richtung führt: sie ist gekennzeichnet durch das Wohlgefallen am Geliebten, das aber keineswegs dazu führt, das Geliebte an sich zu ziehen, sondern im Gegenteil dazu, aus sich herauszugehen zur Begegnung mit dem Geliebten. Daher realisiert sich die Freundschaftslove „*per modum condonationis sui*“.⁶⁰ Natürlich stellt für Petrus

⁵⁸ Ebd. d. X, a. 2, p. 341b.

⁵⁹ Ebd. 342a.

⁶⁰ Ebd.

nur die zweite Form die wahre Liebe dar, und nur in dieser Form kann man von der Liebe in Gott sprechen.

Diese Unterscheidung bildet den Kern der Konzeption der Liebe bei Petrus Aureoli, die wegen ihrer Originalität und ihrer Durchdringung dieser menschlichen Erfahrung überaus interessant ist. Lieben heißt sich dem Geliebten schenken, um sich mit ihm vereinigen zu können: es handelt sich hier um eine Durchbrechung des Kreises in sich verschlossener Identität.

Die vierte negative Aussage besticht durch ihre Genauigkeit; Petrus kritisiert die Auffassung, wonach es eine bloße Metapher ist, den Hl. Geist mit der Liebe in Zusammenhang zu bringen.⁶¹ Petrus dagegen meint, die Liebe sei eine Proprietät des Geistes und ihm wesentlich. Interessant ist hierbei, daß die Gegenposition deshalb für falsch erachtet wird, weil sie dem Bild zuschreibt, was dem Abgebildeten eigen ist und dem Abgebildeten, was das Bild kennzeichnet. Man muß aber umgekehrt vorgehen, denn das Urbild heißt nicht wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Abbild so, sondern im Gegenteil: das Bild ist Bild wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Urbild. So werden denn auch die Eigenschaften wie Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgang nicht von ihrer Verifikation im menschlichen Dasein her auf Gott übertragen, sondern vielmehr werden sie im Menschen von ihrer Existenz in Gott her wiedererkannt.

Diese methodologische Bemerkung ist wichtig, denn sie bedeutet, daß die durch die Bildbeziehung vermittelte Möglichkeit, von der Analyse des menschlichen Daseins zur Erkenntnis Gottes überzugehen, begründet ist in der ontologischen Priorität Gottes, der dadurch, daß er den Menschen nach seinem eigenen Bild erschafft, einen Weg der Erkenntnis eröffnet, der zu ihm zurückführt. Der Mensch, der Gott zu erkennen sucht, geht so den in der Schöpfung grundgelegten Weg des Bildes zum Schöpfer zurück.

b) Die affirmativen Aussagen

Es bleiben die drei affirmativen Aussagen darzulegen, durch die Petrus seine Konzeption der Liebe erläutert.

Die erste nimmt die schon in der Untersuchung über das Bild erwähnte These auf: durch die Kraft der Liebe geht die Seele des Liebenden auf intentionale Weise aus sich selbst heraus und wendet sich dem Geliebten zu, so daß der Liebende sich als Geschenktsein setzt.⁶²

Petrus stützt seine Behauptung auf verschiedene Gründe, die ihm erlauben, den einen oder anderen Aspekt seiner Konzeption in den Mittelpunkt zu stellen. Er erklärt zunächst, was Liebe im Unterschied zur Erkenntnis bedeutet: erkennen

⁶¹ „Quod Spiritus Sanctus propter similitudinem ad imaginem, quae est in nobis, pertinet ad amorem metaphorice et transumptive“, ebd. 342b.

⁶² „Vi amoris amantis vita seu anima impellitur seu egredi dicitur intentionaliter ad amatum, ita ut amans capiat esse datum et esse latum“, ebd. a. 3, p. 343a.

heißt die Dinge im Intellekt aufnehmen und ihnen ein intentionales Sein geben:⁶³ die Erkenntnis wirkt so auf ihren Gegenstand ein und verwandelt ihn, indem sie ihn in ein erscheinendes Sein versetzt: die durch die Erkenntnisbeziehung beschriebene Bewegung führt *nach innen, in den Intellekt*.

Lieben heißt demgegenüber aus sich herausgehen, sich einem anderen zuwenden. Lieben heißt sich verlassen, um sich dem Geliebten hinzugeben: „amare: in aliud tendere et quiescere“.⁶⁴ Das Schlüsselwort zur Beschreibung der Liebe ist das Herausgehen, der „egressus“ und die durch die Liebesbeziehung beschriebene Bewegung führt *nach außen, zum Geliebten*.⁶⁵ Nicht der Gegenstand der Liebe, sondern der Liebende ist es vor allem, der sich in der Liebe verwandelt. Diese Unterscheidung von Liebe und Erkenntnis erinnert an jene, die Petrus zwischen Freundschaft und Konkupiszenz festgestellt hatte: diese beiden Formen der Liebe unterscheiden sich wie zwei Begegnungen, die in entgegengesetzte Richtungen zielen und zu völlig konträren Beziehungen zum geliebten Gegenstand führen: Hingabe auf der einen, Aneignung auf der anderen Seite.⁶⁶

Es gibt jedoch auch eine Analogie zwischen Liebe und Erkenntnis, die darin liegt, daß durch beide eine neue Seinsweise gesetzt wird: das „esse apparens“ oder „conspicuum“ für die erkannte Sache und das „esse egressum“ oder „latum“ für den Liebenden. Aber während durch die Erkenntnis das „esse apparens“ als Begriff besessen wird, setzt sich der Geist des Liebenden durch die Liebe ins „Geschenktsein“: das „Aus-sich-Herausgehen“ wird zum „Sich-dem-Geliebten-Schenken“: „amans amore seipsum dat; omni dono capit aliquid quod sit datum et impensum et munus; ergo animus amantis ponitur in esse dato“.⁶⁷

Die Hingabe an das Geliebte wird zur Begegnung mit ihm: die Vereinigung ist das Ergebnis der Bewegung der Liebe und das, was sie formal konstituiert. Im Herausgehen und in der Hingabe begehrt die Seele tatsächlich danach, sich mit dem Geliebten zu vereinigen⁶⁸ und in dieser Vereinigung vollendet sich die Bewegung der Liebe.

Aber so, wie die Erscheinung, die durch die menschliche Erkenntnis gesetzt wird, nur intentionalen Rang hat, so hat auch das Aus-sich-Herausgehen und das Geschenksein, das die menschliche Liebe kennzeichnet, nur intentionalen Rang: allein die göttliche Liebe ist völlige Selbstmitteilung und real im höchsten Sinn.

In einer letzten Verdeutlichung der menschlichen Liebe ist zu sagen, daß sie kein inhärierendes Akzidens der Seele ist. Die Liebe ist wesentlich identisch mit der Seele, und sie bilden nur eine Substanz: „amor ille oportet quod sit subsistens, nec sit accidens“.⁶⁹ Die Liebe ist eben deshalb kein Akzidens, weil sie nicht wie eine

⁶³ „Intelligere: res alias in seipso recipere et concipere modo spirituali“, ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Quelle und Anstoß für dieses Motiv der Liebe als „egressus“ sind sicher die Worte des Pseudo-Dionysius Areopagita: „Est praeterea divinus amor exstaticus, qui non sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant“, De Divinis Nominibus 4, § 13 (PG 3, 712 A).

⁶⁶ Hier kann man eine Parallele zwischen Erkenntnis und Konkupiszenz feststellen.

⁶⁷ Sup. I Sent., d. X, a. 3, p. 344 a.

⁶⁸ „Animus optat fieri unum spiritum cum amato“, ebd.

⁶⁹ Ebd. 344 b.

Eigenschaft zur Seele hinzukommt, sondern weil sie die Seele selbst ist, die sich außer sich versetzt und sich dem Geliebten hingibt: die Liebe ist eine Weise zu existieren. Sie unterscheidet sich von der Seele nur insofern, als die Seele selbst sich von sich selbst unterscheidet, indem sie sich „außer sich“ als Geschenktsein an das Geliebte setzt: die Liebe unterscheidet sich also von der Seele nur als besondere Weise der Beziehung der Seele zu sich selbst und zum Geliebten. Die Entsprechung zum Geist ist bei uns die Seele, insofern sie durch die Liebe in einer geistigen und intentionalen Weise in Bewegung versetzt ist.

Ähnlich wie beim Aufweis einer Zeugung in Gott schließt Petrus in der Darlegung seines zweiten Satzes – „*Spiritus Sanctus non emanat ut amor, sed ut spiritus amoris; unde nihil aliud est quam Deus in esse dato seu impulso ac lato positus per vim in similitudine amoris divini*“ (ebd.) – daß es Hauchung in Gott gibt und daß die Art, wie die Liebe im menschlichen Dasein hervorgeht, ihr Abbild ist. Der Teil des Bildes, der als Vermittlung dient und den Beweis schlüssig macht, ist hier offensichtlich die Liebe: Gott liebt; alles, was dem Liebenden dem Begriff der Liebe gemäß zukommt, muß also Gott zugesprochen werden, allerdings gereinigt von jeder Unvollkommenheit; man muß also daraus schließen, daß Gott, indem er liebt, aus sich selbst herausgeht und sich als Hingabe und als Vereinigung mit dem Geliebten setzt: aus dieser Bewegung geht der Geist hervor, der nicht einfach die Liebe ist, sondern eher das, was durch die Kraft der Liebe des Vaters zum Sohn hervorgebracht wird, d. h. Gott in den Modus des Geschenktseins gesetzt.⁷⁰ Der Heilige Geist ist der Geist der Liebe zwischen Vater und Sohn, er ist ihre Vereinigung als „*vinculum amoris*“.

Obwohl dieser Geist real als Person subsistiert, ist er doch mit Gott selbst identisch: von ihm unterscheidet er sich nur als Relation Gottes zu sich selbst, insofern er als „*esse datum*“ gesetzt ist. Der relationale Charakter ist in Gott freilich nicht Ausdruck einer minderen Realität. Im Gegenteil ist in ihm die Vereinigung durch den Geist, die Hingabe zwischen den göttlichen Personen, nicht bloß intentional, sondern real, vollständig und vollkommen.

In der dritten Aussage zeigt Petrus, daß seine Analyse des Hervorgangs der Liebe und des Heiligen Geistes mit dem übereinstimmt, was man traditionellerweise vom Heiligen Geist sagt, nämlich daß er liebt, daß er die Liebe des Vaters zum Sohn ist, daß er Einheit und Liebe ist und was man ihm sonst noch zusprechen mag.

Am Ende dieses Weges sei noch einmal die Bedeutung dieser Analyse der menschlichen Erfahrung der Liebe hervorgehoben: daß sie als „Aus-sich-Herausgehen“ verstanden wird, erinnert an die Liebe als „Ekstase“,⁷¹ allerdings nicht im

⁷⁰ „*Spiritus est Deus positus in esse dato*“, ebd. 344 a.

⁷¹ Folgt man der Einteilung von P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, Heft 6) (1908), der zwei große Modelle unter den Theorien der Liebe im Mittelalter unterscheidet, nämlich die „*conception physique ou naturelle*“ und die „*conception extatique*“, so ist Petrus zu den Vertretern der ekstatischen Konzeption der Liebe zu zählen, besonders weil seine Theorie gekennzeichnet ist durch die „*dualité de l'aimant et de l'aimé*“, allerdings mit der Einschränkung, daß bei ihm das Verlassen seiner selbst natürlich eine Bedingung der Liebe, aber nicht absolut ist insofern, als die Liebe zum anderen auch und schon immer eine besondere Beziehung zu sich bedeutet.

Sinne einer Einheitsmystik, die zur Auflösung der Personalität führt, sondern im Sinne der Fähigkeit, den Kreis der Identität und der Selbstgenügsamkeit des Individuums zu durchbrechen.