

Metaphysik und Intellektlehre

Die aristotelische Lehre des ‚intellectus agens‘ im Schnittpunkt der mittelalterlichen Diskussion um die natürliche Gotteserkenntnis*

VON MAARTEN J. F. M. HOENEN

Die Philosophie hat sich in ihrer frühen Gestalt bei Parmenides und Aristoteles vornehmlich als die Lehre vom Sein verstanden und sich als solche von den anderen philosophischen Wissenschaften, wie der Physik, unterschieden. Diese Wissenschaft erfuhr durch Aristoteles ihre klassische Definition, die bis in die Neuzeit hinein ihre Gültigkeit behalten sollte, nämlich als Lehre von den Prinzipien und Ursachen des Seienden, insofern es ein Seiendes ist, eine Wissenschaft, die von Aristoteles auch ‚erste Philosophie‘ (*he prote philosophia*) oder ‚Theologie‘ (*he theologike*) genannt wurde, weil sie das Ewige (*to aidion*) und Unbewegliche (*to akineton*), das Göttliche zum Gegenstand hat¹.

Nun setzt ein solches Verständnis der ersten Philosophie oder Metaphysik etwas voraus, das nicht oder doch wohl kaum selbstverständlich ist, nämlich daß das Wesen der ersten Ursachen vom Menschen erkannt werden kann. Denn es stellt sich die Frage, wie eine Wissenschaft von den ersten Prinzipien überhaupt möglich ist. Diese Frage ist grundsätzlicher Natur und gilt der ersten Philosophie als erster Philosophie: Kann sie ihrer eigenen Definition nach erste Philosophie sein, das heißt, eine Wissenschaft von den ewigen und unbeweglichen Prinzipien des Seienden? Dem denkenden Menschen sind diese Prinzipien übergeordnet. Sie begründen sein Sein. Es stellt sich somit das Problem, wie der Mensch das, was ihn übersteigt und was als Grund seines Seins von ihm unterschieden ist, erkennen und zum Gegenstand einer Wissenschaft machen kann².

Auf diese Frage hat es in der Geschichte der Metaphysik zwei verschiedene Antworten gegeben. Nach der einen Tradition kann der Mensch die ersten Ursachen des Seienden nur mittelbar und lediglich vermitteltst der sinnlichen Wahrnehmung erkennen,

* Dieser Beitrag geht auf einen öffentlichen Vortrag zurück, den ich 1994 an den Universitäten von Augsburg und Eichstätt gehalten habe. Die Nachforschungen zu dieser Studie wurden ermöglicht durch Unterstützung von seiten der *Niederländischen Organisation für Wissenschaftliche Forschung* (NWO).

¹ *Parmenides*, DK 28 B 2–8; *Aristoteles*, *Metaphysik* VI c. 1, 1025b3–1026a32. Zu Parmenides siehe *E. Heitsch* (Hrsg.), *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente*, München 1974; *W. K. C. Guthrie*, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965 (*A History of Greek Philosophy* 2) 1–80; *Études sur Parménide*, 2 Bde., hrsg. von *P. Aubenque*, Paris 1987 (*Bibliothèque d'histoire de la philosophie*). Über den Aristotelischen Begriff der ersten Philosophie oder Theologie handeln *K.-H. Volkmann-Schluck*, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1979; *K. Brinkmann*, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin 1979 (*Peripatoi* 12). Das wohl bekannteste neuzeitliche Beispiel des Verständnisses der ersten Philosophie als Wissenschaft vom Seienden ist *Chr. Wolff*, *Philosophia prima sive ontologia*, 2. Auflage Frankfurt und Leipzig 1736, ND Hildesheim 1962, hrsg. von *J. Ecole*, § 1 (*Gesammelte Werke* II/3) 1: „Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est.“ Zur Wolffschen Metaphysik siehe die Beiträge in *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von *W. Schneiders*, Hamburg 1983 (*Studien zum achtzehnten Jahrhundert* 4).

² Dieses Problem hat sich vor allem in der Frage nach Gott als eigentlichem Gegenstand der Metaphysik gestellt. Siehe etwa *Thomas von Aquin*, *Expositio super Librum Boethii De Trinitate*, quaest. 5, art. 4, hrsg. von *B. Decker* (*STGMA* 4) 1965, 194: „Quia autem huiusmodi prima principia (sc. principia omnium entium) quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur (...).“ Vergleiche auch *A. Zimmermann*, *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden 1965.

wenn er nämlich über das von ihnen Verursachte nachdenkt, so wie die Natur der Sonne aus dem von ihr Verursachten geahnt, jedoch nicht voll erkannt werden kann. Andere dagegen waren der Meinung, die ersten Ursachen könnten direkt und unmittelbar erfaßt und in ihrer eigenen geistigen Natur erkannt werden. Durch das Reflektieren über den eigenen Intellekt kann der Mensch emporsteigen und zu einer geistigen Schau der ersten Ursachen des Seienden gelangen³.

Es handelt sich hier um zwei ganz verschiedene Arten des Philosophierens. Nach der ersten Tradition ist die erste Philosophie lediglich möglich als eine *a-posteriori*-Wissenschaft. Bei der anderen dagegen kann sie als *a-priori*-Wissenschaft verstanden werden, die ganz aus dem in der Selbstreflexion gewonnenen Begriff der ersten Ursachen abgeleitet werden kann. Von diesen beiden Arten der Philosophie und deren Voraussetzungen in Hinblick auf die natürliche Erkenntnis des ersten Prinzips handelt dieser Beitrag.

Wie keine andere Wissenschaft bezieht sich die Philosophie auf ihre eigene Geschichte. Sie hat, im Gegensatz etwa zu den Naturwissenschaften, ein dialogisches Verhältnis zu den Leistungen ihrer Vergangenheit, die sie immer wieder neu aufgreift und zum Ausgangspunkt der eigenen philosophischen Reflexion macht⁴. Eine in ihrer Tragweite kaum zu unterschätzende Rolle als *point de départ* philosophischen Denkens haben dabei vor allem die Werke des Aristoteles gespielt. Sie waren bis etwa Kant ein zentraler Bezugspunkt der philosophischen Reflexion und haben als solche einen großen Einfluß auf die Bildung der philosophischen Fachsprache nehmen können. Ohne Rückgriff auf Aristoteles lassen sich solche Begriffe wie ‚Ursache‘, ‚Wesen‘ und ‚Sein‘ kaum ihrer ganzen Bedeutung nach verstehen⁵.

Die Bildung einer auf Aristoteles basierenden Fachsprache wurde vor allem im Mittelalter vorbereitet, als die Philosophie an den jungen Universitäten ihren Ort gefunden hatte und das *corpus aristotelicum* zum wichtigsten Bestandteil des Curriculums wurde⁶. Wenn man also die innere Dynamik der mit dem *corpus aristotelicum* verbundenen Begriffe erfassen und verstehen will, wie sie über Jahrhunderte hinweg das philosophische Denken im Griff haben halten können, so liegt eine nähere Betrachtung des Mittelalters auf der Hand. Beginnen wir also mit Aristoteles und seiner Rezeption im Mittelalter, um dann auf die Wirkung seiner durch die mittelalterliche Diskussion geprägten Lehre in der frühen Neuzeit einzugehen.

Von historischer Bedeutung im Hinblick auf unsere jetzige Frage nach der Erkenntnis des ersten Prinzips ist der aristotelische Traktat *Über die Seele (peri psyches)*, eine Schrift, die zu den am frühesten kommentierten Werken des Aristoteles an den mittelalterlichen Universitäten gehörte und dadurch einen nachhaltigen Einfluß hat erzielen können⁷. In dieser Schrift spricht Aristoteles u. a. vom menschlichen Erkennen und entwickelt eine Theorie, die bei der Behandlung unserer Frage immer wieder

³ Siehe Anm. 2 und weiter unten.

⁴ Das ist eine Trivialität, die gleichwohl eine sorgfältige Betrachtung verdient, legt sie doch ein wichtiges Element philosophischen Denkens frei, denn nur durch dieses Sich-auf-die-Vergangenheit-Beziehen gewinnt die Philosophie ihr geschichtliches Selbstverständnis.

⁵ Über die Geschichte des ‚Aristotelismus‘ informiert Aristoteles. Werk und Wirkung, Bd. 2, hrsg. von J. Wiesner, Berlin 1987 (FS P. Moraux). Die Bedeutung von Aristoteles für die Neuzeit wurde neuerdings in bezug auf Johann C. Sturm († 1703) und G. W. Leibniz wieder hervorgehoben in Ch. Mercer und R. Sleigh jr., „Metaphysics: The early period to the Discourse on Metaphysics“, in: The Cambridge Companion to Leibniz, hrsg. von N. Jolley, Cambridge 1995, 69 f.

⁶ Zur mittelalterlichen Rezeption des Aristoteles siehe B. G. Dod, ‚Aristoteles Latinus‘, in: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, hrsg. von N. Kretzmann, A. Kenny und J. Pinborg, Cambridge 1982, 45–79. Über die mittelalterlichen Universitäten informiert jetzt ausführlich: Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, hrsg. von M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider und G. Wieland, Leiden 1995 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 6) (mit Bibliographie).

⁷ Siehe dazu F. Van Steenberghe, La philosophie au XIIIe siècle, 2. Auflage, Louvain 1991 (PhMed 28) 321 f.

aufgegriffen wird, die aber zu sehr verschiedenen, sogar entgegengesetzten Interpretationen geführt hat⁸. Wir müssen uns diese Theorie näher anschauen, um die Hintergründe der beiden obengenannten Traditionen zu verstehen und um zu begreifen, wie es zu diesen Gegensätzen gekommen ist.

Die Ausführungen des Aristoteles in der genannten Schrift lassen sich wie folgt zusammenfassen: Am menschlichen Erkennen sind drei Prinzipien beteiligt: 1. das erkannte Objekt (*to pragma*); 2. eine tätige Ursache, *to aition kai poietikon* genannt, die dem erkannten Objekt seine Erkennbarkeit gibt, so daß es vom Intellekt erkannt werden kann, und schließlich 3. ein passives, der Materie (*he hyle*) gleichgestelltes Prinzip, das vom erkannten Objekt und von der tätigen Ursache formiert und aktualisiert wird, wodurch das wirkliche Erkennen stattfinden kann⁹. Diese drei Prinzipien lassen sich an dem von Aristoteles verwendeten Beispiel des Lichts gut veranschaulichen: 1. das erkannte Objekt ist der Farbe vergleichbar, die 2. vom Licht der Sonne als der tätigen Ursache beleuchtet und 3. im Auge als passivem Prinzip wahrgenommen wird¹⁰.

Über die Annahme dieser drei Prinzipien ist man sich in der Tradition durchweg einig. Dort liegt auch kein Problem, denn eigentlich wird nicht viel mehr behauptet als: *etwas* (das erkannte Objekt) wird *durch* etwas (die tätige Ursache) *von* etwas (dem passiven Prinzip) erkannt. Schwierigkeiten treten aber hervor bei der näheren Deutung dieser Prinzipien, denn welcher Natur ist das vom Intellekt erkannte Objekt?¹¹ Und wie steht es mit dem passiven Prinzip, das von Aristoteles mit der Materie verglichen wird? Wie existiert es, wenn nichts wirklich erkannt wird, wenn dieses Prinzip also nicht aktualisiert wird?¹² Die größte Schwierigkeit jedoch ergab sich bei der Deutung des tätigen Prinzips, das in der nacharistotelischen Tradition auch ‚*nous poietikos*‘

⁸ Aus der neueren Literatur zu *De anima* siehe: Essays on Aristotle's *De anima*, hrsg. von M. C. Nussbaum und A. O. Rorty, Oxford 1992 (mit ausführlicher Bibliographie); Aristotle's *De anima* in Focus, hrsg. von M. Durrant, London 1993 (Routledge Philosophers in Focus Series).

⁹ Aristoteles, *De anima*, III c. 5, 430a10–25. Eine Erörterung der Aristotelischen Intellektlehre gibt M. V. Wedin, „Tracking Aristotle's *Nous*“, Aristotle's *De anima* in Focus, 128–161.

¹⁰ Ibid. 430a16–17.

¹¹ Aristoteles hat dieses Problem mehrmals angesprochen, siehe *ibid.* 429b10–22 und 431b29–432a1.

¹² Vergleiche in dieser Hinsicht die Deutung des *intellectus materialis* als reiner Veranlagung in dem Alexander von Aphrodisias zugeschriebenen Traktat *De intellectu*, den ich in der dem Mittelalter bekannten lateinischen Form zitiere (ediert in: G. Théry, *Autour du Décret de 1210: II Alexandre d'Aphrodise*, Kain 1926, 74–82, hier 74 f.): „Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis; unus est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivus quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subiectum, et possit fieri aliquid significatum propter existentiam alicujus forme in se; sed quod postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia quod illiusmodi est quia est sic, est materia; intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intelligat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis: quoniam non est aliquid ex hiis que sunt in effectu, sed potest esse intellectus in effectu, scilicet fieri sic ut ymaginet omnia que sunt.“ (Griechischer Text in *De anima liber cum mantissa*, hrsg. von I. Bruns, Berlin 1887 [Supplementum Aristotelicum 2/1] 106.) Zur Authentizität dieses Traktats siehe: *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, hrsg. von F. M. Schroeder und R. B. Todd, Toronto, Ontario 1990 (Mediaeval Sources in Translation), 1–31 (mit ausführlicher Bibliographie). Diese Lehre wurde von Averroes folgendermaßen referiert, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, hrsg. von F. S. Crawford, Cambridge, Ma 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem 6/1) 395: „Alexander autem exponit demonstrationem Aristotelis a qua conclusit intellectum materiale esse non passivum, neque aliquid hoc, neque corpus neque virtutem in corpore, ita quod intendebat ipsam preparationem, non subiectum preparationis.“ Siehe auch A. P. Fotinis, *The De anima of Alexander of Aphrodisias. A Translation and Commentary*, Washington 1979, 302–312.

oder ‚intellectus agens‘ genannt wurde¹³. In der Auslegung dieses Prinzips liegt der Kern der oben geschilderten Meinungsverschiedenheit. Um die Problematik verdeutlichen zu können, müssen wir noch einmal auf Aristoteles eingehen.

Aristoteles zufolge ist das tätige Prinzip des Erkennens seinem Wesen nach tätig und kann *alle* möglichen Objekte der Erkenntnis erkennbar machen¹⁴. Wenn aber das tätige Prinzip seinem Wesen nach alle Objekte der Erkenntnis wirklich erkennbar machen kann, dann muß dieses Prinzip die Erkennbarkeit nicht nur hervorbringen können, sondern bereits aus sich heraus faktisch *besitzen*. Denn ein Prinzip kann nur das hervorbringen oder mitteilen, was es seinem Wesen nach in sich schließt, so wie die Sonne die Farbe nur deshalb aufleuchten lassen kann, weil sie selbst leuchtet¹⁵. Das aber hat eine wichtige Konsequenz. Wenn dieses Prinzip die Erkennbarkeit (die *intelligibilitas*) aller möglichen Erkenntnisobjekte in sich trägt, dann bedeutet das, daß dieses Prinzip seinem Wesen nach alles, was überhaupt Objekt des Erkennens sein kann, d. h. jeden möglichen Gegenstand der intellektuellen Betrachtung, als *erkanntes* Objekt ständig in sich schließt. Denn Erkennbarkeit ohne Erkenntnis*inhalt* kann es nicht geben. Das tätige Prinzip des menschlichen Erkennens erkennt also immer und aus sich heraus die ganze Wirklichkeit. Jedes mögliche Seiende wird von ihm geistig erfaßt¹⁶.

Diese Beschaffenheit des tätigen Prinzips läßt sich nur schwer mit einer weiteren von Aristoteles hervorgehobenen Eigenschaft des menschlichen Erkennens zusammenbringen, und zwar der, daß der Intellekt, als Teil der mit dem Körper verbundenen Seele, die Objekte des Erkennens lediglich aus der sinnlichen, körperlichen Wahrnehmung nehmen kann und diese nicht ständig und aus sich heraus erkennt, weil die Seele an den Körper gebunden ist. Hier geht es um die Natur und Herkunft des oben zuerst genannten Prinzips, nämlich des erkannten Objekts (*to pragma*). Der Mensch, so betont Aristoteles an mehreren Stellen in seinem Werk, kann nur das erkennen, was er durch die Sinne wahrnimmt¹⁷. Folgt man dieser Spur, dann steht es um das menschliche Erkennen ganz anders. Im Gegensatz zu dem, was wir vorher gesehen haben, wird nun dem Menschen die Möglichkeit abgesprochen, die ganze Wirklichkeit unmittelbar durch sein Erkennen zu erfassen, denn er hat lediglich einen direkten Zugang zu der sinnlichen, der körperli-

¹³ Ein eindrucksvoller Beleg der schwierigen Interpretation des Aristotelischen tätigen Prinzips ist die von M. Grabmann herausgegebene zwischen 1308 und 1323 entstandene anonyme Quaestio ‚Utrum beatitudo consistat in intellectu agente ...‘, in der sechzehn (!) verschiedene Deutungen des *intellectus agens* aufgeführt werden, Gesammelte Akademieabhandlungen, Bd. 1, München 1979 (Münchener Universitäts-Schriften NF 25/1) 1021–1122.

¹⁴ Aristoteles, De anima, III c. 5, 430a12.17 f.: „to aition kai poietikon, to poiein panta (...) kai houtos ho nous choristos kai apathes kai amiges, te ousia on energia.“

¹⁵ Daher rührt auch, daß einige moderne Interpreten das tätige Prinzip des menschlichen Erkennens mit dem göttlichen *nous* der Metaphysik XII identifizieren möchten, etwa W. K. C. Guthrie, Aristotle: An Encounter, Cambridge 1981 (A History of Greek Philosophy 6) 315–330, und V. Kal, On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle, Leiden 1988, 84–92.

¹⁶ Diese Interpretation des tätigen Intellekts fand im Mittelalter einen wichtigen Verteidiger in Dietrich von Freiberg, De visione beatifica, 1.1.5., hrsg. von B. Mojsisch, Hamburg 1977 (Opera omnia 1) 30: „Ex dictis etiam patet quartum eorum, quae praeenumerata sunt, videlicet quod intellectus, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se intelligit, et eadem simplici intellectione. Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam eodem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia.“ Zur Intellektlehre Dietrichs siehe B. Mojsisch, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg 1977; A. de Libera, Introduction à la mystique Rhénane, Paris 1984 (Sagesse chrétienne) 163–229, und zuletzt B. Mojsisch u. F. B. Stammkötter, „Conclusiones De intellectu et intelligibili. Ein Kompendium der Intellekttheorie Alberts des Grossen“ in: Mediaevalia Philosophica Polonorum 31 (1992) 43–60, hier 44–47.

¹⁷ Aristoteles, De anima, III c. 8, 432a3–10; De sensu et sensato, c. 6, 445b16f.

chen Welt, nicht zu der höheren Welt des aus sich Intelligiblen und Ewigen, welches er nur indirekt erkennen kann¹⁸.

Diese Doppeldeutigkeit spiegelt sich in der Rezeption der Aristotelischen Intellektlehre im 13. und 14. Jahrhundert wider. Bereits in den frühesten Kommentaren sieht man sich vor das Problem gestellt, wo das Fundament menschlichen Erkennens anzusetzen sei: im tätigen Prinzip oder in der sinnlichen Wahrnehmung, und man fragt sich auch, wie nun das Verhältnis des unvermischten, getrennten tätigen Prinzips zu der mit dem Körper verbundenen menschlichen Seele zu denken sei, hat doch das tätige Prinzip Eigenschaften, die der Körperhaftigkeit der Seele entgegengesetzt sind. Faßt man nun die verschiedenen Antworten dieser Epoche zusammen, so lassen sich drei Positionen unterscheiden:

Zum einen wurde argumentiert, das tätige Prinzip des Erkennens sei mit Gott gleichzusetzen: *ipse Deus est intellectus agens*. Als wichtigster Grund wurde angeführt, das tätige Prinzip des Erkennens könne unmöglich ein Teil der menschlichen Seele sein, da dieses Prinzip seiner Natur nach immer alles denke. Wäre es ein Teil der menschlichen Seele, so würde der Mensch immer alles denken, was offenkundig nicht der Fall sei. Nach dieser Auffassung also wird der Mensch, wo es um die geistige Erkenntnis geht, von einem tätigen Prinzip illuminiert, das außerhalb der menschlichen Seele existiert und wegen seiner von Aristoteles beschriebenen Beschaffenheit nur Gott sein kann. Diese Auffassung wurde von den ‚theologizantes‘ oder den ‚catholici doctores‘ verteidigt¹⁹.

Eine zweite Gruppe dagegen bezog genau die gegenteilige Position: Das tätige Prinzip des Erkennens sei ein Teil der mit dem Körper verbundenen menschlichen Seele, da es die in der Seele existierenden, aus der sinnlichen Wahrnehmung stammenden Bilder zu wirklich geistig erkannten mache. Der bedeutendste Verteidiger dieser Auffassung war Thomas von Aquin, der sie mit der Tatsache begründete (*experimento cognoscimus*), daß nicht Gott, sondern der Mensch selbst das Erkannte durch Abstraktion in der Seele tatsächlich geistig erkennbar macht²⁰.

Schließlich gab es noch eine dritte, mittlere Richtung, welche die Auffassungen und Argumente der beiden anderen Gruppen in sich vereinte. Die Vertreter dieser Gruppe, etwa Johannes de Rupella, Johannes Peckham und Roger Marston, waren der Meinung, daß es zwei Arten des tätigen Prinzips gebe: ein geschaffenes und ein ungeschaffenes. Das erste Prinzip ist ein Teil der menschlichen Seele, das zweite ist Gott²¹. Als Grund für die Annahme zweier tätiger Prinzipien wurde von Johannes Peckham angeführt, daß der menschliche tätige Intellekt zwar Erkenntnisbilder erzeugen und über das Erkannte urteilen könne, jedoch den Intellekt nicht selbst zum Erkennen zu bringen vermöge. Dazu brauche er die Mitwirkung des göttlichen tätigen Intellekts, der seiner Natur nach immer alles denke und als *potentia efficiens* zusammen mit dem geschaffenen tätigen

¹⁸ Siehe die Texte in Anm. 28 (*Heinrich von Gorkum*) und 31 (*Francisco Suárez*) weiter unten.

¹⁹ Der bekannteste Vertreter dieser Interpretation ist wohl *Roger Bacon*, *Opus tertium*, hrsg. von *J. S. Brewer*, London 1859 (ND New York 1965) Bd. 1, c. 23, 74–79. Für *Thomas von Aquin*, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 17, q. 2, a. 1, hrsg. von *P. Mandonnet*, Paris 1929, 423, vertreten diese Auffassung ‚quidam catholici doctores‘. Siehe auch die Darstellung in der von *Grabmann* edierten anonymen *Quaestio*, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, 1105 f.: „Secunda opinio est quorundam theologizantium dicens, quod intellectus agens sit intellectus universalis conditor omnium, scilicet ipse deus. Quod probant auctoritate Philosophi, qui dicit, quod intellectus agens est quo est omnia facere.“

²⁰ *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I, 79, 4, c.: „Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens (...)“; *Summa contra gentiles*, II, 78.

²¹ *Johannes de Rupella*, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, II, 21, hrsg. von *P. Michaud-Quantin*, Paris 1964 (TPMA 11) 91; *Johannes Peckham*, *Quaestiones tractantes de anima*, q. 6, hrsg. von *H. Spettmann*, Münster in Westfalen 1918 (BGPhMA 19/5–6) 73; *Roger Marston*, *Quaestiones disputatae, De anima*, q. 3, hrsg. von den *Patres collegii S. Bonaventurae*, *Ad claras aquas*, Florenz 1932, (BFSMA 8) 259.

Intellekt das Erkennen in Gang setzte²². Auf Gott, nicht auf den Menschen, treffen nach Peckham die Aristotelischen Bestimmungen des tätigen Intellekts zu, wie unvermischt und unveränderlich zu sein und der Natur nach immer alles zu denken²³.

Betrachten wir diese drei Positionen, so können wir bereits ahnen, wie es zu dem am Anfang genannten Gegensatz gekommen ist. Gilt als Fundament des menschlichen Erkennens das mit Gott identifizierte tätige Prinzip, wie es bei den Denkern der ersten und dritten Richtung der Fall ist, so ergibt sich die Möglichkeit einer natürlichen, intellektuellen Schau des ersten Prinzips, und damit einer *a priori*, aus dem Begriff des Ersten abgeleiteten Metaphysik. Nimmt man aber als Grund die sinnliche Wahrnehmung an, wie bei der zweiten Gruppe, dann bleibt nur die Möglichkeit einer *mittelbaren* Erkenntnis des ersten Prinzips und somit einer auf der Wahrnehmung basierenden *a-posteriori*-Metaphysik.

Es besteht also offenbar ein Zusammenhang zwischen der Deutung der Aristotelischen Intellektlehre und der Antwort auf die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis oder Erkenntnis des ersten Prinzips. Dies zeigt sich deutlich vor allem im 15. Jahrhundert, als am Vorabend der Neuzeit das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis zum Streitpunkt zwischen den damals bedeutendsten philosophischen Schulen, den Thomisten und Albertisten, wird²⁴.

Das fünfzehnte Jahrhundert ist die Zeit, in welcher sich die Philosophie im Umbruch befindet und auf der Suche nach einem neuen Weg neben der aristotelischen Scholastik ist²⁵. Sie will das wachsende Selbstbewußtsein des Menschen, der immer mehr seine eigene Kraft spürt und diese Kraft auch entfalten will, mit der Begrifflichkeit der Metaphysik fassen und begründen, ein Versuch, der vor allem von den Albertisten getragen wurde²⁶. Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß es vor allem die Albertisten waren, die die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis auf die philosophische Tagesordnung setzten, wobei vor allem der Zusatz ‚natürliche‘ hervorgehoben wurde, denn es ging um die Frage, ob der Mensch selbst, ohne Mithilfe göttlicher Gnade, das erste Prinzip der Wirklichkeit, Gott, durch Denken erfassen könne²⁷.

²² Johannes Peckham, Tractatus de anima, q. 5, 67.

²³ Ibid. 68 n. 5.

²⁴ Siehe etwa K. Park, „Albert's Influence on Late Medieval Psychology“, Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980, Toronto, Ontario 1980, 501–535, bes. 522–535 und mein Heymeric von de Velde. Einheid in de tegendelen, Baarn 1990 (Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 4) 42–48.

²⁵ Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist K. Flasch, „Wissen oder Wissen des Nicht-Wissens. Johannes Wenck gegen Nikolaus von Kues“, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1989 (Einführungen) 181–195.

²⁶ So etwa der Albertist Heymericus de Campo, der, in den Spuren des Raymundus Lullus trendend, nach einer universellen Methode menschlichen Erkennens auf der Suche ist (und damit auf Nikolaus von Kues Einfluß genommen hat). Siehe dazu R. Haubst, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952 (TThSt 4) Reg. s. v. ‚Heymeric v. Kamp‘; E. Colomer, Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Berlin 1961 (QSP 11) bes. 9–39; R. Imbach, „Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata: Das Ramon Llull gewidmete Kapitel im Centheologicon des Heymericus de Campo (1395–1460)“, in: EstLul 23 (1979) 185–193.

²⁷ Aus der Perspektive des Albertisten schildert Heymericus de Campo die Frage wie folgt, Problemata inter Albertum et Thomam, Köln 1496 (Hain *4302), Probl. 14, fol. 44v: „Circa quaesitum decimum quartum, quo sub admiratione proponebatur, an intellectus humanus se et substantias separatas possit quodammodo in corpore vel extra corpus existens comprehendere. Ad quod respondent defensores sententiae sancti Thomae quod nequaquam in corpore potest separata cognoscere seu comprehendere seu intelligere nec etiam directe per species suas proprias intellectu attingere, in hoc contrarie assentientes nobis qui sententiam venerabilis domini Alberti Magni saepius praememorati profitemur. Dicimus enim quod intellectus noster possibilis comprehensus per intellectum agentem formaliter seipsum videt in lumine proprio et deinde assurgit ad intuitum sincerum et purum superiorum intellectuum tam caelestium quam etiam Dei.“ Zum Hintergrund dieser Lehre der göttlichen Schau, wobei der tätige Intellekt des Menschen als Formursache mit dem möglichen Intellekt in Verbindung tritt, einer Lehre, die

Die Thomisten, etwa die Kölner Theologen Heinrich von Gorkum und Gerardus de Monte, waren in diesem Punkt sehr zurückhaltend. Sie hielten sich an die Auslegung des Aristoteles durch Thomas von Aquin, nach der die Seele die substantielle Form des Körpers ist (*anima forma corporis*). Die Seele ist Form des Körpers, und deshalb kann der menschliche Intellekt, als Teil der Seele, sich in seinem Erkennen nur auf Körperliches richten. Eine unmittelbare Erkenntnis des ersten Prinzips, Gottes, ist damit ausgeschlossen, denn Gott ist unkörperlich und kann nicht mit Hilfe von körperlichen Erkenntnisbildern unmittelbar erkannt werden. Unmittelbare Gotteserkenntnis während des irdischen Lebens ist nur möglich aufgrund göttlicher Gnade, wie dies etwa bei Paulus geschah²⁸. Die Albertisten, besonders ihre wichtigsten Vertreter Heymericus de Campo und Johannes Hulshout von Mechelen, bezogen eine ganz andere Position: Sie hoben das aktive Prinzip in der Erkenntnislehre des Aristoteles hervor, das sie ganz nach seiner inneren Dynamik interpretierten. Wenn das tätige Prinzip des Erkennens alles erkennbar machen kann und diese Aktivität zu seiner inneren Natur gehört, dann kann es die ganze Wirklichkeit seiner intelligiblen Struktur nach im Denken hervorbringen. Das tätige Prinzip hat diese Eigenschaft des ‚Alles-Erkenntbar-Machen-Könnens‘, da es eine Ausstrahlung des göttlichen Intellekts ist. Der göttliche Intellekt kann die ganze Wirklichkeit sowohl als intelligible Beschaffenheit in den göttlichen Ideen wie auch als reale Existenz in der Schöpfung hervorbringen, denn er ist mit dem göttlichen Willen und mit Gottes schöpferischer Kraft verbunden. Der menschliche Intellekt dagegen kann die Wirklichkeit nur nach ihrer ideehaften Struktur ‚nachschaffen‘, hat aber als Abbild Gottes die Möglichkeit, durch eine Betrachtung seines gottähnlichen Wesens, ohne Hilfe der aus der sinnlichen Wahrnehmung stammenden körperlichen Erkenntnisbilder, der aus Ursache seines Wesens aufzusteigen. Ist der Mensch zu unmittelbarer Gotteserkenntnis emporgestiegen und mit Gott geistig eins, dann ist sein Wissen vollständig, göttlich, und um-

in der hier gebrachten Form auf Albertus zurückgeht, siehe *L. Sturlese*, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748–1280, München 1993, 378–384. Diese Lehre spielte vor allem in den Auseinandersetzungen zwischen den philosophischen Schulen des 15. Jahrhunderts eine wichtige Rolle (dazu *mein* Aufsatz „The Reparationes totius philosophiae naturalis [Cologne 1494] as a Source for the Late Medieval Debates between Albertistae and Thomistae“, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, [4 (1993) 307–344]), stand aber bereits in der vorangehenden Zeit zur Debatte, siehe etwa neuerlich *M. Bassi*, „La settima questione del Prologo del Commento alle Sentenze di Guglielmo di Alnwick“, *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Trieste 1993, 129–156.

²⁸ *Heinrich von Gorkum*, *Questiones in S. Thomam*, Esslingen 1473, ND Frankfurt 1967, in *primam partem, quaestio 32*: „Tertia clausula est quod humana anima est in tanta distantia ab intellectu primo; hinc est quod non sufficit naturaliter recipere distinctam cognitionem per influxum a superioribus, sed potius naturaliter est forma corporis, ut ministerio sensuum ad huiusmodi distinctam cognitionem valeat pervenire. Et quia operari sequitur modum essendi, hinc est pro statu praesentis vitae, quamdiu anima est corpori coniuncta, connaturale est sibi habere quidditatem rei materialis pro obiecto“ und *Gerardus de Monte*, *Tractatus concordantiae sancti Thomae et venerabilis domini Alberti*, Köln ca. 1485 (Voullième 447) (UB Tübingen, Cd 1809 Inc.), fol. 9rb–va und 10ra. Siehe auch die Darstellung der thomistischen Position in *Heymericus de Campo*, *Problemata*, Probl. 13 und 14, fol. 42v–43r und 45r–v. Noch immer grundlegend zu Heinrich von Gorkum ist *A. G. Weiler*, *Heinrich von Gorkum († 1431)*. Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters, Hilversum 1962. Zum Thomisten Gerardus de Monte siehe jetzt *G.-R. Tewes*, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Köln 1993 (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 13) 29 und Reg. Der „*Tractatus concordantiae sancti Thomae et venerabilis domini Alberti*“ wurde 1456 verfaßt als eine thomistische Antwort auf den zunehmenden Einfluß der Heymerischen „*Problemata*“. Siehe dazu *mein* Heymeric von de Velde, 47f. und 122–128. Die Erkenntnislehre des Thomas, auf die sowohl Heinrich von Gorkum wie auch Gerardus de Monte sich stützen (vor allem *Summa theologiae*, I, 84, 2–7 und I, 87, 1–3), wird untersucht in *J. Mundbenk*, *Die Seele im System des Thomas von Aquin*. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980; *N. Kretzmann*, „Philosophy of Mind“, *The Cambridge Companion to Aquinas*, hrsg. von *N. Kretzmann* und *E. Stump*, Cambridge 1993, 128–159.

faßt somit alle Aspekte der intelligiblen Wirklichkeit²⁹. Der Mensch, der diesen Zustand erreicht, wird von den Albertisten als göttlich betrachtet. Er ist *metaphysicus* im eigentlichen Sinne, denn er hat direkte Erkenntnis der ersten Prinzipien und des durch diese Prinzipien hervorgebrachten Seienden³⁰. Hier wird die Metaphysik zur *a-priori*-Wissenschaft, zur begrifflichen Nachschöpfung der von Gott gemachten Wirklichkeit. Hier ist die mittelalterliche Metaphysik an ihre Grenze gelangt.

Es ist nicht allzu schwierig, den Gegensatz, wie er zwischen Thomisten und Albertisten bestanden hat, in die Neuzeit weiter zu verfolgen. Die thomistische Linie setzt sich in der spanischen Scholastik, etwa bei Francisco Suárez, fort³¹. Die dem Albertismus zugrundeliegenden Gedanken dagegen werden von Spinoza und Leibniz aufgegriffen. Der menschliche Geist, so Spinoza in der *Ethik*, erkennt nur dann wirklich, wenn er

²⁹ *Heymericus de Campo*, *Compendium divinorum*, Mainz, Cod. Mog. 614 (die Edition des Compendium aufgrund der Handschrift Krakau, Bibl., Jag. 695, in *J. B. Korolec*, „Compendium divinorum Heimeryka de Campo w rkp BJ 695, in: *Studia Mediewistyczne* 8 (1967) 19–75, und 9 (1968), 3–90, enthält viele sinnenstellende Fehler und wird deshalb hier nicht benutzt), fol. 265vb: „Si quaeras declarationem sincere dicentem, dico quod anima rationalis dicitur imago Dei, eo quod sicut Deus est intellectus universaliter agens in esse reali, ita intellectus animae rationalis in esse intelligentis, quo modo dicit Philosophus tertio De anima (430a15) quod anima rationalis intellectum agentem habet quo est omnia facere et intellectum possibilem tamquam regionem universalem in quo omnia formantur in esse intelligibili“ und id., *Problemata*, Probl. 13, fol. 43r bis v: „Particula divina hominis secundum quam adveniunt ei scientiae et virtutes possessiones divinae (...) est per gradum suae creationis evolans in excessu rationis et sensus tanquam deiformis imago trinitatis per quam etiam anima humana a coniugio corporis separata ad instar intellectuum caelestium diiudicat omnia et cognoscit et in corpore existens per studium extaticae conversionis ad seipsum et per abstractionem totalem a fantasmatibus se et quaevis sincera et pura intelligibilia (...) potest intelligere.“ Das *Compendium divinorum* wurde 1420–1422 in Diest bei Löwen verfaßt. Die *Problemata* entstanden wenig später in Köln. Dazu und zur weiteren Biographie des Heymericus siehe *meinen* Beitrag „Academics and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of Heymeric de Campo († 1460)“, in: *RThM* 61 (1994) 173–209. Eine ähnliche Position wie die des Heymericus wird in den *Tractatus de homine* vertreten, das dem Kölner Albertisten *Johannes Hulshout von Mechelen* († 1475) zugeschrieben wird, siehe *A. Pattin*, „Le *Tractatus de homine* de Jean de Malines. Contribution à l’histoire de l’Albertisme à l’Université de Cologne“, in: *TPh* 39 (1977) 435–521, bes. 501–505 (Edition).

³⁰ Zur Gottähnlichkeit siehe die vorangehende Anmerkung wie auch *Johannes Hulshout von Mechelen*, *Tractatus de homine*, in: *A. Pattin*, „Le *Tractatus*“, 505: „Intellectus possibilis studio et labore ad unionem intellectus agentis anhelat, ut se sic anima intelligat et cognoscat atque se a sui cognitione deperditam adipiscatur et inveniatur. Et tunc habet modum intelligendi similem cum separatis, in quibus non est intellectus possibilis possibiliter, sed semper lumine intellectus agentis illuminatus. Unde dicit Seneca, quod vir animo perfectus est Deo simillimus.“ Diese Ausführungen basieren auf der Lehre des *homo divinus*, wie sie in Anschluß an u. a. Albertus Magnus von mehreren Denkern vertreten wurde, siehe dazu *L. Sturlese*, „Homo divinus. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartischen Zeit“, *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, hrsg. von *K. Rub*, Stuttgart 1986, 145–161, und id., *Die deutsche Philosophie*, 383. Das albertistische Verständnis der Metaphysik läßt sich *Heymericus de Campo*, *Problemata*, Probl. 13, fol. 41r (sexto), entnehmen: „Metaphysica seu prima philosophia est habitus informans intellectum humanum informatione intelligibilium separatorum a continuo et tempore. Sed illa philosophia est finis desiderii quo omnis homo natura scire desiderat, ut patet primo *Metaphysicae* (980a21). Ergo adeptio et possessio eiusdem habitus est homini naturalis. Sed dicit Philosophus in eodem (983a6) quod prima philosophia est possessionis divinae. Ergo contemplatio divina separatorum est intellectualitati hominis naturalis. Illa autem ex hoc divina est quod est elevata supra omnem concretionem naturalis et firmata in puritate formae, cum Deus sit actus purus (...).“

³¹ *Francisco Suárez*, *De anima*, Lib. IV, c. 6, n. 2, Paris 1856 (*Opera omnia*, 3), 735b: „Nulla substantia spiritualis potest a nobis pro hoc statu morali cognosci prout in se est, seu per propriam ejus speciem, sed tantum per effectum aliquem. Probatur; nam intellectus noster species intelligibiles acquirit mediis sensibilibus objectis, ac mediis actibus, qui inde procedunt, sed nulla substantia spiritualis objeci potest sensibus; non ergo potest imprimere sui speciem intellectui.“

das Erkannte unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) begreift, das heißt, wenn er es so erkennt, wie Gott es erkennt, als etwas, das von ihm hervorgebracht ist³². Und die Leibnizschen Geist-Monaden sind genau das, was die tätigen Prinzipien der menschlichen Erkenntnis in der albertistischen Tradition sind: je auf eigene Weise eine komplette Repräsentation der Wirklichkeit und damit, wie Leibniz sagt, kleine Götter³³. Der unmittelbare Zusammenhang mit Aristoteles ist nicht mehr vorhanden; die Philosopheme aus seinen Schriften haben sich verselbständigt, sind aber ihrem Inhalt nach genauso wirksam geblieben, wenn nicht stärker geworden, haben sie sich doch aus dem eingeschränkten Rahmen der mittelalterlichen Scholastik gelöst³⁴.

Ziehen wir das Fazit: Der eine Text des Aristoteles über die Seele war im Mittelalter Gegenstand ganz verschiedener Deutungen, die nicht nur erkenntnistheoretisch auseinandergehen, sondern auch gegensätzliche metaphysische Implikationen hatten, die genau den Kern der Metaphysik betrafen. Insofern kann die mittelalterliche Reaktion auf diesen Text als Spiegel der beiden Arten von Metaphysik gelten, die wir am Anfang unterschieden haben: des *a-posteriori*-Zuganges, der die menschliche Unvollkommenheit und Körperlichkeit hervorhebt und die Metaphysik als ein beschränktes, rein menschliches Unternehmen sieht, und, andererseits, des *a-priori*-Weges, demzufolge der Mensch, als intellektuelles Wesen, am Göttlichen teilhat und so die innere Struktur der Welt erkennen und in der Metaphysik zum Ausdruck bringen kann. Beide Wege heben einen genuine philosophischen Streben hervor, welches immer wieder neu in der Geschichte auftaucht: Es ist der Mensch, der auf der Suche nach Wahrheit sich seines eigenen Unvermögens bewußt ist, jedoch von dieser Wahrheit unaufhörlich und immer neu ergriffen und getragen wird.

³² B. de Spinoza, *Ethica*, Pars V, demonstratio propositionis 30, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1925, ND 1972 (Opera, 2), 299: „Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia reali, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam; involvunt existentiam; adeoque Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc. Q. E. D.“ Zur Interpretation des ‚Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit Erkennen‘ siehe M. Gueroult, Spinoza, Bd. 2, Hildesheim 1974 (SMGP 7/2) Appendice 17, 609–615.

³³ G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 83, hrsg. von A. Robinet, Paris 1954 (Bibliothèque de philosophie contemporaine 121): „Entre autres differences qu’il y a entre les Âmes ordinaires et les Esprits, dont j’en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci: que les Âmes en general sont des miroirs vivans ou images de l’univers des creatures; mais que les Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l’Auteur même de la nature; capables de connoître le Systeme de l’univers et d’en imiter quelque chose par des echantillons architectoniques; chaque Esprit étant comme une petite divinité dans son departement.“ Die Leibnizsche Lehre der Monaden wird erörtert in D. Rutherford, „Metaphysics: The late period“, *The Cambridge Companion to Leibniz*, 124–175, bes. 132–143.

³⁴ Ich werde auf diese Problematik in meinem Buch „From Scholasticism to Rationalism. Late Medieval and Early Modern Albertists and Albertism“ weiter eingehen.