

Intellectus agens als abditum mentis

Die Rezeption Augustins in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

VON ANDREA COLLI

1. Einleitung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts deklarierte Engelbert Krebs Dietrich von Freiberg als „einen augustinischen Neuplatoniker“¹, und viele der folgenden Forschungen übernahmen diese Meinung.² Die Hypothese fand hingegen keinen Anklang bei Kurt Flasch und anderen zeitgenössischen Forschern.³ Sie halten die Verwendung Augustins in der Philosophie Dietrichs meistens für einen „konventionellen“ Rückgriff. Darüber hinaus betrachtet man die Augustinzitate als implizite Hinweise auf die umstrittenen Thesen arabischer Denker. Da es nach der Verurteilung von 1277 tatsächlich riskant war, die arabischen Quellen direkt zu zitieren, avancierte der Umweg über die Philosophie Augustins zu einer sicheren und impliziten Methode, die Schriften von Avicenna und Averroes zu benutzen, ohne kritisiert zu werden. Deshalb ist nicht immer eindeutig zu entscheiden, ob die augustinischen Schriften um ihrer selbst willen zitiert wurden oder ob sie hingegen arabisch-peripatetische Ideen transportieren sollten.

Beide Hypothesen können jedoch nicht die zahlreichen augustinischen Zitate in den Schriften Dietrichs von Freiberg erschöpfend erklären, besonders jene in Bezug auf spezifische Probleme. Einerseits ist es unhistorisch, die Philosophie Dietrichs als „Augustinismus“ zu betrachten, weil die peripatetische Tradition von wesentlicher Bedeutung in seinen Schriften ist; andererseits darf man den philosophischen Wert der Verwendung Augustins nicht unterschätzen.

Die Debatte um die Rezeption Augustins in den Schriften Dietrichs von Freiberg ist daher zu komplex und offen, um eine umfassende Analyse des Problems durchzuführen.⁴ Die vorliegende Forschungsarbeit beschränkt sich deshalb darauf, die augustinische Präsenz in Rahmen eines bestimmten Aspekts der Philosophie Dietrichs hervorzuheben – in seinem noetischen Denken. Nach einer kurzen Vorbemerkung über die Grundlage der Intel-

¹ E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vrberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, herausgegeben von C. Baesumker, Band 5, Heft 5–6, Münster 1906.

² Die Interpretation von Krebs ist kein Einzelfall; diese These wird auch von Etienne Gilson und Friedrich Stegmüller vertreten. Vgl. dazu auch P. Mazzarella, *Il neoplatonismo di Teodorico di Vrberg*, Napoli 1972.

³ Siehe dazu K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main 2007, 49–56.

⁴ Vgl. dazu A. Colli, *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Marietti 1820, Milano–Genova 2010.

lekttheorie Dietrichs (2) wird die Aufmerksamkeit auf die Verwendung zweier bestimmter augustinischer Begriffe, *relatio essentialis* (3) und *abditum mentis* (4), gerichtet werden.

2. Vorbemerkungen: Vom *intellectus constituens* zu den noetischen Werken

Für eine eingehende Erfassung des Beitrags der Philosophie Augustins zur noetischen Analyse Dietrichs ist es notwendig, einige Vorbemerkungen über die Grundlage seines Denkens zu machen. *De origine rerum praedicamentarium* stellt das erste Werk Dietrichs dar. Obgleich die offene Debatte über die Datierung des Textes eine präzise Bestimmung des Themas erschwert, kann man sicher behaupten, dass es sich um ein Werk von kategorialer Ontologie handelt; denn die Analyse der *res praedicamentales* und die zahlreichen Hinweise auf die peripatetische Philosophie weisen keine besondere Originalität der Behandlung Dietrichs auf, sondern stehen interessanterweise in Kontinuität mit den Überlegungen Heinrichs von Gent oder Gottfrieds von Fontaines.⁵ Dennoch bildet die Idee des *intellectus constituens*, die Dietrich im letzten Teil seines Werkes einführt, eine Besonderheit seines Denkens.

Est autem et aliud genus apprehensionis, cuius ratio non consistit in moveri ab aliquo obiecto, sed in essendo aliquam formam simplicem, quae sit cognitionis principium in eo, quod determinantur propria principia ipsi obiecto, ex quibus constituatur secundum propriam rationem obiecti et quo cognoscibile sit. Et haec virtus apprehensiva est intellectus, qui secundum hunc modum habet modum et rationem causae respectu sui obiecti.⁶

Es handelt sich um ein vieldiskutiertes Thema, das hier unmöglich in der gebotenen Kürze abgehandelt werden kann.⁷ Es gilt jedoch zu unterstreichen, dass Dietrich einen besonderen Begriff des Intellekts vorstellt, der die Grundlage seiner Intellekttheorie bildet.⁸ Das wesentliche Problem besteht darin, nicht nur die Modernität des Begriffs zu betrachten, sondern auch seine Quellen zu bestimmen, wobei die Behandlung der kategorialen Ontologie nicht mehr den Schwerpunkt des Werks darzustellen scheint. Dietrich hingegen nimmt eine generelle Analyse der Wahrnehmung, der Einbildung

⁵ Siehe A. Colli, Introduzione, in: *Teodorico di Freiberg, L'origine delle realtà predicamentali*, Milano 2010, 11–15.

⁶ *Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentarium* (= orig.), V, 26, in: *Dietrich von Freiberg, Opera omnia*, III, Hamburg 1984, 187–188.

⁷ Dazu besonders K. Flasch, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in: *KantSt* 63 (1972), 182–206; K. Flasch, Einleitung, in: *Dietrich von Freiberg, Opera omnia*; Band 3, Hamburg 1983, LXXXI–LXXXIII; Flasch, Dietrich von Freiberg, 137; A. de Libera, D'Averroes en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg, in: J. Biard/D. Calma/R. Imbach (Hgg.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols 2009, 15–62; Colli, *Tracce agostiniane*, 93–98.

⁸ Siehe orig., V, 68, 201.

und besonders der konstitutiven Funktion des Intellekts vor.⁹ Er spricht vom *intellectus* als *principium causalis*; aber diese Kausalität bezieht sich weder auf die Schöpfung irgendeines mentalen Begriffs noch auf irgendeine neue Art, die aristotelischen Kategorien zu interpretieren. Die Tätigkeit des Intellekts ist bei Dietrich eine ontologische Ursache, die die *quidditas* oder *definitio* des Gegenstands bestimmt. Dietrich bezieht sich auf die ontologische Struktur von *entia primae intentionis* und verwendet dabei das Verb *constituere* und andernorts *efficere*.¹⁰ Es handelt sich um ein neues Kriterium, den Begriff „*apprehensio*“ zu interpretieren: Üblicherweise erachtet man die *apprehensio* als Passivität¹¹; in diesem Fall stellt sie hingegen eine neue Weise der Tätigkeit, die der Intellekt über die Natur ausübt, dar. Für Dietrich fußt die *res* auf drei Typen von Ursachen: Gott (*primum principium*), der die *res inquantum ens* erzeugt, die Natur, die das Wesen *secundum rationem potentiae et actus* hervorbringt, und der Intellekt *secundum quod sibi determinantur principia alterius rationis, scilicet quae sunt partes formae, quae est rei quidditas, quae significatur per definitionem*.¹²

Zur Erklärung seiner Argumentation stellt Dietrich ein interessantes Beispiel vor, das die Funktion des *intellectus constituens* in Bezug auf die Zeitbestimmung betrachtet:

Attestatur autem propositae intentioni hoc, quod invenitur apud philosophos de causalitate quorundam entium, quae secundum eos per actum intellectus constituuntur. Videtur enim fuisse intentio Philosophi et Commentator suus manifeste hoc exponit de tempore in IV *Physicorum*. Augustinus etiam hoc plane et late determinat in XI *Confessionum*. Boethius etiam in libro *De Trinitate* dicit de numero, quod numerus non sit aliqua res naturae. Et si tempus est tale secundum opinionem philosophorum, quale erit ipsum quando, quod ex adiacentia temporis relinquitur?¹³

Die Kombination von peripatetischer Philosophie (Aristoteles und Averroes) und der *Confessiones* stellt sicher eine atypische Entscheidung dar. Dabei besteht der relevanteste Aspekt nicht im effektiven Inhalt des Zitats, sondern in der originellen Funktion Augustins in diesem Kontext: Erstens wird er als „Philosoph“ zitiert, zweitens bildet die Verwendung der *Confessiones* eine Besonderheit des Denkens Dietrichs, drittens handelt es sich nicht um einen zufälligen Hinweis, da Dietrich auch in *De mensuris* und in *De natura et proprietate continuorum* dieselbe Argumentation vorstellt.¹⁴

Zur Rolle Augustins in den Schriften am Ende des 13. Jahrhunderts kann man in der gebotenen Kürze natürlich nur ein lückenhaftes Bild skizzie-

⁹ Vgl. A. Colli, *Sensi, immaginazione e intelletto. Un'analisi delle forme conoscitive nel „De origine rerum praedicamentaliū“*, in: *Annali del Dipartimento di Filosofia* 14 (2008), 5–15.

¹⁰ Vgl. orig., V, 31, 189.

¹¹ Vgl. orig., V, 5, 182.

¹² Vgl. orig., V, 37, 192.

¹³ Orig., V, 2, 182.

¹⁴ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, *De mensuris (= mens.)*, VIII, 5, in: *R. Rehn* (Hg.), *Opera omnia (CPTMA)*; Band 3, Hamburg 1983, 239; *Dietrich von Freiberg*, *De natura et proprietate continuorum (= nat.)*, III, 4/ IV, 17, in: *Rehn* (Hg.), 257, 262.

ren.¹⁵ Man kann jedoch behaupten, dass er hauptsächlich angeführt wird, um die theologischen Themen zu klären. Dagegen ist das Ziel Dietrichs in diesem Abschnitt ein anderes: Der Traktat weist de facto keine theologische Perspektive auf, und die ganze Argumentation bleibt immer im Rahmen der peripatetischen Philosophie. Daher muss man vermuten, dass Augustin in diesem Fall keine „strategische“, sondern eine effektive philosophische Rolle spielt. Dazu schreibt Dietrich im *Prooemium*, dass sich sein Traktat über die *res praedicamentales* auf die vorige Überlegung der Philosophen und besonders auf die Peripatetiker (*secundum philosophos et maxime Peripateticos*)¹⁶ gründet. Da „Aristoteliker“ und „Philosoph“ üblicherweise als Synonyme betrachtet werden, scheint diese Trennung atypisch zu sein. Dank der Zitate im fünften Kapitel über die Zeitbestimmung ist die Absicht Dietrichs deutlicher erkennbar: Einerseits zitiert er Aristoteles, Averroes und wahrscheinlich Boethius als „Peripatetiker“, andererseits wird hier Augustin als „Philosoph“ betrachtet.¹⁷

Der zweite interessante Aspekt der Zitierung Augustins in diesem Kontext betrifft das zitierte Werk. Da die *Confessiones* im Spätmittelalter wenig Resonanz – insbesondere in Bezug auf philosophische Themen – erfuhren, bleibt seine Heranziehung nicht unbemerkt. Insgesamt zitiert Dietrich die *Confessiones* vierzehn Mal; die Mehrzahl der Zitate stammt aus der „Zeittheorie“ des elften Buchs. Deshalb ist es evident, dass Dietrich sich auf den potenziellen philosophischen Beitrag Augustins beziehen möchte. Zudem gilt es hervorzuheben, dass auch die anderen augustiniischen Werke, die Dietrich in *De origine* zitiert, eine philosophische Funktion haben.

Die Präsenz des elften Buchs der *Confessiones* in *De mensuris* und in *De natura et proprietate continuorum* erlaubt einige Bemerkungen über die theoretische Bedeutung der Verwendung Augustins im Rahmen der Wesensbestimmung und der Funktion des Intellekts.

Cum igitur talis variationis nihil actu inveniatur in esse, sed solum ipsum mutatum esse continuans partem priorem variationis posteriori, manifestum est, quod nec prior pars nec posterior secundum id, quod sunt, nec in quantum prior et posterior sunt nisi per acceptionem et determinationem animae. Ex quo enim secundum id, quod sunt, non inveniuntur in actu, ergo nec in quantum prior et posterior. Esse enim superius est ad esse prius et posterius. Et haec est ratio Augustini XI Confessionum, ubi tractat materiam istam ostendens, quod tempus non est nisi in anima et ab anima.¹⁸

Corporum igitur corporalia accidentia, ut ita loquar, grossiora sunt et magis cum substantia compositionem important, quia magis ab unitate substantiae recedunt, quia magis ab intimitate et ideo magis quasi ab extrinsecus advenientia et magis extrinsecus

¹⁵ Vgl. K. Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Wien 1883; H. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1955; C. Mayer (Hg.), *Scientia Augustiniana*, Würzburg 1975; A. Zunkeller/A. Krümmel (Hgg.), *Traditio Augustiniana – Studien über Augustinus und seine Rezeption*, Würzburg 1994.

¹⁶ Vgl. orig., *prooemium*, 9, 137.

¹⁷ Vgl. dazu Colli, *Introduzione*, in: *Teodorico di Freiberg, L'origine delle realtà predicamentali*, 32 f.

¹⁸ *Nat.*, III, 4, 256–257.

existentia magis componunt. Si igitur mensura alicuius corporalis passionis, qualis est motus, non est aliquid reale naturale extra animam existens, sed determinatur talis mensura motui opere rationis, quae mensura seu numerus motus est tempus secundum Philosophum IV Physicorum et Commentatorem ibidem et Augustinum XI Confessionum, multo magis in rebus simplicioribus et a corporeitate separatis mensura durationis eis determinabitur opere rationis. Et sic universaliter omnium entium durationis mensura non erit aliquid reale naturale extra animam existens.¹⁹

Es ist natürlich unmöglich, hierbei die Themen beider Werke zu behandeln; es sei jedoch herausgestellt, welche offensichtliche Entsprechungen es mit dem Abschnitt von *De origine* gibt. Den Schwerpunkt bildet die Verbindung zwischen dem Intellekt (oder der Seele) und der Zeit. Dennoch wäre es falsch, die Aufmerksamkeit nur auf den Zeitbegriff zu richten. Obgleich die Analyse des augustiniischen Einflusses in der Zeittheorie Dietrichs interessant sein kann²⁰, wäre sie ohne eine sorgfältige Beschreibung der Tätigkeit des Subjekts, die die Zeitbestimmung de facto bildet, ein unfruchtbares Thema. Demnach besteht die Originalität der Verwendung Augustins in der Beschreibung der konstitutiven Funktion des Intellekts. Obgleich die drei zitierten Werke für verschiedene Zwecke geschrieben wurden, liegt der Ausgangspunkt ihrer Interpretation im Begriff der Subjektivität. Dazu könnte man einwenden, dass Dietrich von verschiedenen theoretischen Quellen beeinflusst sei und die arabische Noetik daher eine wichtige Rolle spielte.²¹ Es handelt sich dabei natürlich um eine vertretbare Meinung; dennoch darf man damit nicht die Funktion Augustins als zu gering schätzen. Der effektive und theoretische Beitrag Augustins in der Intellekttheorie Dietrichs findet nämlich Bestätigung in seinen folgenden noetischen Schriften: *De intellectu et intelligibili* und *De visione beatifica*.

3. Die Trinitätslehre und die *relatio* als Wesen des Intellekts

Die Analyse der konstitutiven Funktion des Intellekts bildet den Ausgangspunkt der Überlegung Dietrichs in *De intellectu et intelligibili*²². Inzwischen ist der Überblick der Quellen aber ein anderer: Die Behandlung gründet sich auf den Neuplatonismus von Proklos und auf die Interpretation von Avicenna²³, der jedoch in *De origine* kaum zitiert wurde. Diese Änderung könnte eine interessante Perspektive eröffnen, um beide Werke zu da-

¹⁹ Mens., VIII, 5, 239.

²⁰ Vgl. dazu N. Largier, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, Bern [u. a.] 1989; A. Colli, Aevum currens e durata dell'anima – l'influenza agostiniana nel pensiero di Dietrich di Freiberg, in: Ang. 86 (2009), 713–728; Colli, Tracce agostiniane, 138–178.

²¹ Vgl. A. De Libera, D'Averroes en Augustin. Intellect et cognitive selon Dietrich de Freiberg, in: Biard/Calmal/Imbach (Hgg.), 16.

²² Dietrich von Freiberg, De intellectu et intelligibili (= int.), I, 2, 3, in: B. Mojsisch (Hg.), Opera omnia (CPTMA), Band 1, Hamburg 1977, 137.

²³ Vgl. dazu B. Mojsisch, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg, 34–38.

tieren und ihre Quellen zu analysieren. Der erste interessante Aspekt der Verbindung der Noetik Dietrichs mit der neuplatonischen Überlegung liegt im Hinweis auf die Lehre von *manieres entium*.²⁴ Dadurch fügt Dietrich den Intellekt in einen ontologischen Rahmen ein, der die Kontinuität zwischen den verschiedenen Wesenstufen hervorhebt.²⁵ Bei Proklos existiert eine substanzielle Ähnlichkeit zwischen *corpora, anima, intellecti* und *primum principium*²⁶; deswegen muss man in der Argumentation Dietrichs bestimmen, worin diese Ähnlichkeit besteht.

Da *esse sequitur agere*²⁷, stellt die Analyse der Tätigkeit eine Grundvoraussetzung dar, um das Wesen der Dinge zu beschreiben: Zur Bestimmung der Entsprechung unter verschiedenen *entia* muss man die *operationes* jeder Typologie des Wesens analysieren.²⁸ Die Beschreibung beider Stufen zeigt die Existenz einer besonderen Tätigkeit, die Dietrich mit den neuplatonischen Ausdrücken *redundare extra in aliud* oder *ebullire ab interiore ad extra* bestimmt. In demselben Rahmen muss Dietrich den Intellekt (*substantiae separatae und intellectus noster*)²⁹ einfügen. Deswegen versteht er den Intellekt als Substanz, und ihm ordnet er die *operationes* anderer Stufen (*redundare oder ebullire*) zu. Es handelt sich um eine interessante Entwicklung des noetischen Denkens Dietrichs, mit der die konstitutive Funktion des Intellekts (*intellectus constituens*) von *De origine* bestimmt wird.

Diesbezüglich erweist sich der Einfluss Augustins wieder als relevant. Zur Erklärung der *principia activa des intellectus noster* bezieht er sich auf *De trinitate*.³⁰ Es geht um eine wichtige Entscheidung, die nicht nur die Behandlung von *De intellectu et intelligibili*, sondern auch die von *De visione beatifica* charakterisiert. Außerdem hebt sie die Kontinuität mit *De origine* hervor. Der Mehrwert der Verwendung Augustins fällt im nachfolgend zitierten Abschnitt aus *De visione beatifica* auf:

In tali igitur intellectu, qui est intellectus per essentiam, ut ex dictis colligitur, non est distinguere inter substantiam et operationem, qua in se ipsum recepit suam intellectiōnem. Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum. Unde Philosophus in III De anima dicit, quod in his, quae sunt sine materia, idem sunt intelligens et quod intelligitur. A quorum identitate non differt operatio intellectualis, quae nullam extraneam naturam importat in substantia intellectus, cum sit omnino simplex in essentia. Est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus. Et sicut dicitur in Libro de causis propositione 15 de qualibet intelligentia, quae est intellectus in actu per essentiam, quod ipse est rediens ad essentiam suam reditione completa – praemiserautem propositione 13, quod omnis intelligen-

²⁴ Vgl. dazu M. R. Pagnoni-Sturlese, *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto* in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg, in: *Flasch* (Hg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, 115–117.

²⁵ Vgl. int., I, 4, 138.

²⁶ Siehe Proclus, *Elem. Theol.*, prop. 20, *Vansteenkiste*, 273.

²⁷ Vgl. int., I, 1, 1, 137.

²⁸ Vgl. int., I, 5–7, 139–141.

²⁹ Int., I, 7, 1–2, 140.

³⁰ Siehe int., I, 8, 2, 141.

tia intellegit essentiam suam –, eandem etiam sententiam de intellectu per essentiam, quem in nobis vocat *abditum mentis*, videlicet quod se ipsum semper intellegit, ponit Augustinus *De Trinitate* l. XIV c.14 de parvis. Secundum eum enim ibidem in *abdito mentis mens semper sui meminit, semper se intellegit, semper se amat*. Et quod hoc mens faciat non aliquo alio, sed se ipsa, dicit IX *De Trinitate* c.13, quod mens se ipsa novit et se ipsa amat, et loquitur ibi de notitia et amore, quo mens novit et amat se ipsam.³¹

Zur Beschreibung der Tätigkeit des Intellekts und der Verbindung zwischen Sein (*esse*) und Wirken (*agere*) zitiert Dietrich zuerst eine Bemerkung von *De anima* (*non est distinguere inter substantiam et operationem*). Auf diese Weise präzisiert er, dass es nicht möglich ist, die Wesenheit des Intellekts zu erkennen, ohne seine Tätigkeit zu berücksichtigen. Bei Aristoteles bildet sich der Intellekt als Selbsterkenntnis, weshalb *idem sunt intelligens et quod intelligitur*. In dieselbe Richtung geht auch die Erklärung von *Liber de Causis* (*est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus*). In der Tat können beide Argumentationen nicht abschließend überzeugen, weil noch nicht deutlich ist, worin die Eigenschaften des Intellekts präzise bestehen. Dies klärt erst der augustinische Hinweis.

Erstens richtet Dietrich die Aufmerksamkeit auf die Entsprechung zwischen *intellectus agens* und dem augustinischen *abditum mentis*³², zweitens analysiert er die Tätigkeit des Intellekts durch die augustinische Analyse der Vermögen (*mens, intellectus, voluntas*). Demnach denkt er den aristotelischen *intellectus agens* wieder nicht nur als Selbsterkenntnis, sondern erklärt dessen Tätigkeit durch die Verbindungen, die die Trinitätspsychologie Augustins charakterisiert (*mens semper sui meminit, semper se intellegit, semper se amat*). Wenn die *operatio* des Intellekts sich daher als eine innewohnende Relation bildet, so ist seine Substanz als *relatio essentialis* zu betrachten. Demnach besteht die Originalität der Intellekttheorie Dietrichs nicht so sehr in der Idee der Substantialität, sondern in der beschreibenden Modalität.

In Anbetracht dieser Präzisierung ist auch der Streit mit Thomas von Aquin (*expositioni aliquorum*) zu lesen.³³ Der wesentliche Unterschied des noetischen Denkens der zwei Dominikaner gründet sich auf die Verwendung und die Auslegung dieser Passage von Augustins *De trinitate*. Bei Dietrich von Freiberg hat Thomas den effektiven Sinn der Trinitätspsychologie Augustins erfasst: Er versteht den *intellectus agens* nicht als eine Substanz, sondern als Seelenvermögen der Seelensubstanz. In dieser Perspektive ist die konstitutive Funktion des Intellekts herabgesetzt: Obgleich er die

³¹ Dietrich von Freiberg, *De visione beatifica* (= vis.), I, 1, 3, 4–5, in: *Mojsisch* (Hg.), *Opera omnia* (CPTMA), Band 1, 26–27.

³² Auf dieses Thema komme ich im folgenden Abschnitt zurück.

³³ Vgl. vis., I, 1.10. (1–2), 35–36, vgl. dazu A. Robin, *L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le De visione beatifica*, in: *Biard/Calma/Imbach* (Hg.), 165–192.

Grundvoraussetzung der Erkenntnis ist, kann er die eigene Substanz nicht kennen, weil er nur ein Seelenvermögen ist. Bei Dietrich handelt es sich um eine paradoxe Schlussfolgerung.

Dietrich kritisiert diese Interpretation der augustinischen Noetik mit zwei Argumentationen: Einerseits betont er die *nobilitas* des Intellekts, andererseits kehrt er zur Analyse der Verbindung zwischen *mens*, *intellectus* und *voluntas* zurück. Im ersten Fall bezieht sich Dietrich auf die Entsprechung des aristotelischen *intellectus agens* mit dem augustinischen *abditum mentis*; dazu analysiert er den Intellekt als *imago Dei*³⁴. In Bezug auf die zweite Argumentation erklärt Dietrich, dass der tätige Intellekt nicht als *in una vita, in una mens, in una substantia* existiert, sondern als *una vita, una mens, una substantia*. Die Wesenheit des Intellekts gründet sich auf die *relatio essentialis* zwischen den augustinischen Seelenvermögen (*mens, notitia, amor sic essentialiter et substantialiter sunt, quod singulum eorum substantia est, et si relative ad invicem dicantur*)³⁵.

Die Verbindung zwischen der Substantialität des Intellekts und der Relation seines Wirkens, die Dietrich auf Augustins *De trinitate* gründet, stellt den Schwerpunkt seines noetischen Denkens dar.

4. Das *abditum mentis* als Grundlage der Erkenntnistheorie

Die Übereinstimmung des aristotelischen *intellectus agens* mit dem Begriff von *abditum mentis* bildet eine Grundvoraussetzung der Noetik Dietrichs von Freiberg.³⁶ Bei den Begriffen handelt es sich nicht um Synonyme, sondern sie beschreiben aus verschiedenen Perspektiven die Eigenschaften des Intellekts.³⁷ Dazu hat die vorherige Analyse der Trinitätslehre in *De intellectu* und in *De visione* den Mehrwert der augustinischen Philosophie im Rahmen des peripatetischen Einflusses bereits betont. In derselben Linie gilt es, die wesentliche Verbindung zwischen Gott und Intellekt zu betrachten, die Dietrich durch die Beschreibung des Begriffs von *abditum mentis* als *imago Dei* vorstellt. Zur Erklärung dieses zweiten originellen Aspekts der Intellekttheorie Dietrichs sind jedoch zwei Vorbemerkungen erforderlich: Erstens muss man die Analyse des Intellekts im Rahmen der Theorie von *manieres entium* einreihen; zweitens ist zu betonen, dass der Schlüssel

³⁴ Vis., I, 1, 2, 36–53. Vgl. f. 69.

³⁵ Vis., I, 1, 1, 3, 1, 1, 18.

³⁶ Siehe vis., proemium, 5, 14/vis., I, 1.2.4. (2), 25.

³⁷ Vgl. dazu *Mojsisch*, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, 39–44; *B. Mojsisch*, Dietrich von Freiberg – Ein origineller Rezipient der Mens- und Cogitatio-Theorie Augustins, in: *J. Brachtendorf* (Hg.), Gott und sein Bild. Augustins *De Trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn 2000, 241–247; *A. Speer*, *Abditum mentis*, in: *A. Beccarisi/R. Imbach/P. Porro* (Hgg.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Hamburg 2008, 455–460; *Colli*, *Tracce agostiniane*, 127–137.

zur Analyse des Problems in der Interpretation der Bibelstelle *Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem*³⁸ besteht.

Am Anfang von *De intellectu* stellt Dietrich eine präzise ontologische Schilderung vor, in der sich die *entia* in einer Wertstruktur bildet. Daher muss man nicht nur die Substantialität des Intellekts vermuten, sondern auch seine ontologische Kontinuität mit Gott (*primum principium*) beschreiben. In Anbetracht dieser Voraussetzung muss man den Begriff von *imago* neu lesen, um den Unterschied zum Ausdruck *similitudo* zu betonen. Ist der tätige Intellekt (*abditum mentis*) eine *imago* oder eine *similitudo Dei*? Obgleich das Thema im 13. Jahrhundert häufig diskutiert wurde, hat die Mehrheit der Zeitgenossen Dietrichs ihre Aufmerksamkeit auf die Unterschiede zwischen *Creator* und *creatum* gerichtet. Dagegen besteht die Besonderheit der Interpretation Dietrichs in der Beschreibung der Ähnlichkeiten. Darüber hinaus existiert eine Wesensgleichheit des ersten Prinzips mit dem tätigen Intellekt, die auf den Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* gründet.³⁹

Primo modo procedit a Deo substantia, quae est intellectus in actu per essentiam, et ideo procedit a Deo per modum imaginis divinae. Procedere enim sic a ratione est procedere intellectum intellectualiter in omnimoda conformitate ad eum intellectum, a quo procedit. Et sic procedit in similitudinem substantiae seu essentiae producentis, non solum in similitudinem formae idealis exemplaris in ipso.⁴⁰

Bei Dietrich bezieht sich der Ausdruck *similitudo* auf die normale Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung. Der Intellekt hingegen geht aus seinem göttlichen Grund als *imago* hervor. Hierbei handelt es sich nicht nur um eine Analogie, sondern um eine effektive Wesensverbindung oder eine Identität im Anderssein:⁴¹ *abditum mentis* bildet sich tatsächlich als ein unmittelbares Hervorgehen aus Gott (*procedit a Deo per modum imaginis divinae*). „Bild meint in diesem Zusammenhang nicht ein etwas darstellendes Artefakt, für das der übliche Sprachgebrauch diesen Begriff verwendet, sondern die Zurückführbarkeit des Intellekts auf seinen göttlichen Ursprung, und zwar gemäß dem göttlichen Wesen.“⁴² Dazu ist der menschliche Intellekt als „gottförmig“⁴³ zu denken.

Obgleich das Hervorgehen des Intellekts aus Gott durch die Analyse der Wesensstruktur (*manieres entium*) eingeführt ist, muss die Zurückführbarkeit des Intellekts dagegen unter einem anderen Gesichtspunkt beschrieben werden. Zur Bestimmung der göttlichen Natur des Intellekts ist es notwen-

³⁸ Gen 1, 26.

³⁹ Vgl. K. Flasch, *Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Eckhart und Berthold von Moosburg, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelbert, Stuttgart 1986, 125–134.

⁴⁰ Int., II, 35, 3, 173.

⁴¹ Vgl. Flasch, *Procedere ut imago*, 129.

⁴² Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, 66.

⁴³ Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 220.

dig, den Erkenntnisprozess und seine konstitutive Struktur zu berücksichtigen. Dazu ist es nicht genug, eine analogische Verbindung zwischen der Trinität und der Struktur der Seelenvermögen zu betonen, sondern es ist angemessen, die „göttlichen Elemente“ in der gnoseologischen Dynamik zu finden. Hierzu benutzt Dietrich den Begriff der *imago Dei*, weil er eine Absicherung seiner gnoseologischen Methode bietet: Wenn sich der Intellekt als eine *imago Dei* bildet, muss sein Erkenntnisprozess sicher und gewiss sein.

Der Ausdruck *imago Dei* beschreibt nicht nur eine atypische Wesensgleichheit zwischen dem Intellekt und Gott, sondern auch die Präsenz bestimmter und sicherer Strukturen im Erkenntnisprozess (*rationes* und *disciplinae aeternae*). Dazu bezieht sich Dietrich wieder auf die Überlegung Augustins und führt Passagen aus *De vera religione* und *De immortalitate animae* an:

Eadem autem ratio est de his et quibuscumque aliis intelligibilibus rebus seu rerum rationibus, videlicet quod cognita sunt menti in suo abdito. Quod quidem contingit ex praesentia incommutabilis veritatis ad mentem, quae incommutabilis veritas Deus est et etiam hac vita videtur, ut dicit De vera religione c.53 et c.54 et multis sequentibus capitulis.⁴⁴

Mit dem Ausdruck *abditum mentis* bezieht sich Augustin tatsächlich auf ewige Kriterien, die sich im Erkenntnisprozess herausbilden und seine Gewissheit bestimmen. Auf denselben Aspekt richtet sich auch die Aufmerksamkeit Dietrichs; jedoch ist es hierbei angebracht, die Bedeutung von *disciplinae aeternae* oder *incommutabiles veritates* zu erklären. Es handelt sich um Ausdrücke, die keine Beziehungen mit der platonischen Wiedererinnerung haben; dagegen scheinen sie ewige und formale Strukturen der menschlichen Erkenntnistheorie zu besitzen. Zum Beispiel bezieht sich Augustin auf die mathematische Definition:

Ex hoc sequitur nono, quod illud, quod intellegitur, inquantum intelligitur, est aeternum, potissime inquantum stat in sua ratione, quia secundum hoc solum intelligitur, scilicet in sua ratione, et ipsa ratio est aeterna, ut dicit Augustinus libro De immortalitate animae sic: „Quid tam aeternum ut circuli ratio?“⁴⁵

Die Vollkommenheit des Kreises, die Richtigkeit der mathematischen Formeln, die unmittelbare Anwendung von Kriterien wie die Gleichheit bilden einen unwiderlegbaren Beweis der Präsenz von ewigen Strukturen im Erkenntnisprozess. Obgleich die Objekte (*res*) Schwankungen unterworfen sind, bleibt die Erkenntnisstruktur des Subjekts ewig und stabil. In Anbetracht dieser Argumentation kann Dietrich nicht nur die Grundlage der Selbsterkenntnis bestimmen, sondern auch eine effektive Gotteserkenntnis: die *disciplinae* oder *veritates* in der menschlichen Seele, besonders im tätigen Intellekt, die die Präsenz der göttlichen Vollkommenheit dokumentie-

⁴⁴ Vis., I, 1.4.8, 30.

⁴⁵ Int. III, 34, 10, 206.

ren. Hierbei ist es richtig zu behaupten, dass die Entdeckung der ewigen Strukturen im Erkenntnisprozess den effektiven Gottesbeweis Dietrichs darstellen.

Es handelt sich um eine interessante Entwicklung und Ergänzung der Intellekttheorie Dietrichs: Auf diese Weise existiert eine Entsprechung zwischen der Welterkenntnis, die Dietrich in *De origine* durch den Begriff von *intellectus constituens* beschreibt – der Selbsterkenntnis, die auf die Idee von *intellectus agens ut substantia* gegründet ist, und schließlich der Gotteserkenntnis, die sich in Bezug auf das Problem der Gewissheit zeigt.

5. Zum Schluss: Dietrich und die augustinische Wirkungsgeschichte

Die Analyse der Rezeption Augustins im noetischen Denken Dietrichs kann ein interessanter Ausgangspunkt sein, um die Präsenz der augustinischen Thesen in der Philosophie am Ende des 13. Jahrhunderts zu betrachten. Natürlich handelt es sich um ein kompliziertes Thema, weil Dietrich nur einen besonderen Querschnitt durch das philosophische Bild des Spätmittelalters darstellt. Dennoch erlaubt dieser Ansatz, die zahlreichen augustinischen Zitate und ihre Ursprünge zu erklären. Auch wenn sich Dietrich auf hypothetische augustinische Florsilegien oder auf die Verwendung Augustins bei anderen Meistern des 13. Jahrhunderts bezieht, bleibt das Problem der Funktion Augustins in der peripatetischen Umgebung unverändert.

Erstens: Augustin als rein theologische Quelle zu betrachten, ist zu einseitig, weil die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie in diesem Kontext nicht immer deutlich ist. Aus der Analyse des noetischen Problems ergibt sich, dass sich beide Perspektiven überschneiden und theologische Elemente, wie z.B. die Trinitätslehre, philosophische Relevanz bekommen. Außerdem erweist sich dieselbe Idee der Mystik bei Dietrich als eine besondere Analyse des Erkenntnisprozesses, und diesbezüglich ist der augustinische Beitrag grundlegend. Daher ist in diesem Kontext der Bischof von Hippo, ebenso wie die „Peripatetiker“, als ein Philosoph zu betrachten.

Zweitens: Da die Verwendung Augustins im Denken Dietrichs eine effektive philosophische Rolle spielt, müssen die Zitate der augustinischen Schriften in Bezug auf die anderen Quellen analysiert werden. In dieser Richtung beabsichtige ich nicht den wesentlichen Wert der aristotelischen Umgebung einzuschränken, sondern hebe vielmehr seine möglichen Berührungspunkte mit anderen philosophischen Vorbildern hervor. Im Rahmen der Intellekttheorie Dietrichs ist es evident, dass der Beitrag Augustins und die aristotelischen Hinweise oft komplementär sind. In ihrer Verbindung besteht die Besonderheit des noetischen Denkens Dietrichs.

Drittens: Die eventuellen Entsprechungen zwischen Dietrich von Freiberg und seinen Kollegen bezüglich der Benutzung bestimmter augustinischer Werke schränken die Hypothese meiner Forschung nicht ein, son-

dern stellen eine weitere Bestätigung der philosophische Funktion Augustins im noetischen Denken am Ende des 13. Jahrhunderts dar.⁴⁶ Natürlich kann man sich auf eventuelle *contaminaciones* oder Vermittlungen beziehen; unabhängig davon bleibt der Wert der augustinischen Zitate unverändert. Zudem hat diese Analyse der Noetik Dietrichs hervorgehoben, dass es sich nicht immer um konventionelle Hinweise auf einen Kirchenvater handelt.

Obwohl diese Schlussfolgerungen als „naiv“ erscheinen mögen, haben sie den Zweck, die interessante Frage über die Funktion des augustinischen Denkens im Spätmittelalter zu stellen. In Anbetracht der relevanten und wiederkehrenden Präsenz der Schriften Augustins in der Geschichte der Philosophie ist die Wiederentdeckung seiner Funktion am Ende des 13. Jahrhunderts eine interessante Möglichkeit, die Grundlage einiger Eigenschaften des modernen Denkens neu zu betrachten, die normalerweise auf Augustin zurückgeführt werden. Von Descartes bis Heidegger wurden die augustinischen Werke ständig zitiert; weiterhin findet man zahlreiche Studien über die Rezeption Augustins in der aktuellen Forschung.⁴⁷ Dann kann man den augustinischen Einfluss im Mittelalter nicht nur auf seine Interpretationen beschränken, sondern muss die effektive theoretische Kontinuität seines Denkens in Betracht ziehen. Hierbei kann Dietrich ein atypisches „Bindeglied“ sein. In diesem Falle müsste man ihn als Ausgangspunkt nehmen, um die Rezeption des Denkens Augustins zwischen Spätmittelalter und der Neuzeit systematisch zu rekonstruieren.

⁴⁶ Vgl. dazu A. Colli, Das Denken Augustins bei Dietrich von Freiberg. Der Einfluss der Franziskanerschule, in: Dietrich von Freiberg. Akten der Tagung, Freiberg, im Druck.

⁴⁷ Vgl. dazu K. Pollmann/W. Otten (Hgg.), A Guide to the Historical Reception of Augustine, Oxford, im Druck.