

Dr. Maria Burger
Albertus-Magnus-Institut, Bonn

SELBSTERKENNTNIS DURCH GOTTESERKENNTNIS. *DER IMAGO-DEI-TRAKTAT* DES ALBERTUS MAGNUS

I. KONTEXT DES *IMAGO-DEI*-TRAKTATS

Albertus Magnus kommentierte in den 1240er Jahren an der Universität Paris die Sentenzen des Petrus Lombardus.¹ Das erste Buch beinhaltet die Gottes- und Trinitätslehre. Vorangestellt sind in den ersten Distinktionen epistemologische Fragen allgemein zur Theologie und insbesondere zur Gotteserkenntnis. Albert greift die ihm vorgegebene theologische Systematik auf, entwickelt sie jedoch mit eigenen Fragen deutlich weiter. Es zeichnen sich dabei neue Ansätze ab, die zum Teil erst wesentlich später im Werk des *doctor universalis* ihre vollständige Entfaltung finden. Dies soll an einem Aspekt des Traktates *De imagine* dargelegt werden, nämlich in der Analyse des Ternars *memoria, intelligentia, voluntas*, die ausgehend von Augustinus' *De trinitate* erfolgt.²

Zu Beginn des ersten Buches der Sentenzen bietet der Lombarde Material zur Beantwortung der Frage nach der Gotteserkenntnis: Auf welche Weise ist es dem Menschen möglich, Gott zu erkennen, Gott als seinen Schöpfer und als den dreifaltigen Gott? Die Leitlinie für die Antwort folgt dem Römerbrief (1,20): "Seit Erschaffung der Welt wird nämlich seine [Gottes] unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit". Die Argumentation dieses viel

¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super primum librum Sententiarum. Distinctiones 1–3*, ed. M. Burger, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 29/1), Münster: Aschendorff, 2015. Als Einführung zu Albertus Magnus cf. ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT, *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung*, Münster: Aschendorff, 2011, S. 9–31 und H. MÖHLE, *Albertus Magnus*, (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 7), Münster: Aschendorff, 2015.

² Cf. ALBERT DER GROSSE, *Super primum librum Sententiarum distinctio 3: De imagine. Das Bild Gottes im Menschen*, übersetzt und eingeleitet von M. Burger, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 40), Freiburg: Herder, 2017.

zitierten Verses lautet: Da diese Welt von Gott geschaffen ist, muss sie Zeichen ihres Schöpfers an sich tragen. Aus den Spuren, die Gott in seine Schöpfung eingepägt hat, soll es im Rückschluss möglich sein, etwas über den Schöpfer zu erfahren.³ Albertus Magnus bestätigt diese Sichtweise und erläutert hieran anknüpfend zunächst die Möglichkeiten einer philosophischen Gotteserkenntnis, durch die nämlich Gott mit der natürlichen Vernunft als einzelnes, einfaches, nicht-zusammengesetztes Wesen erkannt werden kann, als erste und unveränderbare Ursache, die selbst keine Ursache hat. Es ist möglich, ihn als ewig, allmächtig, weise und gut wahrzunehmen. Eine solche natürliche Gotteserkenntnis unabhängig von der biblischen Offenbarung hat in der theologischen Tradition ihren festen Platz. Sie ist eine wichtige Voraussetzung, die allerdings ihre Grenze hat; denn auf diesem Wege wird nicht der trinitarische Gott erkannt.⁴

Augustinus hat in seinem Werk *De trinitate* dieses Problem ausführlich diskutiert.⁵ Seine Texte sind die wichtigste Autorität in den Sentenzen des Petrus Lombardus.⁶ Augustinus durchmisst verschiedene Zugänge, Spuren Gottes in der Schöpfung aufzufinden. Dabei erweist sich die vernunftlose Schöpfung trotz ihres Zeichencharakters letztlich als ungeeignet, die göttliche Dreifaltigkeit angemessen zur Darstellung zu bringen. Augustinus wendet sich dem vernunftbegabten Wesen, dem Menschen zu. Den Anknüpfungspunkt bietet wiederum ein Schriftzitat mit der Aussage, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei: *ad imaginem dei factus* (Gen 1,26–27). Wenn sich auf diese Weise ein in der Schöpfung angelegtes Abbild Gottes im Menschen findet, sollte die Betrachtung dieses Bildes wegweisend für die Gotteserkenntnis sein.

Ganz offenkundig erschließt sich dieses Bild nicht auf den ersten Blick. Für Augustinus ist es in neuplatonischer Tradition eindeutig, dass das Bild Gottes zum einen nur im vernunftbegabten Lebewesen sein kann, und dass es darüber hinaus in dessen höherem, im nicht-körperlichen Teil zu finden ist, nämlich in

³ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *I librum Sententiarum* d. 3 c. 1 n. 6, Ed. Grottaf., S. 70.10–17.

⁴ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 1, Ed. Colon. 29/1, S. 74–77. Auch in den Fragen zum Status der Theologie als Wissenschaft, mit denen Albert seinen Sentenzenkommentar eröffnet, behandelt er bereits diese Differenzierung von philosophischem und theologischem Gottesbegriff. Wenn Gott als Subjekt der Theologie aufgefasst wird, so ist nicht ein abstrakter, rein philosophischer Gottesbegriff gemeint; sondern Gott wird ‚als Alpha und Omega, als Ursprung und Ziel‘ in den Blick genommen. Weil Gott Prinzip ist, können alle Dinge in der Theologie behandelt werden, die in Gott ihren Ursprung haben und Zeichen des Schöpfers an sich tragen. Insofern Gott Ziel ist, werden alle Dinge behandelt, da sie auf ihn hin geordnet sind. Cf. *ibidem*, d. 1 c. 1, S. 12.35–46.

⁵ AUGUSTINUS, *De trinitate libri XV*, ed. W.J. Mountain, Fr. Glorie, (CCSL 50.50A), Turnhout: Brepols, 1968; zur Frage der Gottesbildlichkeit vor allem die Bücher IX bis XI.

⁶ Albertus Magnus folgt der Argumentation des Lombarden, doch es wird mehrfach deutlich, dass er die augustinischen Texte nicht nur aus diesen ausgewählten Zitaten, sondern im Zusammenhang aus eigener Lektüre kennt.

der Geistseele. Es gilt also, den menschlichen Geist, seine *mens*, zu analysieren, um zum Gottesbild zu gelangen.

Schon in der augustinischen Vorlage ist es sehr spannend zu beobachten, wie die Fragestellung sich gleichsam dreht. Galt das Ausgangsinteresse einer adäquaten *Gotteserkenntnis*, so steht nun die Erkenntnis des menschlichen Geistes und schließlich die *Selbsterkenntnis* im Fokus. Augustinus verweist dabei ausdrücklich auf den Imperativ des Delphischen Orakels: "Erkenne dich selbst! (*cognosce teipsum*)".⁷ Ein fundamentales Wissen um sich selbst muss vorausgesetzt werden, wenn das Selbst Ziel des Erkenntnisstrebens wird. Freilich kann die Geistseele des Menschen nicht mit körperlichen Augen gesehen werden, und sie kann auch nicht durch Abstraktion von anderen Dingen erkannt werden; vielmehr ist sie als solche immer schon präsent. Zu einer differenzierten *Selbsterkenntnis* gelangt der Mensch jedoch erst durch Analyse seiner geistigen Vollzüge. Diesen Weg beschreitet Augustinus, wenn er Geist, Kenntnis und Liebe (*mens, notitia, amor*)⁸ sowie Vernunft, Gedächtnis und Willen (*intelligentia, memoria, voluntas*)⁹ als trinitarische Strukturen der Geistseele aufweist. Die *Gotteserkenntnis* leitet auf diese Weise zur *Selbsterkenntnis*.

Die sehr komplexe Argumentation bei Augustinus soll hier nicht analysiert werden.¹⁰ Der Text aus *De trinitate* ist allerdings für Albertus Magnus die Folie, sich mit der Frage nach der Gottesbildlichkeit des Menschen zu beschäftigen.

2. DIE ANALYSE DES TERNARS *MEMORIA, INTELLIGENTIA, VOLUNTAS*

Albert folgt der Darstellung des Lombarden, wenn er zunächst den Ternar *memoria, intelligentia, voluntas* analysiert.¹¹ Er steht dabei vor der Herausforderung, Begriffe und Inhalte, die unterschiedlichen wissenschaftlichen Diskursen angehören, voneinander abzugrenzen und aufeinander zu beziehen. Dieser Aspekt soll im vorliegenden Beitrag erläutert werden.

Als Kenner der aristotelischen Seelenlehre hat Albert das Gedächtnis (*memoria*) als Sinnesvermögen, die Vernunft (*intellectus*) als aufnehmendes Vermögen

⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, X, 5 n. 7 und 9 n. 12, CCSL 50, 320. 325sq.

⁸ Ibidem, IX, 4 n. 4, CCSL 50, 297, 3sq.

⁹ Ibidem, X, 11 n. 18, CCSL 50, 330, 29.

¹⁰ Zu Augustinus cf. R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 22), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 509–519; J. BRACHTENDORF, "Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten", *Gott und sein Bild – Augustins "De Trinitate" im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hrsg. von J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2000, S. 155–170; und vor allem J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, (Paradigmata, 19), Hamburg: Meiner, 2000.

¹¹ Er kehrt damit die bei Augustinus dargelegte Reihenfolge um, bei dem dieser Ternar erst nach *mens, notitia, amor* behandelt wird.

und den Willen (*voluntas*) als Strebevermögen bereits in seiner Anthropologie *De homine* dargelegt.¹² Wenn diese Vermögen nun als Teile der Geistseele als zum Bildcharakter des Menschen gehörend betrachtet werden, haben sie zwar im Anschluss an Augustinus eine ganz andere Funktion; dennoch greift Albert umfassend auf seine naturphilosophischen Darlegungen zurück.¹³

2.1. *memoria*

Zuerst analysiert er den Begriff der *memoria*.¹⁴ Von einer naturphilosophischen Lektüre der Peripatetiker her muss Albert das Gedächtnis als ein Sinnesvermögen verstehen: Die von den äußeren Sinnen kommenden Eindrücke werden von den inneren Sinnen aufgenommen, zusammengeführt und angereichert und können so aufbewahrt werden. Die im Gedächtnis festgehaltenen Bilder (*species*) werden im Akt des Erinnerns wieder auf den ursprünglich wahrgenommenen Gegenstand referenziert. Diese naturphilosophische Lesart bindet das Gedächtnis sowohl an die Sinneswahrnehmung wie auch an die Zeit. Der Akt des Erinnerns ist immer auf einen mit den Sinnen in der Vergangenheit wahrgenommenen Gegenstand bezogen.¹⁵ Albertus Magnus führt bei der Diskussion der *imago dei* neben Aristoteles auch Gregor Nixenus (Nemesius von Emesa) und Johannes Damascenus als Autoritäten für dieses gängige Verständnis von Gedächtnis an. Die Schlussfolgerung aus diesen Argumenten lautet jedoch: „Alle diese Definitionen setzen nämlich voraus, dass das Gedächtnis nicht Teil der vernünftigen Seele ist, sondern der sinnhaften; folglich scheint das Gedächtnis in keiner Weise Teil des Bildes zu sein“.¹⁶ Aus den einleitenden Texten von Augustinus war bereits deutlich geworden, dass das Bild Gottes im Menschen tatsächlich nur in dessen höherem Teil, in der Geistseele, zu finden sei und somit nicht in der sinnhaften. Der zweite Aspekt, nämlich der ausdrückliche Zeitbezug, spricht ebenfalls gegen den Bildcharakter der *memoria*, da Zeit

¹² ALBERTUS MAGNUS, *De homine*. Ed. Colon. 27/2, S. 297–307, 400–442, 488–493. Cf. hierzu H. ANZULEWICZ, „Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus“, *Acta Mediaevalia*, vol. 22 (2009), S. 95–116.

¹³ Auch in *De homine* findet sich ein Kapitel, in dem Albert den Bildcharakter der Vermögen diskutiert, cf. Ed. Colon. 27/2, S. 539–550. Darin gibt es viele Parallelen zu dem hier behandelten Text aus dem Sentenzenkommentar.

¹⁴ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 95.34 – S. 96.9.

¹⁵ Vgl. hierzu die detaillierte Darstellung von Alberts Verständnis der *memoria* auf der Grundlage seines Kommentars zu *De memoria et reminiscencia* bei J. MÜLLER, *Albertus Magnus über Gedächtnis, Erinnern und Wiedererinnerung*, (Lectio Albertina, 17), Münster: Aschendorff, 2017, S. 19–34.

¹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 95.47–50: „Omnes enim istae diffinitiones supponunt memoriam non esse partem rationalis animae sed sensibilis; ergo videtur quod memoria nullo modo sit pars imaginis“.

immer in Zusammenhang mit Materie steht. Alles was nicht von Materie absehen kann, gehört zur sinnhaften Seele und nicht zum vernünftigen, höheren Seelenteil.

In seiner Antwort verwirft Albert nun alle diese naturphilosophischen Darlegungen der *memoria*. Für den Bildcharakter in der Geistseele des Menschen ist ein Begriff von Gedächtnis erforderlich, der sich gleichermaßen auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges bezieht. Wie der Intellekt muss das Gedächtnis tatsächlich von jeder Zeitdifferenz absehen. Alberts Beschreibung der *memoria*, die Teil des Bildes ist, lautet: "Dieses Gedächtnis ist nichts anderes als ein Vermögen der Vernunftseele entsprechend ihrem höheren Teil, das den Habitus des Wahren und Guten bei sich hält, das sie selbst entsprechend ihrer Natur ist, und den Habitus des Wahren und Guten, das Gott ist".¹⁷ Mit Augustinus bestimmt Albert das Gedächtnis hier als ein Vermögen, das in der Seele dauerhaft einen unmittelbaren Zugang zum Wahren und Guten bereithält. Das heißt: Jeder Mensch verfügt über ein grundlegendes Prinzipienwissen sowohl in sittlichen wie in theoretischen Fragen. Er hat im beständigen Bezug darauf eine unmittelbare Kenntnis des Guten und Wahren, das Ursprung alles Guten und Wahren ist. So verstanden bewahrt das Gedächtnis nicht Inhalte, die von außen, über die Sinne, aufgenommen wurden, sondern etwas, das in der Seele immer schon gegenwärtig ist. Anders als im peripatetischen Verständnis geht es hier auch nicht um die Tätigkeit des Erinnerns, sondern um ein dauerhaftes Gegenwärtighalten.

2.2. *intellectus*

In ähnlicher Weise führt Albert den *Intellektbegriff* ausgehend von der Naturphilosophie ein. Es ist auffällig, dass er terminologisch die *intelligentia* bei Augustinus synonym mit *intellectus* verwendet, wenn er sich der Analyse des Intellekt-Begriffs im peripatetischen Verständnis widmet. Bei Aristoteles ist die Intellektlehre ganz darauf ausgerichtet, dass Erkenntnisinhalte von außen aufgenommen werden. Dabei unterscheidet er zwei Intellektformen, eine aktive, bewirkende und eine passive, aufnehmende, die in der Auslegung von *De anima* allgemein als *intellectus agens* und *intellectus possibilis* bezeichnet werden.¹⁸ Über Aristoteles hinausgehend nennt Albert den *intellectus speculativus* sowie

¹⁷Ibidem, S. 96.50–54: "(...) dicendum quod memoria haec nihil aliud est quam potentia animae rationalis secundum superiorem partem tenens apud se habitum veri et boni, quod ipsa est secundum naturam suam, et habitum veri et boni, quod deus est". Er korrigiert sich unmittelbar, um treffender von einer Kenntnis (*notitia*) statt des Habitus zu sprechen. Ibidem, S. 96.55–58: "(...) vel forte, quod verius est secundum Augustinum, tenens apud se notitiam per praesentiam essentiae, et non habitum veri et boni, quod ipsa anima est secundum naturam".

¹⁸Cf. ARISTOTELES, *De anima* III, 5 (430 a 10–25).

den *intellectus adeptus*. Alle diese Intellektformen erweisen sich zunächst als ungeeignet, die Trinität nachzubilden. Der *intellectus agens* ahmt die Tätigkeit des Lichtes in Bezug auf Farbe und die Tätigkeit der Kunst in Bezug auf die Materie nach. Der *intellectus possibilis* verbleibt ganz in der Potentialität. Beim Gottesbild geht es jedoch um permanente aktuelle Kenntnis losgelöst von jeder Materialität. Der *intellectus speculativus* gewinnt seine nachahmende Kraft aus den Erkenntnisbildern und nicht aus sich selbst. Der *intellectus adeptus* schließlich ist ein durch Forschen und Lehre erworbenes Wissen, das nicht die Dreiheit der Personen im einen Wesen nachzuahmen vermag.¹⁹ Bei der Bestimmung des Gottesbildes geht es nicht um eine nach außen gerichtete, über die Sinne aufgenommene Erkenntnis, sondern um den Bezug auf die inneren geistigen Vermögen. Albert verwendet einen formalen Vernunftbegriff, der nicht schlechthin gefasst ist. Vielmehr ist der Intellekt geformt in Bezug auf das Erkennbare, das in der Seele, nämlich in der *memoria*, immer gegenwärtig ist. In dieser Weise ist die Seele sich selbst immer gegenwärtig und auch die Kenntnis Gottes ist, mit Augustinus gesprochen, dem Menschen natürlich eingeschrieben und mithin immer, unabhängig von einer durch die Sinne vermittelten Erkenntnis, gegenwärtig.²⁰

2.3. *voluntas*

Zuletzt wird der dritte Bestandteil des Gottesbildes, nämlich der *Wille*, einer Kritik unterzogen. Dabei dient Anselm von Canterbury als Referenzautor.²¹ Es gibt den Willen als Bewegender der verstehenden und erinnernden Kräfte; und es gibt den Willen, der einen Bezug zum Gewollten herstellt und vorgibt, ob etwas nachzuahmen oder zu fliehen ist.²² Albert greift die letztere Bestimmung auf, fügt jedoch eine Einschränkung an: Der Wille, der als Teil des Gottesbildes verstanden wird, ist inhaltlich auf jenes bezogen, mit dem sich auch Gedächtnis und Vernunft verbinden. Er hat einen Bezug zu genau dem Gewollten, das die Seele ist, und zu jenem, das Gott ist.²³ Von den drei Vermögen wird der Wille von Albert relativ kurz abgehandelt. Der Kontrast in der Argumentation ergibt sich hier nicht zwischen peripatetischem und augustinischem Denken, sondern bleibt binnentheologisch.²⁴

¹⁹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 96.10–29.

²⁰ Ibidem, S. 97.11–21.

²¹ ANSELM VON CANTERBURY, *De libero arbitrio* c. 7, ed. Schmitt, vol. 1, S. 219.1sqq.

²² Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 96.30–41.

²³ Ibidem, S. 97.22–29.

²⁴ Zum Willen bei Albertus Magnus cf. auch H. ANZULEWICZ, „Vermögenspsychologische Grundlagen“ (s. Anm. 12), S. 113–115 und R. SCHÖNBERGER, „Rationale Spontaneität. Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus“, *Albertus Magnus*, hrsg. von W. Senner, (Quellen und

3. DER ZUSAMMENHANG DER DREI VERMÖGEN

Warum legt Albert einen solchen umständlich anmutenden Vergleich vor, wenn doch zu konstatieren ist, dass das aus der Naturphilosophie gewonnene Verständnis der Seelenvermögen für die Erläuterung der von Augustinus aufgeworfenen theologischen Problematik nicht geeignet scheint? — Ein zentrales Anliegen ist es für Albertus Magnus, Wissenschaften methodisch und terminologisch klar zu differenzieren. Bei der Rezeption der aristotelischen Seelenlehre in *De homine* zeigt sich dieses Bestreben bereits sehr deutlich, wenngleich Albert später einräumt, dass er in diesem Werk zum Teil noch den damals gängigen Tendenzen zur Harmonisierung folgte.²⁵ Dass die naturphilosophische Sicht auf die Seele von der theologischen zu unterscheiden ist, unterstreicht Albert auch im Sentenzenkommentar, wenn er sich mit den naturphilosophischen Argumenten auseinandersetzt. — Neben dieser methodischen Abgrenzung gibt es allerdings noch einen weiterführenden Grund, die Elemente der aristotelischen Seelenlehre so ausführlich vorzustellen. Albert wird in der Fortführung des Gedankens insbesondere auf den peripatetischen Intellektbegriff zurückgreifen, um sein Verständnis der Selbsterkenntnis gegenüber der augustianischen Vorlage zu präzisieren. Dabei wird er zugleich an der aristotelischen Erkenntnislehre gewisse Modifizierungen vornehmen. Tatsächlich müssen selbst unter Berücksichtigung der methodischen Eigenheiten der verschiedenen Disziplinen die anthropologischen Voraussetzungen für Erkenntnis einheitlich bestimmt werden. Wenn der Mensch die Möglichkeit der Selbsterkenntnis hat, dann gilt dies nicht nur in der Theologie.

Nach seiner ersten Analyse der Bildelemente hält Albert fest, dass alle drei Vermögen, *memoria*, *intellectus* und *voluntas*, zur Geistseele des Menschen gehören, und zwar zum oberen Teil der *mens*, der zunächst gesondert von jeder operativen Anlage betrachtet werden muss. Mit Augustinus beschreibt Albert die *imago* als einen Zustand vollkommener Selbstreflexion, der ermöglicht ist durch die beständige Gegenwart der Seele selbst und Gottes unter den Bestimmungen des Wahren und Guten. Diese Selbstreflexion hat entsprechend den drei Bildelementen mehrere Aspekte. Dem Gedächtnis kommt das *se nosse* als Gegenwart der *notitia sui et dei* zu. Das *se intelligere* des Intellekts beschreibt darüber hinaus, dass die Seele sich oder Gott in dieser *notitia* betrachtet (*intuitur*) oder sieht (*vidit*). Offensichtlich hat der Wille gegenüber diesen beiden

Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N.F., 10), Berlin: Akademie-Verlag, 2001, S. 221–234.

²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *II Sent.* d. 14 a. 6, Ed. Paris. 27, S. 266b: “Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixè: et ibi secuti sumus dicta quorundam Magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere dicendo quod Angeli deserviunt Deo in motibus coelorum, et quod illi ab eis animae dicuntur”.

Vermögen einen eigenen Status; er hat die Funktion der Zustimmung und wird als Liebe bezeichnet. Dieses Selbstverhältnis kann schließlich noch intensiviert werden, wenn der Geist sich als von anderen unterschieden wahrnimmt (*discernit se*) oder sich selbst zum Gegenstand der Betrachtung macht (*cogitat se*). In diesen Punkten folgt Albert den augustinischen Texten.²⁶

Für Augustinus ist das Gedächtnis der Ort, an dem Gott gegenwärtig ist. Es ist zugleich der Ort, der Erkenntnis überhaupt ermöglicht. Im Hintergrund steht dabei die platonische Wiedererinnerung (*anamnesis*): Nur was die prä-existente Seele einmal wusste, daran kann der Mensch sich erinnern und das kann er wieder wissen. Die Illumination bereitet den Zugang zu solcher Erkenntnis. Bei Augustinus ist das Gedächtnis aber mehr als nur der Ort, der das apriorische Wissen bereit hält. Das Gedächtnis ist vielmehr die Grundlage des Bewusstseins, durch die der Geist über die sinnliche und geistige Welt verfügt. Neben dieser integrativen Funktion kommt dem Gedächtnis darüber hinaus die Selbsterkenntnis, das Selbstbewusstsein zu. Dies ist ein im Gedächtnis immer schon vorhandenes, unmittelbares Wissen um sich selbst. Das grundlegende Wissen um unveränderliche, ewige Wahrheiten löst Augustinus allmählich von der platonischen Präexistenzvorstellung. Stattdessen nimmt er eine *illuminatio* durch die Gegenwart der ewigen Vernunft im menschlichen Geist an, die nachgeordnet dann auch Voraussetzung für das sinnliche Erfahrungswissen ist. Der Weg der Erkenntnis verläuft gleichsam von innen nach außen: Die Gegenwart Gottes im Innern des menschlichen Geistes ermöglicht Erkenntnis, weil jede von außen sinnhaft aufgenommene Erkenntnis mit dem göttlichen Urbild abgeglichen wird. Auf diese Weise kann allerdings auch Gott selbst zum Gegenstand des Erinnerns, Denkens und Wollens werden, weil er immer schon gegenwärtig ist. Und auf diese Weise kann der Geist sich selbst erkennen, weil die Seele sich selbst gegenwärtig ist.²⁷

Albertus Magnus kennt diese Illuminationslehre, denn sie ist gängige theologische Lehre. In seiner Interpretation der augustinischen Vorlagen konfrontiert er sie nun mit der aristotelischen Seelen- und Erkenntnislehre. Bei Aristoteles ist der *intellectus possibilis* als passives Erkenntnisvermögen für eine Erkenntnis auf die Vermittlung durch die Sinne angewiesen. Aus der Sinneserkenntnis werden konkrete Vorstellungsbilder (*phantasmata*) gewonnen, aus denen der *intellectus agens* durch Erleuchtung ein allgemeines Erkenntnisbild (*species intelligibilis*) hervorbringt. Als Ort für dieses Erkenntnisbild führt Albert den

²⁶ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 102.31–55.

²⁷ Cf. C. HORN, *Augustinus*, (Beck'sche schwarze Reihe), München: Beck, 1995, S. 71–80.

intellectus speculativus ein.²⁸ Interessanterweise nennt Albert als vierte Intellektform noch den *intellectus adeptus*, verfolgt diesen Gedanken jedoch inhaltlich nicht weiter.²⁹ Der generelle Einwand gegen alle Intellektformen lautete, dass sie in irgendeiner Weise auf die Vermittlung durch die Sinne angewiesen sind und somit nicht für den Bildcharakter geeignet sind. In seiner Antwort greift Albert diese Aspekte nicht im Einzelnen auf, sondern verweist darauf, dass es in diesem Traktat um eine dem Menschen natürlich eingeschriebene Gotteserkenntnis (*cognitio dei*) gehe, und somit die Einwände, die von der Betrachtung anderer Erkenntnisgehalte ausgehen, nicht relevant seien.³⁰ Albert weist also das Konzept, dass Erkenntnis grundsätzlich von außen über die Sinne vermittelt ist, nicht generell zurück. Es scheint hier jedoch nicht anwendbar.

Die entscheidende Frage bleibt daher, wie eine Erkenntnis möglich sein kann, wenn der Erkenntnisgegenstand bei der Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis nicht über die Sinne vermittelt werden kann. Und wie kann darüber hinaus eine solche Erkenntnis als ein dauerhafter Zustand verstanden werden, wie es Augustinus voraussetzt.

4. PHILOSOPHISCHE ERWEITERUNG DES GEDANKENS

Scheinbar beiläufig referiert Albert in diesem Zusammenhang eine philosophische Lehrmeinung von der Selbsterkenntnis des Intellekts, die er aus Alexanders von Aphrodisias Traktat *De intellectu et intellecto* entlehnt:³¹ Dieser behauptete, dass der Intellekt sich immer sehen (*videre*) bzw. erkennen könne (*intelligere*), und zwar dauerhaft, da er sich in jedem geistig Erkennbaren sehe.³² Wie das

²⁸ Im Sentenzenkommentar nennt Albert den *intellectus speculativus sive formalis* nur kurz; er versteht ihn als *habitus principiorum* (ibidem, S. 96.23). Ausführlich erläutert wurde er in der Anthropologie: vgl. Albertus Magnus, *De homine*, Ed. Colon. 27/2, S. 398.25–27, S. 431–442.

²⁹ Über die Dreiteilung in *De homine* hinaus findet sich hier im Sentenzenkommentar erstmals die vierfache Differenzierung des Intellekts. Sie wird von Albert auch erwähnt in *Super Dion. De div. nom. c. 4*, Ed. Colon. 37/1, S. 133.71–76. Genau diese Einteilung in *intellectus agens*, *intellectus possibilis*, *intellectus speculativus* und *intellectus adeptus* wird er schließlich in seinem Kommentar zu *De anima* vorlegen und erläutern, cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* I. 3 tr. 3 c. 12, Ed. Colon. 7/1, S. 225.6–14. Cf. hierzu und zu Alberts Quellen D.N. HASSE, „Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus“, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 66 (1999), S. 21–77 (besonders 70–74).

³⁰ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent. d. 3 c. 3*, Ed. Colon. 29/1, S. 97.12–21.

³¹ ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, in: G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, (Bibliothèque Thomiste, 7), Kain: Le Saulchoir, 1926, S. 74–82. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent. d. 3 c. 3*, Ed. Colon. 29/1, S. 105.54 – S. 106.11.

³² Damit knüpft er an Aristoteles an, cf. ARISTOTELES, *De anima* III, 4 (430 a 2): „Ipse autem [intellectus] intelligibilis est sicut intelligibilia“.

Licht in jeder Farbe gesehen wird, gelte dies auch für den Intellekt in jedem Erkennbaren. Wenn etwas durch die Tätigkeit des *intellectus agens* ein Erkennbares geworden ist, kann auch der Intellekt selbst als ein *intelligibile* erkannt werden. Da der *intellectus possibilis* als aufnehmendes Vermögen nicht nur auf Einzelnes gerichtet ist, sondern alles, was er empfängt, dann zusammenstellt und unterscheidet, erfasse er den *intellectus agens*, der allem Erkennbaren zugrunde liegt, zugleich mit den anderen *intelligibilia*, allerdings nicht, insofern er als tätiger Intellekt den anderen Erkennbaren zugrunde liege, sondern nur als ein Erkennbares unter anderen. Hieraus nimmt Albert nun eine wichtige Unterscheidung auf: Der *intellectus agens* kann grundsätzlich in zweifacher Weise, nämlich als unterschieden von anderen in seiner eigenen Natur oder als Verwirklichung und Vollendung von allen anderen Erkennbaren, erfasst werden. Diese Formen der Erkennbarkeit, in der eigenen Natur und in anderen Erkennbaren, gelten ebenso für den *intellectus possibilis*. Auch er erkennt sich nach diesem Modell in allen Erkennbaren selbst.

Den Text Alexanders hatte Albert schon in *De homine* im Rahmen der Intellektlehre rezipiert. Auch dort verwies er auf die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des *intellectus possibilis* und referierte ausführlich aus der Schrift *De intellectu*.³³ Er nannte mit Alexander auch den Grund, warum eine solche Selbsterkenntnis dem Wesen nach problematisch wäre. Würde der *intellectus possibilis* sich selbst in seinem Wesen erkennen, so wäre diese Erkenntnis so umfassend, dass er anderes nicht mehr erkennen könnte.³⁴ Auch für den *intellectus agens* lehnte Albert eine solche Selbsterkenntnis *ut intelligibile distinctum* ab, weil dieser sich nicht im Erkennen über sich selbst wendet.³⁵ Anders als bei der Analyse des Erkenntnisvermögens im Kontext der Anthropologie kommt es bei der Frage nach der Selbsterkenntnis bezogen auf die Gottesbildlichkeit aber genau auf diese zweite Form der Erkenntnis an: Der Intellekt müsste als unterschieden von anderem in seiner eigenen Natur erkannt werden, was nicht möglich scheint, wenn er nur als Erkennbares in anderen Erkennbaren erkannt wird.

Nach seiner Darstellung der Theorie Alexanders mit weiteren Referenzen auf Aristoteles wendet sich Albert sofort von diesem Ansatz ab und vermerkt: Diese

³³ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 426.62 – S. 427.15.

³⁴ Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, ed. Théry, S. 75: “Non oportet autem ut apprehensor omnis qui est in effectu secundum naturam sibi propriam sit unum de apprehensis; si enim ita esset, contingeret tunc quod cum apprehenderet ea que sunt extra se, impediret eum forma sibi propria ad ymaginandum illa”. Ibidem, S. 78: “Dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis. (...) quoniam si ita esset quod non intelligeret se, nisi secundum hoc quod est intellectus, tunc nichil aliud intelligit nisi id quod est intellectus; igitur se ipsum tantum intelligeret”.

³⁵ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 422.26–31.

Lösung genüge in keiner Weise, um die Aussage des Augustinus zu stützen, dass nämlich die Vernunft sich selbst wie auch Gedächtnis und Willen in einem jeden Erkennbaren immer erkennt, wie auch das Gedächtnis sich immer seiner selbst sowie der anderen beiden Vermögen erinnert und der Wille sich und die anderen beiden will.³⁶

Warum war dann das ausführliche Referat an dieser Stelle erforderlich? Wie schon bei der Präsentation der naturphilosophischen Lesarten der Seelenvermögen zeigt sich auch hier, dass die Position Alexanders als solche an dieser Stelle zwar nicht geeignet scheint, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Dennoch lässt Albert sich von dieser Interpretation der aristotelischen Erkenntnislehre zunächst dazu anregen, zwei Formen der Selbsterkenntnis des Intellekts zu unterscheiden, nämlich die Erkenntnis dem Wesen nach oder als Erkennbares.

Alexander präsentiert den *intellectus materialis* als eine körperliche Disposition zur Aufnahme von Erkenntnis.³⁷ Dieser bedarf zunächst der Einwirkung des von außen wirkenden *intellectus agens*, um seine eigene Tätigkeit entfalten zu können. Wenn er einen Habitus erworben hat, so dass er aufnehmen und erkennen kann, ist er auf eine weitere Stufe des Intellektseins gelangt.³⁸ Erst wenn er die *intelligibilia* erkennt, kann er durch diese Tätigkeit auch zur Selbsterkenntnis gelangen. Das bedeutet, dass der Intellekt sich nur ausgehend von einer materiellen Erkenntnis, also ausgehend von den Sinnen, erkennen kann. Der *intellectus agens* erkennt sich zwar auch zusammen mit anderen Erkenntnisgehalten, eben als ein *intelligibile* unter anderen. Da er aber immer schon *in effectu* ist und nicht erst dazu wird, scheint seine Selbsterkenntnis vorgängig zur Erkenntnis der sinnenvermittelten *intelligibilia* möglich zu sein. Seine Erkenntnis ist auf die *simplicia* gerichtet.³⁹ Da er selbst in keiner Weise mit

³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 106.12–17.

³⁷ Albert wird ihm später vorwerfen, dass er den aristotelischen *intellectus possibilis* nur als Vorbereitung zur Aufnahme der erkennbaren Gehalte wertet, weil er diesen Intellekt als die Form des Körpers ansieht. Damit würde die Einheit des Intellekts als einer *res perfecta* aufgelöst. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* l.3 tr. 2 c. 4, c. 17, Ed. Colon. 7/1, S. 183.6–13, S. 202.91–100. Dies ist hier jedoch nicht Alberts Fragestellung.

³⁸ Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, ed. Théry, S. 76: “Et hic intellectus est intellectus materialis postquam fit ei habitus et acquirit ut agat et intelligat, quod non est nisi in hiis qui jam perfecti sunt et fiunt sic quod jam intelligunt. Hic est intellectus secundus”. Sharples verweist darauf, dass diese Deutung ein Spezifikum des Traktates *De intellectu et intellecto* ist. Das Erfassen des aktiven Intellekts ermöglicht die Ausbildung des Habitus, der weiterhin Grundlage der abstrahierenden Erkenntnistätigkeit ist. In *De anima* ist es die abstrahierende Tätigkeit, die den Habitus erwirbt. Cf. R.W. SHARPLES, “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von H. Temporini, W. Haase, Berlin: De Gruyter, 1987, S. 1176–1243 (besonders S. 1213).

³⁹ Der *intellectus agens* erkennt sich als Intellekt, insofern er auf das gerichtet ist, was *simplex* ist, und das ist er selbst; cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, ed. Théry, S. 78:

Materie vermischt ist, ist er als *simplex* vorzugsweise erkennbar. Da ihm auch keine Potentialität zukommt, ist diese Erkenntnis zugleich dauerhaft. Hier gibt es für Albertus Magnus Anknüpfungspunkte. Anders als Alexander versteht er jedoch den *intellectus agens* als ein Vermögen, das zur intellektuellen Ausstattung des Menschen gehört. Damit kommt ihm in der Selbsterkenntnis eine andere Rolle zu.

5. INTUITION ALS VORAUSSETZUNG WEITERER ERKENNTNIS

Die Tätigkeit des Intellekts, das *intelligere* beschreibt Albert als eine intuitive Schau (*se intueri*).⁴⁰ In dieser Schau erkennt der Intellekt sich selbst in dem Licht, das er selber ausstrahlt. In einer solchen einfachen Anschauung ist keine Referenz auf andere erkennbare Gehalte gegeben. Albert insistiert mit Augustinus darauf, dass eine Selbsterkenntnis des Intellekts nur als eine unmittelbare intuitive Erkenntnis verstanden werden kann. Jede weitere intellektuelle Tätigkeit, in der der Geist sich als getrennt von anderen wahrnimmt und sich in Bezug zu anderem setzt, ist davon zu unterscheiden.⁴¹

Albert geht daher zunächst von Augustinus aus: Dem Menschen ist eine Kenntnis des *verum* und *bonum*, das Gott ist, und des *verum* und *bonum*, das die Seele ist, habituell eingeschrieben; d.h. es gibt in der *memoria* eine Kenntnis, die jederzeit Gegenstand eines Erkenntnisaktes werden kann. Für Augustinus ist eine solche aktuelle Erkenntnis jedoch nur durch die Gegenwart des göttlichen Lichtes selbst möglich — also durch Illumination. Hier schlägt Albert ausgehend von den Peripatetikern einen anderen Weg ein. Für ihn liegt der entscheidende Punkt darin, *dass* etwas als erkennbar präsent ist. Diese Gegenwart kann zum einen erreicht werden, wenn etwas von außen durch die Sinneserkenntnis vermittelt aufgenommen und als Vorstellungsbild dargeboten wird, wie Aristoteles es voraussetzt. Von Augustinus übernimmt Albert hier lediglich die Vorstellung, dass für die *Selbsterkenntnis* die bloße habituelle Gegenwart hinreichend ist, ohne dass etwas erst *aufgenommen* werden müsste. Dem Gedächtnis, im augustininischen Verständnis, kommt es zu, die eingeschriebene Kenntnis (*inserta notitia*) des *verum* und *bonum* habituell bereit zu halten, auf

“Et quia ipse semper est intelligens in effectu, tunc ipse est semper tantummodo intelligentia. Igitur ipse semper intelligit se ipsum, sed nec intelligit se ipsum solummodo, nisi quia est intelligentia simpliciter, et ideo non intelligit nisi rem simplicem, nec est aliquid aliud intelligibile simpliciter (...) igitur non intelligit ipsa, nisi suam essentiam tantum”.

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 549.63: “Intelligere autem idem est quod intueri”.

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 106.12–40.

die Intellekt und Wille unmittelbar bezogen sind.⁴² Dem Intellekt kommt die Schau zu. Hier wendet Albert die aristotelische Erkenntnislehre auf das augustinische Modell des inneren Menschen an. Was auch immer gegenwärtig ist, kann vom *intellectus agens* erleuchtet werden. Nicht eine göttliche Illumination ist hierbei erforderlich, aber das natürliche Erkenntnisvermögen bedarf im Falle der Erkenntnis des *verum* und *bonum* der Hinneigung auf das Erkenntnisobjekt mit Hilfe des göttlichen Lichtes. Für die Beständigkeit einer solchen Erkenntnis beruft Albert sich auf Aristoteles; denn in *De anima* heißt es: „Die Vernunft ist nicht bald tätig, bald nicht tätig.“⁴³ Der *intellectus agens* erkennt aktuell immer, weil dies sein Sein ist. Schon in *De homine* erläutert Albert: Wenn im *intellectus possibilis* nur das Licht des *intellectus agens* ist, dann besteht eine gegenüber einer *species intelligibilis* ununterschiedene Tätigkeit; so verbleibt der *intellectus agens* in beständiger Selbstbetrachtung.⁴⁴

Für unsere Frage bedeutet das: Die Voraussetzung, nämlich die unmittelbare und beständige Gegenwart des *verum* und *bonum*, ist durch die *memoria* gegeben. Sie ermöglicht der Vernunft einen unmittelbaren und beständigen Akt der Erkenntnis. Unmittelbar bedeutet hier, dass nicht erst eine *species intelligibilis* erzeugt werden muss. In dieser unmittelbaren Weise kann Gott als *verum* und *bonum* geschaut werden, und ebenso ist der Mensch sich seiner selbst bewusst, weil er ein intuitives Wissen um sich selbst hat. Dieses Wissen ist eine habituelle Ausstattung, die dem Menschen in seiner Natur mit der Schöpfung gegeben ist. Erst in einem zweiten Schritt wendet sich das Erkennen den einzelnen Akten der Seele zu. Der Mensch erkennt, dass die Seele sich denkend und wollend Gegenständen zuwendet und sich von diesen unterscheidet (*discernit se*). Auf diese Weise kann eine differenziertere Form der Selbsterkenntnis gewonnen werden. Sie ist aber sekundär gegenüber dem primären, unmittelbaren Wissen um das Wahre und Gute. Ein intuitives Selbst-Wissen, das *se nosse*, ist Voraussetzung für diskursives Selbst-Denken, das *se cogitare*. Diese Kenntnis ist vor und unabhängig von der Sinneserkenntnis vorhanden.

⁴² ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 549.52–62: „(...) dicimus quod memoriae est retinere naturaliter insertam cognitionem veri et boni, quod deus est; intelligentiae est intueri. (...) quod nosse secundum quod est actus memoriae, idem est quod notitiam rei tenere per has duas intentiones quae sunt verum et bonum, ex quarum altera informatur intelligentia, et ex reliqua voluntas“.

⁴³ ARISTOTELES, *De anima* III, 5 (430 a 22): „Sed non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit“. Vgl. hierzu ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 420.4–7.

⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 421.60–65: „Similiter quando solum lumen agentis est in possibili, tunc possibilis est in actu indistincto secundum aliquam speciem intelligibilis, et intellectus agens intelligit se ut talem actum semper“.

6. AUSBLICK AUF DIE WEITERE ENTWICKLUNG DER ERKENNTNISLEHRE

Im *Imago-Dei*-Traktat seines Sentenzenkommentars hat Albertus Magnus in der Konfrontation der augustinischen mit der peripatetischen Erkenntnislehre erste Modifikationen am augustinischen Verständnis vorgenommen. Wenn gleich er hier noch deutliche Zugeständnisse an die augustinische Vorlage macht, deuten sich weitere Lehrentwicklungen bereits an.

Zum einen wird im Sentenzenkommentar erstmals auch die vierte Form des Intellekts, der *intellectus adeptus*, angeführt. In der Analyse der Seelenvermögen erwähnt Albert ihn nur knapp. Er beschreibt ihn als ein durch Auffinden und Lehre erworbenes Vermögen, das ihm an dieser Stelle ungeeignet scheint, die Besonderheit des Gottesbildes zu repräsentieren.⁴⁵ Obwohl der *intellectus adeptus* im Traktat des Alexander von Aphrodisias genannt ist, erwähnt ihn Albert in seinem Exkurs zu *De intellectu et intellecto* nicht. In seinem späteren Werk wird Albert diesem Intellekt jedoch große Aufmerksamkeit schenken.⁴⁶ Er ist jene Vollendungsgestalt menschlicher Erkenntnis, die sich schließlich unabhängig von der vorausgehenden abstraktiven Erkenntnis machen kann und die Möglichkeit unmittelbarer Wesensschau rein geistiger Gehalte eröffnet.⁴⁷ Darin eingeschlossen ist die Selbsterkenntnis.⁴⁸

Im Sentenzenkommentar folgt Albert der Vorstellung, dass es eine Kenntnis gibt, die vorgängig und somit unabhängig von der Sinneserfahrung habituell angelegt ist. Das Gedächtnis wird als ein Vermögen der Geistseele interpretiert, dem diese Kenntnis natürlich eingeschrieben ist und auf das sich Intellekt und Wille beziehen. Zugleich modifiziert er aber die augustinische Illuminationslehre hier schon deutlich, indem er dem *intellectus agens* die entscheidende Tätigkeit zuweist.⁴⁹ In seinem Kommentar zur *Mystica theologia* des Dionysius

⁴⁵ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 96.10–29.

⁴⁶ Für die endgültige Ausarbeitung seiner Intellektlehre wird der Traktat *De intellectu et intelligibili* des Alfarabi ihm entscheidende Impulse geben. Diesen Text lernte Albert aber offenkundig erst während der Abfassung seines späten Traktates *De intellectu et intelligibili* kennen.

⁴⁷ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* l. 3 tr. 3 c. 11, Ed. Colon. 7/1, S. 222.80–87: “Mirabilis autem et optimus est iste status intellectus sic adepti; per eum enim homo fit similis quodammodo deo, eo quod potest sic operari divina et largiri sibi et aliis intellectus divinos et accipere omnia intellecta quodammodo. Haec igitur dicta sunt ad praesens de solutione istius quaestionis. Aristoteles autem distulit eam usque ad X Ethicae suae ad solvendum”.

⁴⁸ Cf. hierzu J. MÜLLER, “Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkomentaren des Albertus Magnus”, *Via Alberti*, hrsg. von L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff, 2009, S. 295–322 (besonders S. 306–308).

⁴⁹ Zur fortschreitenden Ablösung vom augustinischen Illuminationsverständnis im Frühwerk Alberts cf. B. BLANKENHORN, “How the Early Albertus Magnus Transformed Augustinian Interiority”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 58 (2011), S. 351–386.

Areopagita weist Albert schließlich die augustinische Vorstellung, dass die wesenhafte Gegenwart Gottes in der Seele die edelste Form der Erkenntnis ermöglichte, zurück. Es reiche nicht aus, dass etwas im *intellectus possibilis* sei, um erkannt zu werden. Vielmehr muss es Gestalt in ihm annehmen, um so zu einem wirklich Erkannten zu werden.⁵⁰ Diese Einformung des *intellectus possibilis* hatte Albert zwar schon im Sentenzenkommentar vorausgesetzt, sie war allerdings klar durch die Relation zum Gedächtnis und die dort eingeschriebenen Inhalte bestimmt.⁵¹ Unter Verzicht auf diese Rolle der *memoria* ist auf diesem Wege eine Gotteserkenntnis nicht mehr möglich. "In Gott versagen alle uns natürlichen Erkenntnisarten, durch die wir Wissen erwerben. Er ist weder durch sich bekannt, wie die Erkenntnisprinzipien, noch ist sein 'warum' bekannt, weil er keine Ursache hat, noch kann sein 'dass er ist' erkannt werden, weil er keine ihm angemessene Wirkung hat".⁵² Bei der mystischen Gottesschau geht es eindeutig nicht mehr um ein habituelles Gegenwärtighalten in der *memoria*. Stattdessen führt Albert mit seiner Theophanielehre ein anderes Modell von *illuminatio* ein, bei dem Gott das natürliche Erkenntnisvermögen erweitert zur Aufnahme von Erkenntnisinhalten, die nicht über die Sinne vermittelt sind.⁵³ Gott ist als *lux* in der Seele gegenwärtig, wie Albert in seinem Kommentar zu *De divinis nominibus* sagt.⁵⁴

Interessanterweise verweist Albert im Anschluss an seine Kritik an Augustinus, und ebenso in dem zitierten Text aus *De divinis nominibus*, auf Aristoteles, und zwar genau auf jenen Passus aus *De anima*, der den Ausführungen des Alexander von Aphrodisias zugrunde liegt: "Der Intellekt erkennt sich wie auch anderes".⁵⁵ Hier wird wiederum im Kontext der Gotteserkenntnis das Thema der Selbsterkenntnis mit aufgegriffen. Auch der Intellekt erkennt sich selbst nicht durch die bloße wesenhafte Gegenwart in der Seele, sondern *sub specie cuiuslibet intelligibilis*. Er gewinnt seinen Erkenntnisgehalt nicht erst durch eine Abstraktion, wie es bei den materiellen Erkenntnisgegenständen der Fall ist,

⁵⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De myst. theol.* c. 2, Ed. Colon. 37/2, S. 466.52–58.87 – S. 467.11.

⁵¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 97.12–21.

⁵² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De myst. theol.* c. 2, Ed. Colon. 37/2, S. 466.59–63: "Dicendum, quod in deo vacant omnes modi cognoscendi naturales nobis, quibus scientias acquirimus; neque per se notus est sicut principia, neque 'propter quid', quia non habet causam, neque 'quia', quia non habet effectum proportionatum".

⁵³ *Ibidem*, S. 466.63–66: "Sed mens nostra suscipit quoddam lumen divinum, quod est supra naturam suam, quod elevat eam super omnes modos visionis naturales". Cf. hierzu ausführlicher M. BURGER, "Einleitung", *Albertus Magnus, Super Dionysii Mysticam Theologiam. Über die Mystische Theologie des Dionysius*, hrsg. von M. Burger, (Fontes Christiani, 59), Freiburg: Herder, 2014, S. 45sq.

⁵⁴ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De div. nom.* c. 7, Ed. Colon. 37/1, S. 356.67–73.

⁵⁵ ARISTOTELES, *De anima* III, 4 (430 a 2): "Ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia".

dennoch kommt auch ihm ein *intelligibile esse* nur zu, insofern er seine *intentio* erfasst.⁵⁶

Albert wird somit wesentliche Aspekte der von Alexander von Aphrodisias vorgelegten Theorie, die er scheinbar ganz unvermittelt im Sentenzenkommentar referiert, in seiner weiteren Auseinandersetzung mit der Gottes- und Selbsterkenntnis aufgreifen.

Bei der Bewertung des hier analysierten Textes aus Alberts Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus bleibt allerdings zu beachten, dass er in einem klar vorgegebenen Kontext steht. Es geht um die theologische Frage nach der Gottesbildlichkeit des Menschen. Basis für die Auseinandersetzung mit diesem Thema ist das von Augustinus in *De trinitate* vorgelegte Verständnis des menschlichen Geistes und der daraus resultierenden Möglichkeiten der Gottes- und Selbsterkenntnis. Diese Textgrundlage ist durch die Sentenzen vorgegeben. Wenn Albertus Magnus an dieser Stelle ausführlich die damit zusammenhängenden Fragen nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen diskutiert, so darf nicht erwartet werden, hier bereits einen vollständigen Entwurf seiner künftigen Ausführungen zu diesem Thema zu finden. Ernst zu nehmen ist vielmehr zum einen der Kontext einer theologischen Pflichtvorlesung, in der seine hier dargelegten Lösungsvorschläge ihren thematischen Rahmen haben. Zu berücksichtigen ist ferner, dass Albert mit seinen chronologisch sich anschließenden Projekten der Kommentierung sowohl der Werke des Dionysius Areopagita wie auch aller ihm vorliegenden Aristoteles-Werke seine Erkenntnislehre gegenüber dem Frühwerk noch einmal deutlich präzisiert. Dennoch konnte in der Analyse dieses Textstücks gezeigt werden, dass bereits hier wichtige Ansätze für die weitere Entwicklung vorliegen.

7. EPILOG

Altiora te ne quaesieris. (Sir 3,22) Einleitend zu seinem Sentenzenkommentar legt Albertus Magnus den Prolog aus, den Petrus Lombardus seinem Werk vorausschickt beginnend mit den Worten: "In dem Bestreben mit der armen Frau (Mk 12,42–43) etwas aus unserer dürftigen und armseligen Habe in die Schatzkammer des Herrn zu legen wagten wir einen steilen Aufstieg und maßten uns an, ein Werk zu vollbringen, das unsere Kräfte übersteigt".⁵⁷ Albert deutet den steilen Aufstieg als etwas, das zwar hoch, aber nicht unerreichbar ist. Mit

⁵⁶Zur weiteren Interpretation dieses Aristoteles-Zitats cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* 1. 3 tr. 2 c. 17, Ed. Colon. 7/1, S. 203.61–78.

⁵⁷PETRUS LOMBARDUS, *I librum Sententiarum*, prologus, Ed. Grottaf., S. 3.2–4: "Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus".

Augustinus beschreibt er die körperliche, imaginative und intellektuelle Schau als Wege des Aufstiegs.⁵⁸ Mit Aristoteles gliedert er den Gegenstandsbereich dieser hohen Erkenntnis in Naturphilosophie, Mathematik und die göttliche Wissenschaft.⁵⁹ Ein Werk, das über die Kräfte geht, scheint es zu sein, wollte man Kenntnis der göttlichen Dreiheit und Einheit gewinnen. Davor warnt Jesus Sirach: "Was dir zu hoch ist sollst du nicht erforschen, was dir zu schwer ist sollst du nicht untersuchen". (*Altiora te ne quaesieris et fortiora te ne scrutatus fueris.*)⁶⁰ Albert antwortet: "Ich antworte: Es geht über unsere Kräfte; aber da die Vernunft durch den Glauben unterstützt wird, vermag sie das, was sie zuvor nicht vermochte".⁶¹

In diesem kurzen Abschnitt umreißt Albert meisterlich, wie er sich die Kommentierung der Sentenzen vorstellt: Er lässt sich anleiten von Augustinus und zieht gleichwohl Aristoteles heran. Er weiß um die Nicht-Erkennbarkeit der göttlichen Trinität und vertraut gleichwohl den rationalen Fähigkeiten des Menschen.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen

ALBERT DER GROSSE, *Super primum librum Sententiarum distinctio 3: De imagine. Das Bild Gottes im Menschen*, übersetzt und eingeleitet von M. Burger, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 40), Freiburg: Herder, 2017.

ALBERTUS MAGNUS, *Super primum librum Sententiarum. Distinctiones 1–3*, ed. M. Burger, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 29/1), Münster: Aschendorff, 2015.

ALBERTUS MAGNUS, *Super II Sententiarum*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris, 27), Paris: Vivès, 1894.

ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. C. Stroick, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/1), Münster: Aschendorff, 1968.

ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 37/1), Münster: Aschendorff, 1972.

ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epististulas*, ed. P. Simon, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 37/2), Münster: Aschendorff, 1978.

⁵⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* l. 12 c. 6, CSEL 28/1, 387 v.1–4.

⁵⁹ Cf. ARISTOTELES, *Physica* l. 2 c. 7 (198 a 30–31).

⁶⁰ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* Explanatio in Prooemium Auctoris, Ed. Colon. 29/1, S. 4.54 – S. 5.17.

⁶¹ Ibidem, S. 5.18sq.: "Respondeo quod ultra vires nostras est, sed cum ratio fide iuvatur, valet in id in quod ante non valuit".

- ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 27/2), Münster: Aschendorff, 2008.
- ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, in: G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, (Bibliothèque Thomiste, 7), Kain: Le Saulchoir, 1926, S. 74–82.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera omnia*, vol. 1–6, ed. F.S. Schmitt, Romae – Edinburgi, 1938–1961 (Neudruck: Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1968).
- ARISTOTELES, *Aristoteles Graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. Academia Regia Borussica, vol. 1–2, Berlin: Officina Academica, 1831.
- AUGUSTINUS, AURELIUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. I. Zycha, (CSEL 28/1), Pragae – Vindobonae – Lipsiae: Tempsky – Freytag, 1894.
- AUGUSTINUS, AURELIUS, *De trinitate libri XV*, ed. W.J. Mountain, Fr. Glorie, (CCSL 50.50A), Turnhout: Brepols, 1968.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, editio tertia, vol. 1 (Prolegomena, l. 1–2), vol. 2 (l. 3–4), (Spicilegium Bonaventurianum, 4–5), Grottaferrata (Romae): Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971–1981.

Sekundärliteratur

- ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT, *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung*, Münster: Aschendorff, 2011.
- ANZULEWICZ, H., „Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus“, *Acta Mediaevalia*, vol. 22 (2009), S. 95–116.
- BLANKENHORN, B., „How the Early Albertus Magnus Transformed Augustinian Interiority“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 58 (2011), S. 351–386.
- BRACHTENDORF, J., „Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten“, *Gott und sein Bild – Augustins „De Trinitate“ im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hrsg. von J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2000, S. 155–170.
- BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, (Paradeigmata, 19), Hamburg: Meiner, 2000.
- BURGER, M., „Einleitung“, in: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam. Über die Mystische Theologie des Dionysius*, hrsg. von M. Burger, (Fontes Christiani, 59), Freiburg: Herder, 2014, S. 7–63.
- HASSE, D.N., „Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus“, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 66 (1999), S. 21–77.
- HORN, C., *Augustinus*, (Beck'sche schwarze Reihe), München: Beck, 1995.
- KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 22), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

- MÖHLE, H., *Albertus Magnus*, (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 7), Münster: Aschendorff, 2015.
- MÜLLER, J., “*Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkommentaren des Albertus Magnus*”, *Via Alberti*, hrsg. von L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff, 2009, S. 295–322.
- MÜLLER, J., *Albertus Magnus über Gedächtnis, Erinnern und Wiedererinnerung*, (Lectio Albertina, 17), Münster: Aschendorff, 2017.
- SCHÖNBERGER, R., “*Rationale Spontaneität. Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus*”, *Albertus Magnus*, hrsg. von W. Senner, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N.F., 10), Berlin: Akademie-Verlag, 2001, S. 221–234.
- SHARPLES, R.W., “*Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von H. Temporini, W. Haase, Berlin: De Gruyter, 1987, S. 1176–1243.

SELF-KNOWLEDGE BY COGNITION OF GOD.
THE TREATISE OF THE IMAGO DEI
IN ALBERT THE GREAT

S U M M A R Y

In his Sentences Commentary, Albert the Great explains the *Imago Dei* in reference to Augustin's *De trinitate*. Memory, intellect, and will are the essential parts of the soul analyzed in this treatise. While researching the cognition of God, the focus switches to an examination of the possibility of human self-knowledge. Albert compares the powers of the soul to Aristotelian natural philosophy, as portrayed in his anthropological work *De homine*. Although there is an obvious contradiction between the two sciences, theology and natural philosophy, Albert succeeded in coloring Augustinian thought with peripatetic terms. First, he describes the powers in a rather Augustinian view: The memory holds an innate habit of the true and the good that is the soul, and the true and the good that is God. Thus the intellect by intuition is conscious of the soul and of God in a constant relation. The will has to focus on these objects presented by memory and intellect. But then Albert gradually applies the Aristotelian *intellectus agens* to the Augustinian *intelligentia*. A short digression to the Alexander's

of Aphrodisias treatise *De intellectu et intelligto* emerges as the first sign of the further development of Albert's view. In his later work, he prefers a self-knowledge of the intellect by the way of understanding all other intelligibles.

KEYWORDS: Albert the Great, Augustin, Aristotle, Intellect, Memory, Self-Knowledge, Soul, Trinity, Will

SCHLÜSSELWÖRTER: Albertus Magnus, Augustinus, Aristoteles, Erkenntnislehre, Gedächtnis, Gottesbild, Intellekt, Seele, Selbsterkenntnis, Trinitätslehre, Wille