

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: M.C. Pacheco / J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Burger, Maria

Albertus Magnus: Möglichkeiten theologischer Gotteserkenntnis

in: M.C. Pacheco / J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, pp. 1335–1347

Turnhout: Brepols Publishers 2006 (Rencontres de Philosophie Médiévale 11/3)

URL: <https://doi.org/10.1484/M.RPM-EB.3.2950>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brepols Publishers: <https://www.brepols.net/open-access/self-archiving-policy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in: M.C. Pacheco / J.F. Meirinhos (Hg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Burger, Maria

Albertus Magnus: Möglichkeiten theologischer Gotteserkenntnis

in: M.C. Pacheco / J.F. Meirinhos (Hg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, S. 1335–1347

Turnhout: Brepols Publishers 2006 (Rencontres de Philosophie Médiévale 11/3)

URL: <https://doi.org/10.1484/M.RPM-EB.3.2950>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brepols Publishers publiziert:

<https://www.brepols.net/open-access/self-archiving-policy>

Ihr IxTheo-Team

Albertus Magnus: Möglichkeiten theologischer Gotteserkenntnis

Maria Burger (Albertus-Magnus-Institut, Bonn)

«Divina caligo est inaccessibleis lumen.» Mit diesen Worten beginnt der Brief des Dionysius Areopagita an den Diakon Dorotheus – mit diesen Worten beginnt Alberts Kommentar zu diesem Brief. Das Paradox von Erkennen und Nicht-Erkennen des Göttlichen ist hier in mystische Terminologie gefaßt in Anlehnung an biblischen Sprachgebrauch: Mose tritt ein in die dunkle Wolke der Anwesenheit Gottes, um zu erkennen ... (Ex 20,21). Das Paradox liegt zunächst in der unüberbrückbar scheinenden Diskrepanz zwischen der Helle des göttlichen Lichtes und der Sehfähigkeit des geschaffenen Intellekts begründet, dessen diskursives Forschen nie die Unendlichkeit des göttlichen Lichtes durchmessen kann. Ist es dem geschaffenen Intellekt dann aber überhaupt möglich an das göttliche Licht heranzureichen?

Albert differenziert sorgfältig zwischen verschiedenen Erkenntnisweisen: «Concedimus, quod intellectus creatus non potest perfecte attingere ad deum, ita ut nihil de cognitione ipsius maneat extra eum, sed sub quadam confusione iungitur ei quasi excedenti, eo quod non potest de ipso accipi *quid*, quia non habet terminationem, neque *propter quid*, quia non habet causam, neque *quia* determinatum, quia non habet causam remotam nec effectum proportionatum; et ideo nec in via nec in patria videtur de ipso nisi *quia* confusum, quamvis ipse deus videatur clarius vel minus clare secundum diversos modos visionis et videntium»¹. In ähnlicher Weise greift Albert dies in seinem Kommentar zu *De divinis nominibus* auf, wo es heißt, daß das ‚*quia est*‘ confuse erkannt werden kann, nicht aber das ‚*quid est*‘². In *De mystica theologia* wird diese Form der Gotteserkenntnis als *non-videre* bezeichnet³. Albert bleibt hier überraschend nahe am dionysischen Vorbild, wenn er die Möglichkeit einer Erkenntnis des göttlichen Wesens vorsichtig zurückweist.

Leicht anders fällt der Akzent in *De IV coaequaevis*, im Traktat *De resurrectione*, in der *Quaestio de visione dei in patria* und im Sentenzenkommentar aus⁴, Texte, die alle noch vor den Dionysius-Kommentaren entstanden sind. Sie stehen aber in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Lehrverurteilung an der Universität Paris aus dem Jahre 1241, die sich gegen die östliche, apophatische Auffassung der Gotteserkenntnis wendete: «*primus [error], quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*»⁵. Albert kommt nicht umhin, kritisch zu dieser These Stellung zu nehmen⁶. Albert ist zu dieser Zeit mit den Schriften des Dionysius Areopagita bereits gut vertraut und greift dessen Lehre interpretierend auf. Die Grundfrage lautet: Wird Gott seinem Wesen nach – *per essentiam*,

facie ad faciem – erkannt, oder gibt es Gotteserkenntnis nur vermittelt durch Bilder, Gleichnisse – *per speciem*? Und wenn eine Wesenserkenntnis Gottes möglich sein soll, wie läßt sich dann ein Verständnis der dionysischen *theophania* bewahren, das die Gotteserkenntnis nicht auf die Vermittlung durch Symbole reduziert?

Als Gewährsleute dafür, daß Gottes Wesen nicht geschaut werden könne, werden traditionell Johannes Chrysostomus, Dionysius Areopagita und Johannes Damascenus angeführt. In der Auslegung zu Joh. 1,18: «Deum nemo vidit umquam.» finden sich bei Johannes Chrysostomus⁷ mehrere Stellen, die zu belegen scheinen, daß eine Wesenserkenntnis des Göttlichen dem Geschaffenen unmöglich ist. Zum einen vermag Geschaffenes Ungeschaffenes nicht zu erfassen; zum anderen kann das einfache göttliche Wesen nur von allen in einheitlicher Weise erfaßt werden. – Von Dionysius werden Zitate aus dem eingangs zitierten V. Brief sowie aus *De caelesti hierarchia* angeführt, aus denen hervorgeht, daß Gott nur in Theophanien geschaut wird. Am eindrücklichsten ist schließlich ein Zitat aus dem I. Brief des Dionysius an den Mönch Gaius: «Qui dicit se vidisse deum, si cognovit, quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt sub ipso»⁸. In der *Quaestio de visione Dei in patria* legt Albert darüber hinaus in mehreren Argumenten dar, wie sich im göttlichen Wesen Unendlichkeit darstellt: es gehört alles dazu, was vom göttlichen Wesen ausgeht, und das, in das das göttliche Wesen einströmt. Würde es von einem endlichen Intellekt erfaßt, so würde es durch diesen begrenzt. Ein weiteres Argument stützt sich darauf, daß Erkenntnis immer von den Sinnen ausgeht und mittels Abstraktion erfolgt. – Vergleichsweise dezent wird von Albert dagegen die der Intention der Lehrverurteilung von 1241 entsprechende Augustinische Position vorgetragen, daß Gott in der ewigen Seligkeit von Angesicht zu Angesicht geschaut wird ohne Vermittelndes.

Sehr kurz und prägnant fällt Alberts Antwort zu dieser Problemstellung im Sentenzenkommentar aus: «Ad hoc sine praeiudicio dicimus affirmantes quidem certissime quod divina quidem substantia videtur a beatis omnibus; qualiter autem videtur, sine praeiudicio dicimus sic quod videtur immediate per coniunctionem, ita quod deus offert se nostro intellectui per substantiam suam sicut sibi ipsi»⁹. Auch wenn klar ist, daß es bei dieser Wesensschau um die Schau der Seligen in der ewigen Herrlichkeit geht, oder auch um die Schau der Engel, nicht aber um Gotteserkenntnis *in statu viae*, so scheint Albert hier gegen die später in den Dionysius-Kommentaren vertretene Position konform mit der Lehrverurteilung zu gehen, wenn auch *sine praeiudicio*¹⁰. Daher ist noch einmal genauer zu fragen, was diese Wesensschau denn nun bedeutet. Etwas anderes ist es nämlich, Gott

zu sehen, wie er ist (*ut est*) – was sich auf das Sein bzw. das Wesen bezieht, und zu sehen, was Gott ist (*quid est deus*), wofür die Erkenntnis einer Definition erforderlich wäre. In letzterer Weise aber kann Gott nicht erfaßt werden, da der geschaffene Intellekt Gott nicht in definierende Grenzen fassen kann. So rührt der Intellekt an Gottes Wesen, erfaßt dieses aber nicht, wie Albert in *De resurrectione* formuliert: «atingimus, sed nequaquam comprehendimus»¹¹. Vergleichen wir diese Texte mit einer Passage aus dem Kommentar zu *De divinis nominibus*, die fast die gleichen Argumente anführt, so fällt wiederum auf, daß die Sicherheit einer Wesenserkenntnis hier nicht mehr behauptet wird. Selbst den Seligen ist nur die Erkenntnis der Substanz Gottes ‚quia est‘ möglich, kein geschaffener Intellekt vermag aber das ‚quid‘ zu sehen¹².

Um diesen Zwiespalt zu überwinden, versucht Albert schon in den frühen Texten dem dionysischen *theophania*-Begriff gerecht zu werden¹³, indem er das Problem des *medium* bei der Erkenntnis diskutiert. In der körperlichen wie in der geistigen Schau gibt es ein Medium, das von seiten des Gesehenen ausgeht, und eines, das auf seiten des Sehenden besteht. Bei der intellektuellen Schau ist das Medium von seiten der gesehenen Sache die im *intellectus possibilis* empfangene *species*, durch die die genau bestimmte Erkenntnis gewonnen wird. Durch den *intellectus agens* auf seiten des Erkennenden wird die potentiell erkennbare *species* aktuell erkannt. Um die Erkenntnis dessen zu ermöglichen, was über die natürliche Erkenntniskraft hinausgeht, wird der erkennenden Seele das *lumen fidei* eingegeben, mit dessen Hilfe sie das göttliche Wesen durch den Spiegel der geschaffenen Abbilder zu sehen vermag. Das göttliche Wesen aber ohne ein Medium sehen zu können, ermöglicht erst das *lumen gloriae*. Genau dieses Licht identifiziert Albert mit der *theophania* bei Dionysius¹⁴. *In via* bedarf es also des stärkenden Lichtes, um in Gleichnissen zu sehen. *In patria* aber ermöglicht die Theophanie die unmittelbare Schau *facie ad faciem* ohne Symbole¹⁵.

Wenden wir uns noch einmal ausdrücklich der Bedeutung von Theophanie zu. «Dicimus, quod theophania est ostensio alicuius cognitionis de Deo per illuminationem a Deo venientem» definiert Albert in *De IV coaequaevis*¹⁶. Diese Erkenntnis kann aber in zwei Formen unterschieden werden: in eine symbolische Erkenntnis und eine solche von Angesicht zu Angesicht, also dem Wesen nach. Die symbolische Erkenntnis ist dem Menschen angemessen, dem es eigen ist, in der Gotteserkenntnis durch aus dem Geschöpflichen gewonnene Symbole und Gleichnisse voranzuschreiten. Im Kommentar zu *De caelesti hierarchia* unterscheidet Albert vier Formen von *theophania*, von denen die letzteren der Einteilung aus *De IV coaequaevis* entsprechen¹⁷: In göttlichem Licht, das nicht Gott

ist, wird das Erkenntnisobjekt, nämlich Gott gesehen; nicht *in* einem Medium (wie die Sache in ihrem Abbild), sondern unter dem stärkenden Einfluß des Lichtes (*sub lumine confortante*) sieht der Intellekt unmittelbar Gott. In der vierten Form ist Gott selbst das Licht, er ist als Licht in jedem Seligen, der so seiner teilhaftig wird; so ist Gott Licht und Erkenntnisgegenstand¹⁸. Diese Differenzierung findet ihre Entsprechung in der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade. In beiden Fällen wird nicht *in* der Theophanie geschaut (*in quo*), sondern unter deren stärkendem Einfluß (*sub quo*)¹⁹.

Kehren wir hier noch einmal zur Kommentierung des Dionysius-Briefes zurück, in dem es schließlich auch darum geht, in welcher Weise eine Vervollständigung der Gotteserkenntnis erfolgt. Der Erkenntnisprozeß erreicht seine Vollendung, wenn die *species* genau einer Sache als solcher erkannt ist. Im Fall der Gotteserkenntnis ist Gott zum einen der Erkenntnisgegenstand, der den Erkenntnisprozeß terminiert; zum anderen wirkt er aber vergleichbar dem *intellectus agens*, wenn er das Licht der Erkenntnis bietet. Als solcher ist er das Medium, das zwischen göttlichem Licht und *intellectus possibilis* vermittelt²⁰. Es ist hier also das entgegenkommende göttliche *lumen*, das die Erkenntnis *per speciem* ermöglicht. Alle Seelenvermögen werden schließlich in der Freude der göttlichen Schau vollendet, die höheren unmittelbar, die niederen vermittelt durch die höheren. Als höchste Seelenpotenz gibt Albert die *intelligentia* an; ihr untergeordnet sind *intellectus, ratio, virtutes sensitivae*²¹. Diesen Wortgebrauch von *intelligentia* unterscheidet Albert ausdrücklich von anderen – so kann *intelligentia* auch für den Erkenntnisakt stehen oder die getrennte geistige Natur bezeichnen²². Er kann sich dabei auf eine Darstellung in der pseudo-augustinischen Schrift *De spiritu et anima*²³ – hier fälschlich Richard von St. Viktor zugeschrieben – stützen: Die *intelligentia* ist die Kraft, die das einfache göttliche Licht aufnimmt, in dem alles geschaut wird. So ist es dem Menschen möglich über die verschiedenen Erkenntnisformen aufzusteigen bis zu jener Stufe, die die Erkenntnis Gottes und der getrennten Substanzen ermöglicht²⁴. Eine weitere Referenz für dieses Verständnis finden wir bei Boethius in *De consolatione philosophiae*. Auch er unterscheidet *sensus, imaginatio, ratio* und *intelligentia*. Nur die *intelligentia* vermag die reine Form zu schauen²⁵. Während alle anderen Erkenntnisformen sich gleichsam von unten her aufbauen, ist die *intelligentia* bei Boethius dagegen eine Kraft von oben²⁶, weshalb er sie auch als eine göttliche Form der Erkenntnis bezeichnet²⁷. Zum Gipfel jener höchsten Intelligenz soll der Mensch sich, soweit es ihm möglich ist, empor recken²⁸. Albert greift bei seiner Argumentation gegen die Möglichkeit einer vollkommenen Gotteserkenntnis zu Beginn des Kommentars zum V. Brief des Dionysius auf diese Auffassung des

Boethius zurück. Hier liegt die Betonung vor allem auf dem Aspekt des begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögens (*secundum possibilitatem recipientis*)²⁹.

Philosophisch entfaltet wird diese Auffassung von Albert in seiner Intellektlehre in *De intellectu et intelligibili*. Vor dem Hintergrund der arabischen Tradition wird der spekulative Aufstieg des Menschen über die verschiedenen Stufen des Intellekts dargelegt. Der Intellekt kommt dem Menschen von außen, von der ersten Ursache her zu, und durch den Intellekt wird er zu dieser ersten Ursache zurückgeführt³⁰. Der *intellectus assimilativus* als höchste Stufe ermöglicht dem Menschen eine Angleichung an den göttlichen Intellekt, worin die Vollendung besteht³¹. Interessanterweise verwendet Albert auch an dieser Stelle den aus der Dionysius-Kommentierung vertrauten dreifachen Aufstieg durch *purgatio* und *illuminatio* zur *perfectio*³².

Es bleibt aber zu bedenken, daß diese Gotteserkenntnis durch die *intelligentia* oder den *intellectus assimilativus* die fortschreitende Vervollkommnung der natürlichen Erkenntnisvermögen bis hin zur übernatürlichen Schau beschreiben, die aber noch zu unterscheiden ist von der *visio in patria*. Eine unmittelbare Gottesschau *in via* – vergleichbar der Vollendungsgestalt *in patria* – gibt es nur *in raptu*. Dieser Zustand ist aber insofern von der Gabe der *visio in patria* zu unterscheiden, als er nicht von Dauer ist³³. *Raptus* bedeutet, daß jemand aus dem Zustand, der naturgemäß ist, durch die Kraft einer höheren Natur in einen Zustand erhoben wird, der außerhalb der natürlichen Vermögen liegt. Diese Situation liegt vor, wenn ein Mensch *in via*, wo er normalerweise Gott nur in Zeichen schaut, zu einer unmittelbaren Gottesschau gelangt – was nur unter Gnadeneinwirkung möglich ist³⁴. Gott wird hier seinem Wesen nach gesehen *sicuti est*. Diesen *raptus* gibt es nicht bei der körperlichen und imaginativen Schau, sondern nur bei der intellektuellen. Albert führt wiederum die oben schon benannte Unterscheidung aus *De spiritu et anima* an, in der neben *ratio* und *intellectus* noch die *intelligentia* als Erkenntnisvermögen angenommen wird; und er weist jener *intelligentia* den *raptus* zu³⁵. Darüber hinaus wird diese als *intelligentia affectiva* mit der *voluntas* verbunden³⁶. Alle rationalen Kräfte der Seele werden im *raptus* in die *intelligentia* umgeformt und werden so ihrem Vermögen nach des göttlichen Lichtes teilhaftig³⁷. Das natürliche Vermögen *in via* wird dabei überstiegen. So entspricht die Gotteserkenntnis im *raptus* ganz der der Engel und der Seligen³⁸. Sie bleibt aber eine Spezialform der Gotteserkenntnis³⁹.

Machen wir nun zeitlich einen großen Sprung im Werk Alberts, so finden wir doch die wesentlichen Elemente, die bisher angeführt wurden, wieder, wenn sie in den Traktat *De*

cognitione dei der *Summa de mirabili scientia Dei* eingehen. Die einzelnen Aspekte der Fragestellung werden ausführlich in einzelnen Quästionen abgehandelt, so daß alle wichtigen Punkte noch einmal im Zusammenhang zur Sprache kommen. Differenziert wird nun stärker zwischen den Erkenntnisbedingungen auf seiten der Erkennbarkeit Gottes und jenen auf seiten des erkennenden Intellekts.

Die aus den anderen Texten schon bekannten Argumente werden wieder aufgegriffen. Albert kann mit Dionysius wiederum zugestehen, daß die Gotteserkenntnis in Symbolen eigentlich die dem Menschen in seiner körperlichen Verfaßtheit angemessene ist. Doch läßt sich in dieser Weise nie die unendliche Kluft zwischen Göttlichem und Geschaffenen durchmessen. Dies ermöglicht erst die mystische Erkenntnis der *via eminentiae* in dem klassischen dionysischen Dreischritt: Gott ist *essentia*, Gott ist nicht *essentia*, Gott ist über aller *essentia*⁴⁰. So kann der geschaffene, menschliche Intellekt Gott und das göttliche Wesen intuitiv anrühren (*atingere*), nicht aber erfassen (*comprehendere*). Die gegen eine Gotteserkenntnis angeführten Argumente deutet Albert somit als gegen die *cognitio comprehensionis* gerichtet.

Besonders ausführlich diskutiert Albert die Schau von Angesicht zu Angesicht, ist sie doch das eigentliche Anliegen der Gotteserkenntnis. Albert unterscheidet drei Formen: Allgemein (*communiter*) ausgedrückt bedeutet *facie ad faciem* nichts anderes als die Schau durch *vestigia* oder *imagines*. Im eigentümlichen Sinne dagegen ist Gottes Angesicht gegenwärtig in seinem Gnadenhandeln. Die dritte Form ist die strengste Auffassung: sie besagt die wesenhafte Gegenwart Gottes ohne ein Medium. Es ist dies die Art und Weise, wie ihn die Seligen sehen. Hier aber ist wiederum zu differenzieren zwischen verschiedenen Formen des Mediums. Es ist bei der Gotteserkenntnis kein Medium anzunehmen, das trennend zwischen Erkennendem und Erkanntem steht (*medium differens*). Ebenso ist ein Medium im Sinne einer *species intelligibilis* oder *species sensibilis* abzulehnen. Darüber hinaus aber gibt es noch das Medium, das helfend und vervollkommnend zur Erkenntnis hinzutritt, von seiten des Erkannten oder von seiten des Erkennenden. Diese Formen sind schon nicht mehr im strengen Sinne als Medien anzusehen, sondern sie dienen der Verwirklichung und Vollendung der *visio*. In bezug auf das erste Erkennbare ist eine solche Hilfestellung jedoch nicht erforderlich, da es nichts jenseits von diesem gibt, von dem ein solches Medium genommen sein könnte. Von seiten des Sehenden, Erkennenden bedarf es allerdings als Medium der Vollkommenheit seines Erkenntnisvermögens im der Schau angemessenen *habitus*. Es handelt sich hierbei um ein stärkendes

und vervollkommnendes Medium, das keine Distanz zwischen Gesehenem und Sehendem schafft. Wollte man eine Gotteserkenntnis auch ohne diese Form des Mediums annehmen, so wäre sie nur der vom Körper losgelösten Seele möglich. Die Gottesschau im eigentlichen Sinne, vermittelt durch den helfenden *habitus* ist nicht in diesem Leben anzunehmen, sondern in der ewigen Seligkeit⁴¹. – Vergleichen wir diese Ausführungen mit den Texten der Frühwerke, so finden sie in der *Quaestio de visione dei in patria* eine Parallele. Auch hier diskutierte Albert die Frage der *visio per medium*. Das *lumen fidei* wurde hier als das Medium erwiesen, das zur Erkenntnis dessen führt, wozu der Intellekt aus natürlichen Kräften nicht in der Lage ist⁴².

Bei der Diskussion der Voraussetzungen auf seiten des erkennenden Intellekts kommt in der *Summa* systematischer als in den anderen Texten der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis zum Tragen. Mit dem natürlichen Erkenntnisvermögen kann nur konstatiert werden, daß Gott ist. Inhaltlich kann darüber hinaus positiv nur Gottes Unendlichkeit erkannt werden, während privativ weitere Aussagen möglich sind (Gott ist nicht Körper, er ist nicht zeitlich, er ist nicht begrenzt ...) ⁴³. Eine über das natürliche Vermögen hinausgehende Erkenntnis ist nur durch Gnade möglich. Albert unterscheidet also letztlich drei Erkenntnisformen: (1) Die natürliche, aus den geschöpflichen Wirkungen erlangte Erkenntnis, die undeutlich (*confuse*) bleibt; (2) eine deutlichere, aus den Gnadenwirkungen in der Schöpfung erlangte Erkenntnis; (3) und schließlich die unmittelbare Erkenntnis Gottes in seiner Gegenwart in der Seligkeit. Für alle diese Erkenntnisformen lehnt Albert aber die komprehensiv Erkenntnis ab⁴⁴.

Wenngleich also der geschaffene Intellekt darauf angelegt ist, Gott als das höchste Erkennbare zu erkennen, so vermag er dieses Ziel doch nicht allein mit natürlichen Mitteln zu erreichen, sondern er bedarf der entgegenkommenden Hilfe durch Medien oder durch Stärkung der Erkenntniskraft (*lumen fidei*). So bleiben sowohl die philosophische wie auch die theologische Gotteserkenntnis des Menschen, solange er auf Erden weilt, jeweils auf *vestigia* und *imagines* angewiesen. Die vollkommene Schau *facie ad faciem* aber ist – sehen wir von der Ausnahme des *raptus* ab – erst jenseits des irdischen Lebens möglich. Das *lumen gloriae*, von Albert als Theophanie interpretiert, dient hier als Medium in der spezifischen Interpretation als *habitus*.

Räumt Albert der durch das *lumen fidei* erlangten Gotteserkenntnis *in via*, die in der *intelligentia* bzw. im *intellectus assimilativus* ermöglicht wird, einen optimistischen Stellenwert ein, so bleibt er gegenüber dem komprehensiven Erfassen des Wesens Gottes *in*

patria ablehnend⁴⁵. Im ewigen Leben vereint sich aber das göttliche Licht mit dem *intellectus agens* und erfüllt so die ganze Seele. Eine Erkenntnis durch Abstraktion ist somit nicht mehr erforderlich⁴⁶. Ja, mehr noch geht es nicht um geschaute Wahrheit als geistig erkannte, sondern es ist die affektive Wahrheit, die durch den Intellekt wirkt⁴⁷. An dieser Stelle wird deutlich, daß in der theologischen Gotteserkenntnis spekulative und affektive Vollendung immer zusammen gedacht werden⁴⁸, während diese in philosophischer Betrachtung zwei Disziplinen umfassen⁴⁹.

Wenn am Ende des hier behandelten Zeitraums das Thema Gotteserkenntnis wiederum Gegenstand von Lehrverurteilung⁵⁰ ist, so hat sich insbesondere das Feld der Erkenntnislehre durch Rezeption der aristotelischen und arabischen Tradition gegenüber der augustinisch geprägten theologischen Tradition deutlich weiter entwickelt⁵¹. Die Stoßrichtung der Verurteilung ist eine andere als 1241; und wenngleich es Berührungspunkte zwischen den verurteilten Sätzen und der Lehre Alberts geben mag, so scheint die Verurteilung doch nicht ihn im Blick zu haben⁵². Wir können aber festhalten, daß Albert trotz intensiver Auseinandersetzung mit der Intellektlehre im Bereich der theologischen Gotteserkenntnis letztlich der apophatischen Tradition des Dionysius treu bleibt.

Erscheint in: M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos (Hg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002* (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11/3) Turnhout (Brepols Publishers) 2006.

¹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Epistula V*, Ed. Colon. t.37,2 p.495 v.33-43.

² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus c.7*, Ed. Colon. t.37,1 p.356 v.43-45; cfr. auch *Super Dion. Epist. I*, Ed. Colon. t.37,2 p.482 v.13-17.

³ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mystica theologia c.2*, Ed. Colon. t.37,2 p.466 v.59-69.

⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De quattuor coaequaevis tr.4 q.32*, Ed. Paris. t.34 p.507-514; *De resurrectione tr.4 q.1 a.9*, Ed. Colon. t.26 p.326-331; *Quaestio de visione dei in patria*, Ed. Colon. t.25,2 p.96-101; *Super I Sententiarum d.1 a.15*, Ed. Paris. t.25 p.34-37. Diese Texte sind aufgrund der sehr ähnlichen Argumentations- und Zitationsstruktur in unmittelbarer zeitlicher Nähe zueinander anzusetzen. Cfr. Ed. Colon. t.25,2 p.XIX-XXII.

⁵ Denifle, H., Chatelain, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris 1889, n.128. Zu den Hintergründen cfr. Dondaine, H.-F., «L'objet et le „medium“ de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle» in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19 (1952) 60-130.

⁶ Tatsächlich schließt sich Albert nicht vorbehaltlos den verurteilenden Stimmen an, sondern wägt sehr wohl die Interpretation der dionysischen Auffassung ab. Cfr. hierzu Anzulewicz, H., *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*. Teil II, Münster 1999, 163 (BGPhThMA 53/II).

⁷ Cfr. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homélie XV sur l'évangile de saint Jean: n. 1-2* (traduction de Burgundio). H.-F. Dondaine (ed.), in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19 (1952) 100-102.

⁸ DIONYSIUS, *Epistula I* (transl. Sarr.: Dionysiaca I, 606-607).

⁹ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent. d.1 a.15*, Ed. Paris. t.25 p.36a. [Das Zitat wurde nach der in Vorbereitung befindlichen kritischen Edition korrigiert. Wichtigste Handschriften hierfür sind Troyes, Bibliothèque municipale 825 und Sigüenza Biblioteca del Cabildo 6 (210).]

¹⁰ Trottmann macht darauf aufmerksam, daß Albert hier dionysische und augustinische Sichtweise miteinander verbindet. Trottmann, Ch., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris 1995, 293.

¹¹ ALBERTUS MAGNUS, *De resurr. tr.4 q.1 a.9*, Ed. Colon. t.26 p.328 n.135.

¹² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De div. nom. c.1*, Ed. Colon. t.37,1 p.10 v.64-66: «Dicimus, quod substantiam dei, ‚quia est‘, omnes beati videbunt; ‚quid‘ autem sit, nullus intellectus creatus videre potest.»

¹³ Trottmann verweist darauf, daß Albert der dionysischen Theophanie-Konzeption treu bleibt; cfr. Trottmann (no.10), p.295.

¹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de visione dei in patria*, Ed. Colon. t.25,2 p.98 v.32 - p.99 v.37.

¹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De resurr. tr.4 q.1 a.9 §2*, Ed. Colon. t.26 p.329sq.

¹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaeq. tr.4 q.32 a.1*, Ed. Paris. t.34 p.509a.

¹⁷ Die ersten beiden Formen beziehen sich eindeutig auf Erkenntnis *in via*: Es handelt sich einerseits um körperliche Formen, die die göttliche Ungleichheit vermitteln. Zum anderen ist es die prophetische Schau im göttlichen Licht.

¹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De cael. hier. c.4*, Ed. Colon. t.36,1 p.71 v.20-31.

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De cael. hier. c.7*, Ed. Colon. t.36,1 p.94 v.56-60. Cfr. hierzu Hoye, W.J., «Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert» in A. Zimmermann (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin, New York 1976, 269-284. 274 (Miscellanea Mediaevalia 10). Trottmann (no.10), p.296.

²⁰ Inwieweit die Rezeption arabischer Erkenntnislehre zu einer differenzierten Interpretation des Dionysius beigetragen hat, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Cfr. hierzu De Libera, A., *Introduction à la Mystique Rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984, 37-58. Trottmann, (no.10) pp.283-292.

²¹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. Ep. V*, Ed. Colon. t.37,2 p.497 v.12sq.

²² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. Ep. V*, Ed. Colon. t.37,2 p.497 v.27sq.

²³ PS.-AUGUSTINUS, *Liber de spiritu et anima c.11*, PL vol.40, Paris 1887, 787: «Intelligentia ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo: cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabilem. Sic igitur anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum.»

²⁴ PS.-AUGUSTINUS, *De spir. et an. c.38*, PL 40, 809: «Intelligentia est de solis rerum principiis, id est, de Deo, ideis, hyle, et de incorporeis substantiis pura et certa cognitio.» Cfr. auch die Ausführungen Alberts in der *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei I tr.2 q.7 c.2*, Ed. Colon. 34,1 p.27 v.13-42.

²⁵ A.M.S. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae V,4p. nn.27. 30*, CChr.SL 94, Turnhout 1984 p.98: «Ipsam quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. ... Intellegentiae uero celsior oculus existit; supergressa namque uniuersitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur.»

²⁶ A.M.S. BOETHIUS, *De cons. phil. V,4p. n.32*, CChr.SL 94, p.98: «Neque enim sensus aliquid extra materiam ualet uel uniuersales species imaginatio contuetur uel ratio capit simplicem formam; sed intellegentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat, sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit.»

²⁷ A.M.S. BOETHIUS, *De cons. phil. V,5p. n.4*, CChr.SL 94, p.100: «ratio uero humani tantum generis est sicut intellegentia sola diuini.»

²⁸ A.M.S. BOETHIUS, *De cons. phil. V,5p. n.12*, CChr.SL 94, p.100: «Quare in illius summae intellegentiae cacumen si possumus erigamur; illic enim ratio uidebit quod in se non potest intueri: id autem est, quoniam modo etiam quae certos exitus non habent certa tamen uideat ac definita praenotio, neque id sit opinio sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas.»

²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. Ep. V*, Ed. Colon. t.37,2 p.495 v.26-32.

³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili lib.1 tr.1 c.4*, Ed. Paris. t.9 p.481b; *ibid. c.6*, Ed. Paris. t.9 p.486a; cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus p.3 §1*, Ed. Colon. t.17,1 p.22 v.3-18.

³¹ ALBERTUS MAGNUS, *De intell. et intellig. lib.2 tr.un. c.9*, Ed. Paris. t.9 p.516sq. Cfr. den Kommentar zu diesem Text bei Schneider, A., *Die Psychologie Alberts des Großen nach den Quellen dargestellt*. I./II. Teil, Münster 1903, 358sq. (BGPhMA 4/5-6). Der Gedanke des Aufstiegs und der Vollendung wird ausführlich entfaltet von Anzulewicz, H., Rigo, C., «*Reductio ad esse diuinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus» in J.A. Aertsen, M. Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin, New York 2002, 388-416 (Miscellanea Mediaevalia, 29). Mit dem Modell des intellektuellen Aufstiegs geht Albert trotz vieler terminologischer Anleihen über die arabischen Vorlagen hinaus. Cfr. hierzu: Hasse, D.N., «Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus» in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 56 (1999) 21-77. 73.

³² ALBERTUS MAGNUS, *De intell. et intellig. lib.2 tr.un. c.10*, Ed. Paris. t.9 p.518.

³³ ALBERTUS MAGNUS, *De resurr. tr.4 q.1 a.9 §2*, Ed. Colon. t.26 p.330 v.18-21; cfr. auch ALBERTUS MAGNUS, *Super Lucam 9,26*, Ed. Paris. t.22 p.655a.

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de raptu*, Ed. Colon. t.25,2 p.86 v.46sq.: «... quod raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam, elevatio vi superioris naturae.»

³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de raptu*, Ed. Colon. t.25,2 p.90 v.64sq.: «... quod omnes dicunt, quod secundum intelligentiam est raptus, et verum est.»

³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de raptu*, Ed. Colon. t.25,2 p.91 v.22sq.: «... quod raptus est secundum intelligentiam affectivam, quae non separatur a voluntate.»

³⁷ ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de raptu*, Ed. Colon. t.25,2 p.92 v.43-48: «... quod vires rationalis animae, eo quod nec ex parte instrumenti nec ex parte obiecti retrahuntur a corpore, in raptu omnes convertuntur ad intelligentiam, et in illa percipiunt de lumine divina, quantum possunt, unaquaeque secundum proportionem propriam sibi.»

³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de raptu*, Ed. Colon. t.25,2 p.94 v.66-68: «... quod raptus dicit excessum ultra id quod est viae, non tantum ultra id quod est naturae.»

³⁹ Die Frage, ob jede Gotteserkenntnis *raptus* sei, diskutiert Albert in seinem Kommentar zu *De mystica theologia*; er unterscheidet: «... in patria videtur deus per se, in contemplatione autem viae videtur in effectibus gratiae et luminis descendentis in ipsam. Iterum in patria visio eius liberabit perfecte ab omni miseria, quod non est hic, et iterum ibi erit per habitum gloriae, hic autem per habitum gratiae.» (*Super Dion. Myst. theol. c.1*, Ed. Colon. t.37,2 p.463 v.28-33).

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Summa tr.3 q.13 c.1*, Ed. Colon. t.34,1 p.40 v.54-78.

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *Summa tr.3 q.13 c.4*, Ed. Colon. t.34,1 p.46 v.1 - p.47 v.41.

⁴² Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de visione dei in patria*, Ed. Colon. t.25,2 p.98 v.32 - p.99 v.37.

⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *Summa tr.3 q.14 c.1*, Ed. Colon. t.34,1 p.51 v.17-71: «Dicimus igitur, quod ex solis naturalibus potest cognosci, quia deus est, positivo intellectu, quid autem est, non potest cognosci nisi infinite. ... Privativo autem intellectu cognoscitur, quid non est, sicut quod non est corpus, ... quod non est temporalis, ... quod non est finitus Quia enim est, ex creaturis accipitur, et etiam infinite, quod deus est et quod prima causa est et quod intellectualis substantia est. ... Tali igitur cognitione ex solis naturalibus cognosci potest deus et ab homine et ab angelo.»

⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Summa tr.3 q.14 c.2*, Ed. Colon. t.34,1 p.52 v.85 - p.53 v.6.

⁴⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Summa tr.3 q.18 c.3*, Ed. Colon. t.34,1 p.89 v.76-78: «... ergo deus a nullo comprehensus esse potest, sive cognoscat eum per naturam sive per gratiam sive per gloriam.»

⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS, *IV Sent. d.49 a.5*, Ed. Paris. t.30 p.670b: «Sed in patria non erit sic: ibi enim incircumscriptum lumen deitatis quod est Deus ipse, unitur intellectui agenti, et sic effunditur substantialiter super totam animam et implet eam: et hoc modo anima plena erit ipso Deo qui est sua beatitudo.»

⁴⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De resurr. tr.4 q.1 a.9 §2*, Ed. Colon. t.26 p.330 v.35-39: «... vel sit veritas affectiva cum intellectu, idest afficiens per intellectum, quia constat, quod ultimo modo est; aliter enim non esset dos sponsae; sponsa enim attendit amorem et affectum.»

⁴⁸ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent. d.1 a.4*, Ed. Paris. t.25 p.18b: «Et ideo ista scientia proprie est affectiva, idest veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum. Talis autem finis in rebus creatis non invenitur, et ideo philosophi non tractaverunt huiusmodi scientiam, sed diviserunt unam ad verum, quod est in rebus, aliam autem ad bonum quod est in ipsis.»

⁴⁹ Cfr. hierzu die Ausführungen zur intellektiven Vollendung des Menschen in *De intellectu et intelligibili*, wo Albert ausdrücklich auf die Möglichkeit der ethischen *perfectio* verweist; ALBERTUS MAGNUS, *De intellig. et intellig. lib.2 tr.un. c.12*, Ed. Paris. t.9 p.521: «Est autem alia eius perfectio secundum virtutem et virtutis felicitatem, de qua perscrutati sumus in Ethicis.»

⁵⁰ «*Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem Primae Causae. – Hoc male sonat, et est error, si intelligatur de cognitione immediata. / Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam. / Quod de deo non potest cognosci nisi quia ipse est, sive ipsum esse. / Quod Deum esse ens per se positive non est intelligibile: sed privative est ens per se.*» Denifle, H., Chatelain, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris 1889, n.473 (211. 36. 215. 216). Cfr. HISETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris 1977, 27-36.

⁵¹ Diese Aspekte wurden im Blick auf Thomas von Aquin untersucht von Aertsen, J.A., «“Von Gott kann man nichts erkennen, außer daß er ist“ (Satz 215 der Pariser Verurteilung). Die Debatte über die (Un-)möglichkeit einer Gotteserkenntnis *quid est*» in J.A. Aertsen u.a. (Hg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin, New York 2001, 22-37 (Miscellanea Mediaevalia 28).

⁵² Cfr. hierzu Hissette, R., «Albert le Grand et Thomas d’Aquin dans la censure Parisienne du 7 Mars 1277» in A. Zimmermann (Hg.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, Berlin, New York 1982, 226-246 (Miscellanea Mediaevalia 15): «Le décret de 1277 vise directement et expressément les erreurs professées à la faculté des arts et relevées dans les écrits des artiens. Certaines doctrines d’Albert le Grand et de Thomas d’Aquin sont réellement atteintes par la censure, mais eux-mêmes ne paraissent pas avoir été directement visés.» (246).