

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	30 (1983)
Heft:	3
Artikel:	Das "intelligibile" in der scholastischen Erkenntnislehre des 13. Jahrhunderts
Autor:	Hödl, Ludwig
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761280

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LUDWIG HÖDL

Das «intelligibile» in der scholastischen Erkenntnislehre des 13. Jahrhunderts

In mehreren Untersuchungen zu den geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen an der Pariser Universität vor und nach 1270 hat der Dominikanertheologe E.-H. Weber gezeigt, wie anregend und fruchtbar die provozierenden Thesen der averroisch-aristotelischen Philosophie über die Ewigkeit der Welt, die Einheit des Intellekts, die Willensfreiheit und das Böse für Thomas von Aquin waren¹. Dieser nahm die geistesgeschichtliche Herausforderung an und dachte aufs Neue über die Perfektibilität des Kreatürlichen, der Schöpfung und des menschlichen Geistes nach, und zwar auf der Grundlage der aristotelischen Metaphysik. Die kritische Differenzierung von naturalem Wesen und dessen Potenzen und deren Verwirklichung und Vervollkommnung in der Zeit und Geschichte brachte Licht, Einsicht und Erkenntnis, in ein thearchisch-bestimmtes Glaubensdenken. Zu den unmittelbaren Ergebnissen dieses epochalen Ringens – «des gigantesques discussions» – gehört auch und vor allem die «Entdivinisierung» des Intellekts und dessen Analyse als naturale Potenz, die der Perfektibilität durch das «intelligibile» fähig ist. Das «intelligibile» ist als «forma intelligibilis» die formale und wesentliche Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens und als solche Bedingung der Möglichkeit des Erkennens überhaupt. Im 1. Teil der Summa, den Thomas noch in Italien in Angriff nahm, in Paris von 1270 an vollendete, analysiert er den Erkenntnisakt synergetisch vom «intellectus agens» und von der «forma intelligibilis»

¹ E.-H. WEBER O. P., *Les discussions de 1270 à l'université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de S. Thomas d'Aquin*, in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jh.* (= *Miscell. Med.* Bd. 10), Berlin 1976, 285–316.

her, d. h. er versteht diesen prinzipiell und transzental im Sinne prinzipieller Intelligibilität.

Die thomatische Lehre von der «forma intelligibilis» gründet ursprünglich in der thearchischen Illuminationslehre des Ps.-Dionysius. Im Akt der endgültigen Gottesschau durchformt und überformt Gott in seiner wesenhaften, bleibenden Offenbarung unser Erkennen, aktuiert, verwirklicht und vollendet formal und wesentlich unser Gotterkennen, nicht im Sinne eines «quod», das wir sehen, sondern eines «quo»: wodurch, worin, woraufhin wir sehen. Thomas hat den augustinischen Begriff der «visio Dei» noetisch gefaßt und als geistmächtige und geisterfüllte Vollendung des Menschen interpretiert. Für die diesseitige und jetztzeitige Erkenntnislehre müssen die komplexen und gefüllten Begriffe von «ousia» (substantia) und «dynamis» (potentia) kritisch, metaphysisch differenziert werden: Thomas unterschied das Wesen der Geistseele von den Potenzen und diese von ihrer Aktuierung.

Die Verwirklichung der Potenzen und die damit geschehende Vervollkommnung der substanzialen Natur ist nicht einfach eine beliebige und zufällige Anhäufung oder Anreicherung des Seienden, sondern dessen Gestalt und Vollzug. Im Akt des Erkennens werden in der Selbstmächtigkeit und Selbttätigkeit des Intellekts Erkennen und Erkanntes eins². Im Kern dieses Aktes, in dem Erkanntes und Erkennen eins sind in der Erkenntnis des Wesenhaften und Einfachen, hat die Frage nach dem Wahr- oder Falschsein gar keinen Sinn, vielmehr kann immer nur die prinzipielle Bedeutung der uranfänglichen Erkenntnis in der Einheit von Erkennen und Erkanntem deutlich gemacht werden. Diese Einheit von Erkennen und Erkanntem darf nicht im Sinne einer monotonen Einerleiheit verstanden werden, denn so verstanden würde jede Erkenntnistheorie und -kritik nicht nur sinnlos, sondern gegenstandslos. Diese Einheit von «noesis» und «nooumenon» verschlüsselt, versiegelt sich im «intelligibile». Philosophiegeschichtlich gesehen kam dieser für die Erkenntnistheorie entscheidende Begriff «dazwischen», nämlich zwischen dem «intellectus» und dem «intelligere». Bezeichnet er aber ein Anderes, ein Drittes zwischen «intellectus» und «intelligere» oder das Mutuum (= meum-tuum) der beiden zusammen? Die Geschichte des Begriffes soll seine Bedeutung klarstellen.

² ARISTOTELES, De anima III c. 4, 430 a2f., c. 7, 431a1, 431b16f., Metaphys. XII c. 9, 1075a5.

1. *Alberts des Großen Anstrengungen um den Begriff des «intelligibile»*

a. Aristoteles kannte den Begriff des Erkennbaren im Unterschied zum Erkannten nicht; «noeton» ist das Erkannte, der Erkenntnisgegenstand in seinem Erkanntsein³. So setzt er häufig das «noeton» dem «aistheton» gegenüber⁴. Der gedachte Kreis und die mathematischen Gegenstände sind darum ebenso «noeta» wie die Prinzipien⁵. In der neuplatonischen Tradition sind die «noeta» im «nous», nicht sachlich, gegenständlich wie an einem Ort, nicht vermischt und nebeneinander wie in einer Sammlung, sondern in der Synthesis des Denkens, in der Fülle und im Reichtum des «nous». Diese «unvermischte Einheit» der «noeta» im «nous» hebt die Einfachheit des «nous» nicht auf, weil die «noeta» Selbstvollzug, Selbstsetzung des «nous» sind⁶. Die kosmische Ausfaltung und Offenbarung der «noeta» offenbart diese Fülle immer in der Differenz des Erkannten und des Erkennens. In der Ordnung der kreatürlichen Geistmächte und -kräfte steht das Erkannte dem Erkennen immer vor und über; die in ihrem intelligiblen Sein leuchtenden Intelligenzen und Engel stehen über den erkennenden Geistwesen. In zehn Ordnungen und Kreisen wird das ein für allemal Erkannte zur Erkenntnis weitergegeben. Der menschliche Intellekt steht ganz und gar im Schatten dieser höheren Intelligenzen, von diesen abgeschirmt und zugleich überwacht. Die kosmische Vermittlung der Erkenntnis hebt das thearchische Prinzip nicht auf. Die «thearchia», die Herrschaft Gottes ist das Erkennen, und dieses ist der Ort der kreatürlichen Gottesschau.

Diese mehr als ein Jahrtausend überlieferte Intellektlehre darf nicht einfach von den sie begleitenden kosmologischen Vorstellungen her kritisiert werden. Im zehnfachen «orbis» der Intelligenzen geht das

³ Vgl. H. DAHLMANN, Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus. (= Abhandl. der geistes- u. sozialwissenschaftl. Klasse 1970, 2) Mainz 1970, 17: «... intelligibilis ist zweifellos noete ... es ist das, was intellectu comprehenditur, im Gegensatz zu sensibile ...; so übersetzt die lat. Fachsprache oft: z. B. Priscian 3, 108, 16ff. mit intelligibile noeton bei Apollonios Dysk. (2II 4,5; 9; 12) ... intelligibilis = noetos ...»

⁴ Vgl. ARISTOTELES, Nikom. Ethik X c. 4, 1174b34; Metaphys. III c. 4, 999b2; VII c. 10, 1036a3f.

⁵ Ebd. Metaph. VII c. 10, 1036a3.

⁶ Vgl. PLOTIN, Ennead. VI, 7, 41: «Ist dagegen Denkendes, Denken und Gedachtes identisch, so werden sie, indem sie gänzlich Eines werden, sich selber in sich selbst verschwinden lassen» (Übersetzung von R. Harder, 1864).

Erkannte im Erkennen in uns und über uns auf, in der kreisenden Bewegung des Erkennens, das sich selbst genug ist. Einfach und sich selbst genug begegnen wir im Erkennen dem starken, bleibenden, universalen Intellekt. Das Erkannte ist immer größer als unser Erkennen! Auch Albert und Thomas konnten sich dem Bann dieser Überlieferung nicht entziehen. In der Auslegung der Schriften des Ps.-Dionysius, die Albert seit 1249 an der neugegründeten Dominikanerschule in Köln gab und die sein Schüler Thomas in seinem bekannten «Neapler Autograph» mitschrieb, begaben sich Meister und Schüler in diese Tradition⁷. Beide haben später in der Auseinandersetzung mit der averroisch-aristotelischen Philosophie das thearchische Prinzip der Erkenntnislehre kritisch überprüft, nie aber aufgegeben. Der Erkenntnisprozeß ist für beide Gelehrte nie einfach nur ein Denken und Reden über einen Gegenstand; Denken fängt nicht-gegenständlich, partizipierend an. Das Wissen um das Einfache im Erkennen ist die Bedingung jeder gegenständlichen Erkenntnis. Die jüngsten Untersuchungen über die philosophischen Grundlagen der Theologie des Thomas von Aquin haben wieder diese Tradition seines Denkens aufgedeckt⁸, und das neu erweckte und erwachte Interesse an der neuplatonischen Dominikanerschule im 13. Jahrhundert vollzieht eine notwendige Korrektur der überkommenen Forschung⁹.

Albert ließ in seinem Kommentar *Super Dionysium «De divinis nominibus»* die dionysische Unterscheidung zwischen intelligiblen, erkannten und intellektualen, erkennenden Geistwesen (Intelligenzen) als höheren und niederen nicht gelten¹⁰. Der Gedanke an eine (objektive) Geistesmacht, die nicht auch Subjekt des Erkennens ist, erscheint ihm abwegig. Er differenziert darum ein «*duplex intelligibile*»¹¹. Dieses ist einerseits Objekt der Erkenntnis, das im Akt des Erkennens durch

⁷ Vgl. ALBERTI MAGNI, *Super Dionysium De divinis nominibus* (= *Opera omnia XXXVII.1*), Münster 1972, VI-IX.

⁸ W. KÜHN, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas v. Aquin* (Bochumer Stud. z. Philosophie, hrsg. v. K. Flasch, R. Imbach, B. Mojsisch), Amsterdam 1982.

⁹ Vgl. B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (= *Beihefte zu Dietrich von Freiberg, Opera omnia 1*), Hamburg 1977.

¹⁰ ALBERTUS M., *Super Dionysium* (s. Anm. 7) c. 4 n. 11, ed. 120,9–17: «Item, dubitatur de differentia, quam ponit Commentator inter ista; dicit enim sic: Superioris dicit intelligibiles, non quod ipsi non sint intellectuales, sed quod intelliguntur ab inferioribus et sunt cibus inferiorum et, inquantum cibant, superiores sunt.»

¹¹ Ebd. n. 12, ed. 121,31–122,14.

den Intellekt Inhalt des Erkennens und also «intelligibile» wird. Die Erkenntnisform dieses Steines ist nur insofern intelligibel, als sie durch den Intellekt und seine Intention als solche erwirkt und erzeugt wird. Das so bestimmte Aussehen des Steines wird in Ansehung des Intellekts intelligibel, weil der Intellekt den Stein zu Ansehen bringt. Was so in der Kraft des Intellekts ausgeformt und ergriffen wird, partizipiert an der Intellektualität. Die objektive Intelligibilität des Steines ist die «*aptitudo passiva*» des Erkanntwerdens, seine Erkennbarkeit¹². Die subjektive Intelligibilität bedeutet dagegen die höchst aktive «*aptitudo*» der Erkenntnis, denn sie konstituiert die intellektuale Wirklichkeit.

Daraus folgert Albert, daß sich die höheren und niederen Intelligenzen nicht einfach unterscheiden wie objektiv Intelligibles und subjektiv Intellektuales, vielmehr sind die höheren Geistwesen durch die Einfachheit, Universalität und Kraft ihrer Natur ausgezeichnet. Was sie geistmächtig erkennen, geben sie in der Hierarchie und Kontinuität den niederen Intelligenzen zur Erkenntnis¹³. Dieser Unterschied ist konstitutiv für Rang und Ordnung der Geistwesen, die von «allen Gelehrten und Heiligen» in «Intelligenzen, Intellekte und Seelen» gegliedert werden. Die Intelligenzen erfassen im einfachen Zugriff das Wesenhafte und formen es (nach der antiken Naturphilosophie) in der Ordnung des oberen Kosmos als deren Beweger aus. Der letzte «motor» des Himmels, der sich über der Erde wölbt und senkt, ist der universale Intellekt, der die intelligiblen Formen des Materialen erfaßt und in der Geistseele des Menschen aufgehen läßt.

Mit dieser doppelten Unterscheidung unterstreicht Albert die grundlegende Potentialität unserer Geistigkeit und Erkenntnis und warnt mit den griechischen Kommentatoren der nikomachischen Ethik des Aristoteles, unseren Intellekt mit den Intelligenzen zu verwechseln¹⁴. Als geistbegabte Schöpfung partizipieren wir an der Geistnatur und stehen ganz im Schatten einer höheren Intelligenz, wie das oft verwendete und vielfach abgewandelte Bild für unsere eingegrenzte Geistigkeit lautet¹⁵. Die neuplatonische Geistphilosophie betrachtet die

¹² Ebd. 121, 46f.

¹³ Ebd. 121,49–52: «... lumen superioris simplicius est et formale respectu inferioris et movens illud, lumen vero inferioris est motum a lumine superioris et possibile et oboediens sibi.»

¹⁴ Ebd. 122,59–61: «Cave, ne animam aliquando simpliciter dicas intellectualem; sic enim non differet ab intelligentiis ...»

¹⁵ Ebd. 122, 50–52.

Offenbarung des Geistes «secundum prius et posterius» in thearchischer Hierarchie, in der auch der menschliche Intellekt in seiner ganzen Potentialität Austrag der allumfassenden, einen göttlichen Intelligenz ist. Die menschliche Geistigkeit ist keine spezifisch andere als die göttliche; aber der Mensch vollzieht und verwirklicht sie in der Potentialität des Geschöpfes.

b. Im Kommentar zu *De anima* des Aristoteles, den Albert Mitte der fünfziger Jahre (um 1256) schrieb¹⁶, ist er ganz mit der doppelten Potentialität des menschlichen Intellekts beschäftigt. Das einfache alltägliche Beispiel des «Krummnasigen» belehrt ihn, daß das allgemeine, grundsätzliche Wissen nicht einfach Erleuchtung von oben ist, sondern in der begrifflichen Anstrengung und Erfahrung entsteht, aufgeht, wächst¹⁷. Aus der Erfahrung kennen wir das Krumme und das Gerade; sollen wir aber ihr Wesen erkennen, müssen wir uns auf das Erkennen selbst konzentrieren, nämlich auf die Beziehung von Punkt und Linie. Das Universale ist weder das Gleichartige, das Entsprechende im Vielfältigen, noch eine Sammelbezeichnung, ein Nomen, es hat ontische, prinzipielle Bedeutung. Wenn das Universale nicht logisch kategorial bestimmt wird, sondern ontologisch in acht genommen wird, wird es wirklich zum Testfall der Erkenntnislehre¹⁸.

Der menschliche Intellekt braucht die Sinneserfahrung, er bleibt aber nicht in ihr haften und begnügt sich nicht, die Erfahrung aufzubewahren, zu sammeln und zu sichten, sondern kommt auf sich zurück und liest das Zeugnis der Sinne in der prinzipiellen Offenheit und Gründlichkeit des Intellekts¹⁹. Der Intellekt ist nicht ein Werkzeug wirkursächlicher Bestimmtheit, sondern eine schöpferische Potenz, deren Aktuierung zugleich ihre Vollendung ist. «Alles Erkennen ist nichts anderes als die ‹Rückwendung› (conversio) des Intellekts auf sich selbst, sofern er offener Grund (subjectum) des Erkannten ist ... Was wir hier sagen, der Intellekt sei offener Grund (subjectum) des Erkannten, darf nicht so verstanden werden, als wäre er fester Träger, weil – so

¹⁶ ALBERTUS M., *De anima*, ed. C. Stroick (= *Opera omnia* VII,1), Münster 1968.

¹⁷ Ebd. III, tr. 2 c. 16, ed. 199–201.

¹⁸ Ebd. c. 3, ed. 179–182; L. HÖDL, Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jh., in: *Rech. Théol. anc. méd.* 39 (1972) 171–204.

¹⁹ Ebd. c. 15, ed. 198f.

gesehen – seine Rückkehr auf sich selbst gar nicht wirkliches Erkennen wäre. Er ist Subjekt, offener Grund in einem formalen Sinne, so wie das Allgemeine und Unbestimmte der offene Grund (Ort der Bestimmung und der Erfüllung) des ihn Bestimmenden (und Erfüllenden) ist. Darum haben wir oben dargelegt, daß Form und Inhalt der Erkenntnis nichts (anderes) wirken als nur Bestimmung und Vollzug des Intellekts, oder vielmehr umgekehrt, daß der Intellekt an Erkenntnisform und -inhalt, Unterscheidung, Urteil, Entschließung u. a. (als seine Bestimmung) vollzieht. Daraus erhellt, daß die Erkenntnisform im Intellekt nicht wie eine feste, materiale Form sein kann. Eben darin irrte Avicenna und viele andere, vor allem irrten darin die Lateiner»²⁰.

An diesem Satz ist alles bedeutsam! Albert kritisiert die Lateiner, welche die Geistseele als Ort objektiver, intelligibler Formen verstanden und darum Herkunft und Wesen der Erkenntnis nicht erklären konnten. Erkenntnistheorie ist aber Voraussetzung für die Wissenschaft. Wirkliches menschliches Erkennen ist Selbstbestimmung und Selbstvollzug des Intellekts in der Auskehr und Rückwendung des Intellekts, im Mitvollzug des tätigen, universalen Intellekts, der allen Menschen und jedem einzelnen vor und über ist. In diesem Verständnis der doppelten (nicht zweifachen) Potentialität des Intellekts und des Erkannten wußte sich Albert mit Averroes in voller Übereinstimmung²¹. An dessen Intellektlehre kritisierte er nur die These von der überindividuellen Einheit des materialen, potentialen Intellekts²². In vier Argumenten wies er diese den Lateinern unverständliche Theorie zurück, argumentierte dabei allerdings mit der Einheit von Wesen und Potenz der Geistseele, eine Argumentation, die mehr Fragen und Probleme schafft als klärt²³. Die überindividuelle Einheit und Einzigkeit des «*intellectus agens*» ließ Albert im Rahmen seiner Geistphilosophie gelten²⁴. Intellekt und Intelligenz, Vernunft und Geist gehören zusammen, sind aber nicht dasselbe. Der tätige, geistmächtige, universale Intellekt ist der Austrag

²⁰ Ebd. 199, 56–69.

²¹ Ebd. c. 12, ed. 194; c. 18, 205; tr. 3 c. 11, ed. 221.

²² Ebd. tr. 2 c. 3, ed. 181, 72f.; c. 7, ed. 187, 46f.

²³ Ebd. tr. 2 c. 7, ed. 187f.

²⁴ Ebd. c. 18 ed. 205: «*Cum enim anima sit resultatio quaedam lucis intelligentiae* separatae, erunt in ipsa duo necessaria. Quorum unum est forma lucis, et alterum est id quod lux recipitur et stat, ut fiat ens aliquod mundi; et ab hoc esse animae fluunt duas virtutes, quarum una est *intellectus agens*, qui causatur ab ipsa luce recepta, et alia est *intellectus possibilis*, qui causatur ab eo in quo lux recipitur.»

der kosmischen Intelligenzen; er umfaßt und offenbart alle intelligiblen Formen unserer materialen Welt. Er schafft ebenso die intellektuale Potenz der Seele des Menschen, wie er auch deren erfüllende Kraft bleibt. In seiner Potentialität durchdringt und überformt der Intellekt die Geistseele des Menschen und ist darum wie diese individuell²⁵. In der Freiheit und Mächtigkeit des «*intellectus agens*» erfüllt und vollendet dieser den individuellen Intellekt. In seiner Potentialität ist er ganz und gar individuell, eingesenkt in das Leben der Seele; in seiner universalen Aktivität ist er überindividuell, frei und universal. Wie muß aber der Zusammenhang gedacht werden, die «*continuitas* und *coniunctio*» zwischen dem potentialen und aktualen Intellekt? Im *Anima*-Kommentar wird diese Einheit mehr behauptet als begründet. Albert hat offensichtlich diesen Mangel selbst empfunden, denn er unterbrach die Reihe seiner Kommentare zu den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles und schrieb den Traktat «*De intellectu et intelligibili*», über den Intellekt und das Erkannte²⁶. Dieser Traktat steht literar- und auch überlieferungsgeschichtlich in Zusammenhang mit den Intellektuntersuchungen des Alfarabi († 950), Alkindi († c. 900) und des Alexander von Aphrodisias (2./3. Jh.). Diese handeln einfach vom Intellekt, von den verschiedenen Bedeutungen, die «*intellectus*» und «*intellectum*» in der Philosophie haben, und beschreiben Wesen und Weisen der Erkenntnis, vom potentialen Intellekt des Menschen angefangen bis zu den kosmischen Intelligenzen²⁷. Albert thematisiert in seinem Traktat das Verhältnis von Intellekt und Erkanntem, sofern dieses durch den Intellekt in «*forma intelligibilitatis*» gebracht wird, und skizziert dann die menschliche Erkenntnis in ihrer ganzen, ausgreifenden Bewegung²⁸.

Erkennen ist Leben, das sensitive und vegetative Leben durchformende und überformende Lebenskraft; es gehört zur Natur des Menschen und qualifiziert diese als geistbegabte, kognitive Natur. In der Spannung von ursprünglicher, entspringen-lassender und begründeter Geistnatur müssen Wesen, Kraft und Wirksamkeit des menschlichen Intellekts nach den naturalen Prinzipien verstanden werden. Auch die Geistnatur ist Gegenstand der Naturphilosophie, so provozierend auch

²⁵ Ebd. c. 7, ed. 187.

²⁶ ALBERTUS M., *Opera omnia*, ed. Paris 1890, Bd. IX, 477–521.

²⁷ *Tract. De intellectu et intelligibili*, I tr. 1 c. 2, ed. 479.

²⁸ Ebd. c. 1, ed. 478.

diese These für die Theologie sein mag. Die Natur des Intellekts unterscheidet sich dadurch vom Sinnenfälligen und Materialen, daß sie deren Kraft und Gestalt in der Einheit und Ganzheit alles Wirklichen erfaßt und begreift. Der Intellekt des Menschen ist der Kraft und der Potenz nach das Ganze des Wirklichen, weil er selbst eine Setzung, Schöpfung des universalen Intellekts ist. Was im «Vor-und-gegen-über» der sinnhaften Erfahrung auf uns zukommt, holt der Intellekt in der Potentialität seiner Fassungskraft und in der universalen Aktivität seiner Formkraft ein und verleiht ihm die Intelligibilität («*forma intelligibilitatis*»).

Im Erkennen unterscheidet sich das Erkannte nicht von der Erkenntnis, Erkennen und Erkanntes verschmelzen im Intellekt: das Erkannte ist formal und wesentlich das Erkennbare, Frucht und schöpferischer Austrag des Intellekts im Erkennen. Hellmachendes Licht und sichtbare Gestalt können wir nicht unterscheiden; Formkraft des Intellekts und die intelligible Form werden im Akt des Erkennens eins²⁹. Die Wesensformen haben ihren Bestimmungsort im «*intellectus possibilis*» und empfangen diese ihre universale Bestimmung und Geltung vom «*intellectus agens*». In der Spannung von Fassungskraft und Gestaltkraft geht das «intelligibile» im Intellekt auf; und die höhere Intelligenz erfaßt es universaler, bedeutsamer, einsichtiger³⁰.

Das «intelligibile» ist das «universale», das zwar durch den Intellekt in diese Bestimmung und Geltung gebracht wird, unabhängig aber von ihm und also «in re» die sachliche, quidditative Bestimmung des Konkreten ist und darum auch von diesem im Urteil ausgesagt werden kann³¹. Das «universale» ist als solches das Erkenntnisgemäße, weil der Intellekt das eindeutige und unüberholbare Maß des Universalen ist. Alles Einzelne kann nur durch den Intellekt in dieses Verhältnis zum Einen und Universalen gebracht werden und so zur Bedeutung kommen. Die Maßstäblichkeit des Intellekts ist das «universum». Die logische Universalienfrage hat Albert ganz eindeutig auf den Grund des Erkennens zurückgebracht und so Noetik und Logik deutlich von einander abgehoben. Sofern er auch das Unterscheidende des Erkannten

²⁹ Ebd. II tr. un. c. 5, ed. 511: «...*intellectus possibilis* invenit et intelligit se in quolibet intellectu secundum actum facto, et quod se ipsum intelligit quando id quod intelligit in quolibet re intelligibili intelligit, et quod suum intelligere est ipsum in actu esse.»

³⁰ Ebd. I tr. 1 c. 3, ed. 480–483; II tr. un. c. 6, ed. 513.

³¹ Ebd. I tr. 2 c. 1, ed. 490–492: «*Quod nihil intelligitur nisi universale.*»

als des Erkennbaren herausgestellt hat, ohne das «intelligibile» zu verselbständigen, müßte man mit ihm in der Noetik kritischer nach dem «noeton» (in einem noetischen Hauptstück) fragen. Aber Noetik und Noetetik blieben für ihn nur wissenschaftliche Dienstleistungen der Erkenntnis selbst. Das 2. Buch seines Traktates nimmt alle Aussagen und Unterscheidungen zusammen und bezieht sie auf das Verständnis des Intellekts, der schrittweise voranschreitet und sich vervollkommnet in der Angleichung und Einigung mit der göttlichen Wahrheit. In diesem Buch ist Albert im besten Sinne Schüler Plotins und des Ps.-Dionysius und führt diese unaufgebbare Tradition der Theorie von der Gottverähnlichung und Gottangleichung im Erkennen voran.

Im 1. Buch interpretierte Albert den Intellekt von der Natur des Geistes her und fragt nun im 2. Buch nach der Vollkommenheit dieser Geistnatur, die immer nur im Blick auf die Offenbarungs- und Entäußerungsbewegung der Intelligenzen und des Intelligiblen verstanden werden kann³². Die Anbindung des menschlichen Intellekts an die Intentio-nen der Sinne, deren Eingebundenheit in das Leibliche und Materiale und die Überformung dieser Intentionen und Potenzen durch den universalen Intellekt machen deutlich, daß die Materialisation und die Intelligibilität aller kosmischen Formen und Gestalten ihren Grund und Halt im schöpferischen Geist haben, in dem diese Formen und Gestalten substanzial, lebendig und ungeteilt eins sind³³. Die Offenbarung dieser Geistmächtigkeit und Geistfülle geschieht nicht in einer kosmisch-naturalen Emanation, sondern in der Form und Kraft der Theophanie, in der wie in einem Urblitz das «intelligibile» aufleuchtet, erkannt und zu erkennen gegeben wird³⁴. Diese Theophanie macht allererst sehend und erkennend durch das «intelligibile», so daß die höheren Intelligenzen das «intelligibile» den niederen zur Erkenntnis geben, weil sie, die höheren, das «intelligibile» immer schon aufstrahlen, reflektieren lassen, der universale Intellekt der Welt in der ganzen Fülle des unteren Kosmos.

Der menschliche Intellekt ist nicht vollkommen, aber zu vervoll-

³² Ebd. I tr. 1 c. 2, ed. 478: «... oportet nos prius loqui de natura intellectus secundum quod est intellectus, et deinde de intelligibili secundum quod est de intellectu, et deinde de unitate et diversitate intellectus ad intelligibilia ...» II tr. un. c. 1, ed. 503: «Post haec autem de perfectione animae intellectualis videtur esse agendum. Ex perfectione namque natura cognoscitur intellectus.»

³³ Ebd. I tr. 2 c. 3, ed. 494f.

³⁴ Ebd. I tr. 1 c. 3, ed. 480 («lumen irradians»); II tr. un. c. 3 u. 9, ed. 507, 516.

kommnen bis zur Vollkommenheit der Gottverähnlichung und Gott-einigung im Erkennen. Die Stichworte der Kapitel 4–12 (dieses 2. Buches) bezeichnen die Perfektibilität: «intellectus possibilis – formalis – in effectu – adeptus – assimilatus – sanctus – applicabilis – reductus»³⁶. Als «possibilis» steht der menschliche Intellekt ganz im bergend-verber-genden Schatten des universalen Intellekts, der das «intelligibile» in kosmischer Andersheit und geistseelischer Einheit aufgehen lässt³⁷. Die Erhellung des Intelligiblen durch den «intellectus agens» und die Über-formung des «intellectus possibilis» sind das eine, unteilbare, simultane Ereignis unserer Intellektualität. Formkraft (des «intellectus agens») und Gestaltgrund (des «intellectus possibilis») bringen das «intelligibile» zur Erkenntnis, und zwar in der Einheit von Intellekt und Erkanntem³⁸. Der Intellekt ist wesenhaft «formalis», auf diesen Selbstvollzug hin angelegt, in dem das «intelligibile» sein ganzes Vermögen ist. Und des Intelligiblen mächtig erfährt der Intellekt seine eigene Bestimmung, in der transzendenten Bewegung des Intellekts, das «intelligibile» in seiner Fülle, Einfachheit und Einheit einzuholen, bzw. sich selbst davon einholen zu lassen³⁹. Der Intellekt wird in der Anstrengung und Bemü-hung um das «intelligibile» «intellectus adeptus»⁴⁰. Was unser Intellekt

³⁵ Ebd. II tr. un. c. 3, ed. 507: «Ex hoc patet, quod agens intellectus universaliter agit universalitatis ordine intelligibilium quae sibi subjungitur. Ex his etiam concluditur, quod incessanter agit: non enim est primum agens nisi per hoc quod per essentiam agit, sicut lux per essentiam lucet ... intellectus agens semper incessanter agit. Et haec veteres Philosophie intenderunt, cum dixerunt quod sit simplex, et quod essentialiter agit, et quod indivisae sint intelligentiae in ipso, et quod omnes in ipso sunt sua substantia et vita et lux sua.»

³⁶ Ebd. II c. 4–12, ed. 508–521: «... per huiusmodi intellectum conjungitur Deo, et stramentum huius intellectus sunt alii intellectus de quibus diximus, qui quidem in quinque sunt per modos applicationum et assimilationum diversarum, et intellectus adepti modos, et eius qui est in effectu: sed tamen in genere sunt quinque, possibilis videlicet, et formalis et principiorum, et ille qui in effectu, et adeptus, et assimilativus et divinus. His ergo intelligibilibus et intellectibus, ut breviter dicatur, perficitur anima», ebd. c. 9, ed. 517.

³⁷ Ebd. II tr. un. c. 3, ed. 506–508.

³⁸ Ebd. c. 4, ed. 508–510.

³⁹ Ebd. c. 5, ed. 511: «Patet igitur ex dictis, quod intellectus possibilis in actu efficitur per lumen intellectus agentis, et quod in omni eo quod intelligit, hoc intelligit: et quando etiam seipsum intelligit in actu, se intelligit in lumine agentis ... Quo autem intelligitur id quod intelligitur, et quo intelligit id quod intelligit, maxime intelligitur in omni intellectu secundum actum facto ...»

⁴⁰ Ebd. c. 8, ed. 514–516: «Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilita-tem et fructum.»

der Potenz nach ist, wird er in Wirklichkeit nur, wenn er alles «intelligibile» erfaßt, das «intelligibile» in seiner Alleinheit wird. Im Intelligiblen erfaßt unser Intellekt immer nur das Eigene und Eigentümliche des Intellekts. Dagegen, meint Albert⁴¹, kann man nicht einwenden, daß wir immer von einem zum anderen fortschreiten müssen, denn dieser Weg des Fortschreitens betrifft nicht das «intelligibile» in seiner Einfachheit und Einheit. Was wir im Erkennen sind, werden wir im Studium; was wir aber werden, sind wir im Vermögen des Intelligiblen.

In diesem Ausgreifen und Ausschreiten nähern wir uns dem göttlichen Intellekt und werden diesem ähnlich, denn von seinem Ursprung und von seiner Bestimmung her ist unser Intellekt «assimilativus»⁴²; er ist umgeben von der Offenbarung des schöpferischen Intellekts Gottes, der hineinstrahlt in die materialen Formen, aufleuchtet in der Intellektualität des Menschen, aufstrahlt im universalen Intellekt und hell leuchtet und blitzt in den Intelligenzen der obigen Welt. Von dieser Annäherung und Gottverähnlichung im entgrenzten Erkennen sprechen alle: griechische, arabische und christliche Denker. Vierdimensional ist diese Geistwirklichkeit in der wir erkennen: im Studium der schönen Gestalt, in der Erhellung durch das Intelligible, in der Transzendenz, im Überstieg über Raum und Zeit und in der Einfaltung in das Licht der höheren Intelligenz⁴³. Auf dieser Höhe des Erkennens findet der Intellekt das Licht des Intelligiblen allgegenwärtig, nicht im Sinne einer substanzialen Gegenwart, sondern im Sinne einer alles durchwaltenden und durchformenden, die Geistseele erfüllenden und vollendenden Macht⁴⁴. So wird die geistbegabte Seele des Menschen «stabilisiert», «substantialisiert» und «neuformiert» im göttlichen Sein⁴⁵.

Nach diesem Ausgriff auf die Vollendung des Menschen im göttlichen Erkennen wendet sich Albert (am Schluß des Traktates) sofort

⁴¹ Ebd. 515.

⁴² Ebd. c. 9, ed. 516–517: «Est autem intellectus assimilativus, in quo homo quantum possibile sive fas est proportionabiliter surgit ad intellectum divinum, qui est lumen et causa omnium.»

⁴³ Ebd. 517: «Anima igitur humana concipiendo lumen cui applicatur intellectus agens in ipsa illustratus, applicatur lumen intelligentiarum, et amplius clarescit in illo ...»

⁴⁴ Ebd. c. 11 ed. 519: «Intellectus igitur extendens se invenit lumen ubique praesens, et informatur et imbuitur illo et clarificatur ad pulchritudinem coelestem.»

⁴⁵ Ebd. c. 12, ed. 520: «... stat igitur (anima) substantiata et formata in esse divino in esse perfecta: et hoc vocaverunt Philosophi caducum alterius et immortalis vitae, per quam vere probatur animae humanae immortalitas.»

wieder dem Naheliegenden zu: er muß die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles weiter auslegen⁴⁶. Die Betrachtung der naturalen Ordnung und Schönheit sammelt und konzentriert; auf den vielfältigen Stufen dieses Wissens gewinnt er Einsicht in die intelligible Wirklichkeit und läßt sich von dem uns umgebenden Geheimnis des Geistes, der Intelligenzen emporreißen⁴⁷. Dieser Excessus im Erkennen, dessen Überschwang, hat nichts zu tun mit «geheimnisvollen», wunderbaren Erkenntnissen, sondern ist und bleibt Erkennen in der Tiefe und Mitte des Geheimnisses. Das «intelligibile» ist und bleibt auch in seiner Geheimnistiefe das Erkannte, das sich in hierarchischer Ordnung und thearchischer Mächtigkeit von oben her zu erkennen gibt und darum im Aufschwung des Erkennens uns wirklich und wahrhaft höher bringt, gottähnlich macht. Alles Intelligible ist aber nur Medium des Erkennens, in dem der Intellekt sich denkt; in der versteinerten und fixierten Form von objektiven «intelligibilia» zelebriert das Erkennen seinen Leerlauf. Es kann aber stets wieder, wie die Geschichte zeigt, zum lebendigen Erkennen, zum Leben im Erkennen erweckt werden.

2. Kontinuität und Wandel im Verständnis des «intelligibile»

Die Tradition des Begriffes muß sehr sorgsam bedacht werden, weil sich schon in der Dominikanerschule in St. Jakob in Paris um 1270 die Wege der Erkenntnislehre schieden. Thomas von Aquin beschritt in dieser Theorie den Weg der abstrakten Erkenntnis, die von einem vorgegebenen Grund- und Erfahrungswissen ausgeht und den Erkenntnisprozeß objektiviert und wissenschaftlich vergewissert. Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart verstanden weiter den Weg des Erkennens als Weg der Gottverähnlichung und Gotteinigung. Thomas machte die Urteilslehre zum Kernstück der Erkenntnistheorie; die Neuplatoniker konzentrierten sich auf den wahren und wirklichen Intellekt, der immer schon in der Schau der Wahrheit begriffen ist. Thomas verstand das «intelligibile» streng im prinzipiellen Sinn des «objectum quo», das Bedingung möglicher Gegenstandserkenntnis ist; die eben genannten Mitbrüder der Dominikanerschule

⁴⁶ Ebd. 531.

⁴⁷ Ebd. c. 8, ed. 514–516: «Est enim mens humana ratio et similitudo quaedam veritatis primae quae est semen quoddam omnis veritatis: et ideo similis per aliquem modum omni vero, et dissonans a falso.»

nahmen es in der Bedeutung des Formalen, das die transzenderende Bewegung des Geistes anhält und voranbringt.

a. Ulrich von Straßburg, Schüler Alberts, schrieb kurz vor 1272 seine Summa De bono, den «Liber de Summo bono», wie der genaue Titel lautet⁴⁸. Aus der Idee des übervollen, überfließenden Guten entwickelt er systematisch ausgreifend und ausschreitend die ganze Heilslehre. Wesen und Weisen der natürlichen und biblischen Gotteserkenntnis unterscheiden sich nicht hinsichtlich der in ihr wirksamen Kraft des Intellekts, sondern hinsichtlich des Glaubens, der Geist und Herz läutert. Der biblische Glaube verfremdet den Intellekt nicht, sondern formt und vollendet ihn, so daß der vom Glauben erhellte Intellekt erlöst und befreit in sein Ziel gelangen kann. In der großen Tradition des Ps.-Dionysius ist Gotterkennen Erkennen im Nicht-Erkennen⁴⁹. Das Nicht-Erkennbare ist aber nicht einfach die Grenze unseres Erkennens, die für den Intellekt unüberschreitbar und undurchlässig wäre. Die Grenzüberschreitung gehört ebenso zum Wesen des Intellekts, der nur in der Selbstüberschreitung seine Vollendung findet, wie auch zum Wesen des uns umgrenzenden Geheimnisses des Geistes. Grenzen und Gestalten des Intelligiblen grenzen nicht nur ein und ab, sie er-grenzen das darüberhinaus Reichende.

Auf der Scala der intelligiblen Formen und Gestalten transzendierte der Intellekt die Welt hin auf das Göttliche, denn der Intellekt ist in seinem Wesen, seiner Kraft und Wirktätigkeit auf den schöpferischen Ursprung des Geistes hin orientiert; im schöpferischen, unendlichen Intellekt hat er sein bleibendes, ständiges «oriri». Wesen, Kraft und Energie unseres Intellekts müssen vom Schöpferischen her begriffen werden, allerdings nicht im Sinne der idealistischen Geistphilosophie, die dem geschöpflichen Geist das Prädikat des Schöpferischen zugesprochen hat. Der menschliche Intellekt ist in seinem Wesen Bild und Gleichnis des schöpferischen göttlichen Geistes⁵⁰. Der Potenz nach als

⁴⁸ O. LOTTIN, in: Bull. théol. anc. méd. VIII. 3142: «On pourrait peut-être préciser davantage et la mettre plus nettement l'une ou l'autre année avant 1272.»

⁴⁹ ULRICH V. STRASSBURG, Lib. De summo bono, I tr. 1 c. 1, ed. J. Daguillon, Bibl. Thom. XII, Paris 1930,6.

⁵⁰ Ebd. II tr. 5 c. 2, ed. C. J. Fagin, Toronto 1948, 16: «Haec enim virtus (mentis nostrae) est ultimum de potentia nobilitatis animae, quae est id quod divinum est in nobis, scilicet, divina imago et similitudo, per quam tota anima conjuncta est intellectualibus per conformitatem naturae.»

«intellectus possibilis» ist er für alles «intelligibile» offen und empfänglich; er umfängt und erfaßt es nach Maßgabe des universalen Intellekts im Maßstab des Endlichen. Seine – des intellectus possibilis – Wirkmächtigkeit reflektiert das Licht des «intellectus agens», verwirklicht und vollendet sich, wird mit Gott verähnlicht und vereinigt⁵¹.

Im 1. Buch seiner Summe begründet Ulrich die Einheit von natürlicher und biblischer Gotteserkenntnis und spricht (en passant) von den «quinque viae», eine Ausdrucksweise, die man wohl als Hinweis auf die Summa des Thomas von Aquin verstehen darf⁵². Auf diesen achtet man unwillkürlich auch in den späteren Ausführungen des Ulrich, z. B. in der Antwort auf die Frage, wo die Wahrheit ihren Sitz habe⁵³. In der Hierarchie der Intelligenzen ist der menschliche Intellekt seinem Wesen, seiner Kraft und Wirkweise nach «possibilis»; der «intellectus possibilis» ist darum nicht nur ein Grundelement der Geistigkeit des Menschen, sondern diese selbst in ihrer Natur. Er wird überformt durch das «intelligibile» und angereichert durch das Wissen. Im Kontakt mit dem Intelligiblen und in der wissenschaftlichen Forschung erkennt der Intellekt ebenso seine Bedingtheit wie seine unbegrenzte Möglichkeit. Der universale, wirkmächtige und schöpferische Intellekt Gottes vergewissert gleichsam als «intellectus agens» den kreatürlichen Verstand seiner göttlichen Ebenbildlichkeit, Gleichförmigkeit⁵⁵. Ulrich betont immer wieder den Abstand zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Intellekt; aber er interpretiert diesen Abstand nicht nach

⁵¹ Ebd. I tr. 1 c. 7, ed. J. Daguillon, 19; zu vgl. mit ALBERTUS M., De intellectu et intelligibili, II tr. un. c. 9, ed. 517 (Anm. 35).

⁵² Ebd. I tr. 1 c. 3, ed. J. Daguillon 10: «Ratio autem naturalis quinque viis proficit in Dei cognitionem»; vgl. THOMAS v. AQUIN, S. th. I, q. 2, a. 3: «Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.» ULRICH v. STRASSBURG, Lib. De summo bono, II tr. 5 c. 5, ed. C. J. Fagin 43–56, bes. 47; vgl. THOMAS v. AQUIN, Quaest. disp. De veritate q. 1 a. 1.

⁵³ Ebd. II tr. 5 c. 6, ed. 57–68: «De veritate nostri intellectus, et de veritate signi»; vgl. THOMAS, S. th. I, q. 16: De veritate.

⁵⁴ Vgl. Anm. 51.

⁵⁵ Ebd. II tr. 5 c. 2 u. 15, ed. 16 u. 176. IV tr. I c. 3, ed. 43f.: «In solo autem primo haec sunt unum, scil. quod est et esse. Et ideo sicut secundum essentiam ibi unum sunt sciens, scilicet intellectus universaliter activus et quo scitur, scilicet lux eiusdem intellectus, quae est species rerum, et quod scitur, scilicet omnia prout sunt in hoc lumine vita et lux, ita etiam secundum esse omnino idem sunt.» «ALBERTUS M., De intellectu et intelligibili, II tr. un. c. 5, ed. 511, differenziert das objectum quo und quod nicht so scharf wie Ulrich, der die species rerum präzis vom Erkannten abhebt.

dem Denkmodell des Kausalgrenzen, sondern interpretiert diese Spannung formalursächlich⁵⁶.

Weil Gottes unendliches Leben sein schöpferisches Erkennen ist, darum fallen in ihm Sein, Leben und Erkennen («esse, vivere, cognoscere») zusammen; Erkennen, Erkanntes und Formalgrund sind eins⁵⁷. Die ungeteilte und unteilbare Identität von «intellectus» und «intellatum» im göttlichen Erkennen ist der schöpferische Ursprung der Geistwesen und der universale Wirk- und Formgrund der Erkenntnis. In den höheren kosmischen Intelligenzen sind Intellekt und Erkanntes in der ständigen Schau des Intelligiblen eins; in dieser Geistmächtigkeit sind sie die formenden und gestaltenden Kräfte des oberen Kosmos. Im menschlichen Intellekt sind Erkenntnis und Erkanntes nur im Akt des Erkennens eins, in dem unser «intellectus possibilis» durch die Licht- und Gestaltkraft des universalen schöpferischen Intellekts erfaßt, überformt und erfüllt wird. Es ist ein und dasselbe schöpferische Ereignis, in dem die kosmischen Intelligenzen Sein und Erkennen aufstrahlen und aufgehen lassen. Urtümlich und ursprünglich haben die intelligiblen Formen und Gestalten im Intellekt, nicht in der Materie ihren Ort⁵⁸. Sein heißt Erkennen; die materialen Formen sind abstehendes, abständiges intelligibles Sein!

Ulrich unterschied ausdrücklich zwischen dem Erkannten und dem, wodurch dieses erkannt wird, nämlich dem Licht des Intellekts, «quae est species rerum»⁵⁹. Im göttlichen Intellekt fallen diese drei Elemente, «condiciones» schreibt Ulrich, zusammen: «... intellectus universaliter activus et quo scitur ... et quod scitur ...»⁶⁰

Wie die Lichtkraft der kosmischen Intelligenzen Gestaltkraft ist, so wirkt der universale schöpferische Intellekt in seiner Offenbarungsbewegung die intelligiblen Formen im menschlichen Intellekt. Diese haben im Urintellekt Gottes ihren hypostatischen Ursprung, im «intellectus possibilis» ihren Bestimmungsort und in der Erkenntnis ihre

⁵⁶ Ebd. IV tr. 2 c. 1 u. 3, ed. W. J. O'Callaghan, Milwaukee 1970, 9f., 33f.; tr. 5 c. 2, ed. 18.

⁵⁷ Ebd. IV tr. 1 c. 3, ed. 30–45.

⁵⁸ Ebd. IV tr. 2 c. 5, ed. 72f.: «... formae habent duplē naturam, unam quae est hypostasis lucis intellectualis cuius sunt effectus vel imagines vel resultationes vel resonantiae, et aliam quae est determinatio illius lucis ad determinatam speciem ...»

⁵⁹ IV tr. 1 c. 3, ed. 43f. (s. Anm. 55).

⁶⁰ Ebd.

Erfüllung⁶¹. Sie sind immateriell und ungezeugt das Formale des intelligiblen Lichtes, das den ganzen Kosmos der Formen und Gestalt enthält. Die Form hat eine doppelte Natur, sofern sie einerseits aus dem Licht des Intellekts resultiert, andererseits durch den aufnehmenden Grund determiniert wird⁶². Unser Intellekt ist der intelligiblen Form konnatural, weil er selbst das Abbild des ursprünglichen Lichtes der Erkenntnis ist⁶³. Der schöpferische Einfluß des ursprünglichen Lichtes auf die Konstitution der Geistnatur und auf die intelligible Erhellung unterscheidet sich nicht⁶⁴. Die ontische Konstitution ist die intelligible Gestalt.

Die Form-Licht-Theorie erlaubt es Ulrich, die Schöpfung als Uroffenbarung des Lichtes zu verstehen und den Primat des Erkennens zu begründen. Erkenntnis ist nicht objektivierende Seinshabe, sondern absolute Seinshöhe. Wahres Erkennen in der Tiefe des Intelligiblen ist wirkliches Sein, Dasein in der Rückkehr und Rückbezogenheit des Seins auf Erkennen. Ulrich beschreibt damit zugleich auch den Höhenweg der Gleichgestaltung und Einigung des menschlichen Intellekts mit dem absoluten Geheimnis des göttlichen Geistes. In seiner Erkennbarkeit ist alles Erkannte vor und über unserem Erkennen und diesem zugleich als Ureigenes inne. Wo diese Dimension des Vor-und-über im Erkennen respektiert und in der Rückwendung auf sich selbst reflektiert wird, offenbart sich das Geheimnis des alleinen und einenden göttlichen Intellekts. Die «Formalisierung» des Intellekts nimmt aber diesem zugleich auch seine freie, schöpferische Tätigkeit. Das «intelligibile» als formal bestimmtes Mittleres zwischen Intellekt und Erkanntem kommt buchstäblich dazwischen, nämlich zwischen dem gottebenbildlichen Intellekt und dem schöpferischen Erkennen. Ulrichs Summe macht selbst die Grenzen eines formalisierenden Denkens deutlich.

⁶¹ Ebd. IV tr. 2 c. 1, ed. 11: «Stabiles autem sunt omnes huiusmodi intelligentiae in quantum sumuntur ut fluxus et processiones primi principii, licet sint declives et distantes magis et minus secundum quod longius procedunt a primo.» – «Et hoc modo omnes formae sunt intelligibiles et habent esse in intellectu possibili, ut in loco suo naturali ...»

⁶² Ebd. IV tr. 2 c. 5, ed. 72 (Anm. 58).

⁶³ Ebd. 74: «Et ut dictum est, forma, in quantum forma, est separatum esse habens. Et ut sic est principium esse et scire eo quod sic est effectus primi formantis et dantis esse. Et sic etiam est ipsa lumen intellectuale ac per hoc habet connaturalitatem ad intellectum nostrum qui est imago primae intellectualis lucis.»

⁶⁴ Ebd. IV tr. 1 c. 5, ed. 62f.

Exkurs: Das «intelligibile» in der Begriffsgeschichte

1. Die griechische Philosophie konnte sprachlich mit dem Begriff «noeton» Erkanntes und Erkennbares nicht unterscheiden. In der Gegenüberstellung von «aistheton» und «noeton» ist das Wahrnehmbare das Sinnenfällige, das Erkennbare das Erkannte (vgl. Aristoteles, Metaphysik VII c. 10, 1036a3). Platon bezeichnete mit «noeton» das intelligible Sein. Nach Plotin (Enneades VI, 7, 41) sind Denkendes, Denken und Gedachtes eins: «... so werden sie, indem sie gänzlich Eines werden, sich selber in sich selbst verschwinden lassen» wie die Übersetzung von Harder außerordentlich zutreffend formuliert⁶⁵.

2. Proklos († 485) erkannte die Dreiteilung von «erkannt, erkannt-erken-nend und erkennend». Die neuplatonische Theologie begriff diese wesenhafte Einheit von «nous» und «noeton» als Denkmodell der trinitarischen Einheit von Gott-Logos und Geist⁶⁶.

3. Cicero kannte den Terminus «intelligibile» nicht; die platonischen «noeta aei onta» übersetzte er mit «sempiternae res» und das intellectum ist (De re publica I 24) das, was mit dem Intellekt erfaßt wird, entsprechend der Bedeutung von sensibile, das mit den Sinnen wahrgenommen wird.

4. Boethius (in: Isagogen Porphyrii Commenta, ed. Brandt SC 48,8f.) findet den terminologischen Mangel der lateinischen Sprache unerträglich und nimmt den Begriff des «intellectibile» auf: «noeta inquam quoniam latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea verbi compositione vocavi. Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis unquam sensibus sed sola mente tantum intellectuque capitur ...»

5. Die arabisch-lateinische Übersetzung von Alfarabis Traktat «De intellectu et intellecto» (ed. E. Gilson, in: Arch. Hist. Doctr. 4 [1929] 115–126) verwendet den Begriff nicht; die arabisch lateinische Übersetzung des großen Kommentars des Averroes zu De anima des Aristoteles kennt das «intelligibile» in der Bedeutung des Erkannt-Erkennbaren nicht (vor allem nicht in den großen Commenta 5 und 36 zum 3. Buch). Die hebräisch-lateinische Übersetzung aus dem 16. Jahrhundert (von Jacobus Mantinus) führt den Terminus immer wieder an.

6. Im lateinischen Text des Traktates «De intellectu et intellecto» des Alexander von Aphrodisias ist sehr häufig von «intelligibilis» bzw. -e die Rede, und zwar im Sinne von Erkennend-sein (=vernünftig) und Erkannt-werden⁶⁷.

⁶⁵ Vgl. Anm. 6.

⁶⁶ Vgl. L. ABRAMOVSKI, Drei christologische Untersuchungen, Berlin/New York 1981, 63f.

⁶⁷ G. THÉRY, Autour du décret de 1210: II. Alexandre d’Aphrodise. Aperçu sur l’influence de sa noétique (Bibl. Thom. VII), Le Saulchoir 1926, 74–82; vgl. E. GILSON, Les sources gréco-arabes de l’Augustinisme avicenniant, in: Arch. Hist. doctr. litt. MA 4 (1929) 5–149.

7. Die *Anima*-Kommentare, die nach 1250 entstanden sind, sprechen allgemein vom «intelligibile»: das, was an und für sich dem Erkennen gegeben ist und als solches «intelligible» ist, und das, was nur für andere (in der Erkenntnis) intelligibel ist⁶⁸.

Das «intelligibile» ist nicht ein Etwas neben oder über anderem; es bedeutet die besondere Dignität und Bewandtnis des Wirklichen. Albert der Große unterschied im gleichnamigen Traktat «De intellectu et intelligibili» das doppelte – nicht: zweifache – «intelligibile» als das «formale quo» des Erkennens und des Erkannt-seins. In der formenden und gestaltenden Kraft des universalen Intellekts wird dem offenen und empfänglichen menschlichen Intellekt alles andere nur so gegeben, daß die empfängliche Vernunft sich selbst gegeben wird. In der Ausformung der Erkenntnis kommt der Intellekt selbst in Form⁶⁹.

Das je Eigene des Intellekts und des Erkannten fallen im Akt des Erkennens zusammen, weil sie auf einer höheren Ebene eins sind. Von jener transzendenten Einheit und Identität her muß die Perfektibilität unseres Intellekts verstanden werden. Dreierlei müssen da nach Albert unterschieden und zusammengehalten werden: die Formkraft des «intellectus agens», die Überformung des «intellectus possibilis», des Bestimmungsortes des Erkannten, und der durchformte, formale Intellekt⁷⁰. Albert spricht von einem «perfici»! Erkenntnis funktioniert nicht einfach, sondern ist auf die Vollendung hin angelegt und unterwegs. Diese endgültige Bestimmung und Vollendung des Intellekts gehört zu seiner Natur. Der Naturphilosoph muß im Selbstverständnis des Intellekts die innerweltlichen Grenzen überschreiten. Alberts Schüler Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart folgten diesem Wegweis ihres Lehrers.

b. Dietrichs von Freiberg Traktat über die «Visio beatifica» ist eine Untersuchung über die Perfektibilität des Intellekts in der Spannung und im Abstand von «intellectus possibilis» und «intellectus agens»⁷¹.

⁶⁸ ALBERTUS M., *De anima*, III tr. 2 c. 16, ed. Colon. VII, 1, 201; *Quaestiones in tres libros De anima «Tria sunt dubitanda»*, ed. J. Vennebusch, III q. 70b 1–2, Paderborn 1963, 308–310.

⁶⁹ ALBERTUS M., *De intellectu et intelligibili*, II tr. un. c. 5, ed. 511, vgl. Anm. 39.

⁷⁰ Ebd. 511: «Ex omnibus autem inductis patet quod intellectus in homine tribus in genere perficitur, agente videlicet, et forma agentis in possibili intellectu, qui est locus intelligibilium et formalis intellectus.»

⁷¹ DIETRICH VON FREIBERG, *Schriften zur Intellekttheorie. Opera omnia I*, Hamburg 1977, 9–124.

Bedenkt man die Geistnatur in ihren unterschiedlichen Vermögen und den einzigartigen Vorrang des schöpferischen Intellekts, den Gott unserer Natur eingepflanzt hat, dann wird deutlich, zu welcher unvermittelten Gottesnähe und Gottähnlichkeit wir befähigt und berufen sind, und zwar in diesem Leben. Dietrich lehnte die Lehre des Thomas von Aquin von der doppelten Kraft des menschlichen Intellekts und deren Vollendung in der jenseitigen Gottesschau rundweg ab. Unser Intellekt ist total empfangender, aufnehmender «*intellectus possibilis*», der immer, auch in seiner eschatologischen Vollendung, der überformenden Vollendung durch den universalen tätigen Intellekt bedarf. Nie, auch nicht jenseits unserer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, kann Gott in seinem geheimnistiefen Wesen unmittelbar erkannt werden. Wir haben und brauchen jetzt und dort die universale Kraft des «*intellectus agens*», der Bild und Gleichgestalt des göttlichen Intellekts ist, und der unseren kreatürlichen Intellekt in Form bringt, um Gott in dem zu erkennen, was er für uns und unseren Intellekt ist⁷².

Der «*intellectus agens*» ist das universale Abbild des göttlichen Intellekts. Er ist das «*abditum mentis*», auf sich und nach innen gewendete Form, in sich gekehrter Grund, dessen Formkraft alles umfaßt und in dieser Kraft ganz und gar von Gott umfaßt ist⁷³. Der formende, schöpferische Intellekt ist die Form alles Seienden, er ist die nach innen gewendete, eine und alleinende Form des Wirklichen, das in sich und nach innen gekehrte Auge des Geistes, das die Formen und Gestalten nicht im Auseinander der kosmischen Vielfalt, sondern in der Einfachheit und Gründlichkeit des Ursprungs reflektiert. Das nach innen gewendete Auge des Geistes hat alles im Blick, nicht aber das Singuläre.

Das ganze Vermögen des «*intellectus possibilis*», der die sensitiven und vegetativen Kräfte der Seele überformt, ist Voraus-setzung des tätigen Intellekts, dessen Austrag und Ableger. In der Erfahrung und Wahrnehmung der materialen und sinnenfälligen Formen aktuiert der tätige Intellekt den aufnehmenden, überformt ihn im «*intelligibile*» des Erkannten; er bringt ihn so in Form, daß seine all-einende Form greift, auf das Sinnenhafte ausgreift und seine Intelligibilität ausformt. Wenn der Zitherspieler, oder – wie wir heute sagen könnten! – wenn der Sportler ganz in Form ist, dann ist er ganz und gar Läufer, Springer usw., die sportliche Form ist seine quasinaturale Bestimmung. In der

⁷² Ebd. 3.2.2, 71–82, ed. 15–53.

⁷³ Ebd. 1.1.6, ed. 31; 1.2.2.4.2.2., ed. 52.

schöpferischen Kraft des Intellekts ist das Intelligibile des Erkannten ganz und gar die Formkraft des «intellectus possibilis»⁷⁴. Die «species intelligibilis» ist dann nicht etwas vom erkennenden Intellekt Verschiedenes, ein Anderes. Wir erkennen einen Menschen nicht, weil das Erkannte «aliquid intellectualiter ens» wäre, sondern weil der Mensch erkannt wird, darum ist er ein Erkannt-Seiendes⁷⁵.

Offener und formgebender Intellekt verhalten sich wie Materie und Form, Bestimmung und Grund. Das Formale der Erkenntnis ist nicht Form der Form, d. h. des formgebenden Intellekts, sondern dessen formende, maßgebende Bestimmung des «intellectus possibilis». So ist die «ratio rei», der Erkenntnisgrund des Erkannten, die Leistung des tätigen im empfangenden Intellekt. Diese Erkenntnisform des Erkannten, dessen Intelligibilität ist die letzte äußerste Ausformung des intelligiblen Seins in der ganzen Hierarchie des denkbar Einfachen⁷⁶. Wesen und Weisen der Ausformung und Auszeugung der intelligiblen Formen hängen immer von der Geistmächtigkeit und Geistfreiheit der Intellekte bzw. Intelligenzen ab. Unser Intellekt kommt durch den «intellectus agens» in Form. Und sofern sich in seiner Licht- und Formkraft die «summa ratio intellectorum» Gottes verschlüsselt und versiegelt, werden wir in der Intelligibilität des Erkannten diese «ratio» in der Erkenntnis gewahr⁷⁷. Wir erkennen Gott nicht in seinem Wesen selbst, sondern insofern er «ratio» unseres Erkennens ist, maßgebend im Wesenhaften, Göttlichen, in dem, was gar nicht anders sein kann, weil es ursprüngliches Leben ist⁷⁸.

Als Gleichnis Gottes ist der tätige Intellekt in der Drei-einigkeit von Wesen, Aktivität und Objekt zu interpretieren⁷⁹. Er ist ein Kraftfeld der

⁷⁴ Ebd. 4.2.1, ed. 106–110.

⁷⁵ Ebd. 1.1.7, ed. 32.

⁷⁶ Ebd. 4.3.2.1, ed. 116f.

⁷⁷ Ebd. 119, 4.2.1., ed. 108: «Secundum hoc igitur ordine essentiali per prius a ratione aeterna, quae deus est, fluunt in intellectum nostrum possibilem intellecta. Fluunt et ab intellectu agente, inquantum lumen rationis aeternae est in ipso determinatum. Et sic non solum intellectus agens unitur nobis ut forma, inquantum ipse est ratio intellectorum in nobis, ut dictum est, verum etiam ipse Deus, inquantum ipse est ratio summa intellectorum in nobis, in qua intelligimus, quidquid intelligimus, et eam rationem aeternam visu mentis aspicimus etiam in hac vita ...»

⁷⁸ Ebd. 109. «... sicut etiam Deum, qui est summa ratio intellectorum in nobis, quamvis ipsum inquantum rerum rationem attingamus, ut dictum est, non tamen ex hoc videmus eum per essentiam inquantum huiusmodi ...»

⁷⁹ Ebd. 1.1.3, ed. 26f.: «Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum.»

Intelligenz, dessen Potenz die Dynamik des Wesens selbst ist und dessen Inhalt das Formale, Intelligible, Nicht-Gegenständliche dieser Wesensdynamik ist. Die Einheit und Identität dieser Wesenselemente des tätigen Intellekts dürfen aber nicht einfach als Einerleiheit betrachtet werden; so gesehen wäre der Intellekt in seiner Intelligibilität überhaupt nicht zu verstehen. Diese Identitätsthese muß zusammen mit der bekannten neuplatonischen Trias «ousia-dynamis-energeia» interpretiert werden. In seiner inwendigen, einformenden, offenbarenden Kraft ist der Intellekt der Grund der Erkenntnis des Erkannten.

Dieser Formalgrund der Erkenntnis durchwaltet und bestimmt auch den «intellectus possibilis» und befähigt ihn, den wesentlichen, formgebenden Grund der Erkenntnis als deren absolute Grenze zu begreifen⁸⁰. Die Struktur unseres Erkennens, das immer das des «intellectus possibilis» ist und bleibt, macht deutlich, daß der Erkenntnisgrund ins Offene des Intelligiblen verweist, von dort her seine integrierende (nicht einfach sammelnde, zusammenfügende) Kraft hat und so das Wesenhafte und Göttliche offenbart. Die «ratio intelligendi», das intelligibile» ist nicht ein numerisch selbiges, das x-beliebig kombiniert werden kann, es ist das Wodurch und Worin der Erkenntnis, wodurch Gott als das Maßgebende, das Erkannte als Maßnehmendes erkannt wird⁸¹. Was in der Erkenntnis gar nicht anders sein kann, weil es wesentlich, einfach, einleuchtend ist, läßt immer auch den bleibenden, währenden, ewigen Grund des Erkannten aufgehen. Dieser Grund ist nicht nur Bedingung jeder wirklichen und wahren Erkenntnis, sie läßt den «intellectus possibilis» in seine Vollendung gelangen⁸². In der visio

⁸⁰ Ebd. 4.3.2.1, ed. 118: «Et hic est ultimus limes et supremus gradus intellectus, ad quem pervenire potest intellectus possibilis secundum sibi proprium modum intelligendi, qui est intelligere rem in sua ratione, supremus, inquam, quoad tria: primo quantum ad obiectum, quod est summum in ordine intelligibilium, quod est Deus; secundo quoad rationem dicentem quid est, qua ipsum intelligit, quae conficitur ex aliquibus quasi partibus formalibus ... tertio quoad originem huius rationis in intellectu. Fluit enim a Deo immediate in intellectum tamquam formale principium intelligendi, in quo ipse Deus intelligatur in eo, quod quid est.»

⁸¹ Ebd.: «Cum igitur ... ratio intelligendi aliquid in eo, quod quid est, non ponat in numerum cum re intellecta maxime in simplicibus, necessarium est in intellectione, qua intelligitur Deus in eo, quod quid est, Deum esse ipsam rationem, in qua intelligitur, et se ipso se facere rationem, qua intelligitur in eo, quod quid est.»

⁸² Ebd. 119: «... necessarium est intellectum separatum, qui est intellectus agens, uniri nobis mediante intellectu possibili et ipsi intellectui possibili tamquam formam eius, intellectui, inquam, possibili facto in acto secundum supremum gradum et ultimum limitem secundum genus huius intellectus, quo intelligit Deum in eo, quod quid est.»

Dei holt der «intellectus possibilis» seinen Grund ein, vielmehr wird er von diesem Grund eingeholt, so daß Einheit und Innigkeit, Einfachheit und Wesentlichkeit, Ewigkeit und Wahrheit seine eigene Bestimmung werden.

c. Aus dieser Überzeugung, daß intellektuale Potenz und Form die Dynamik des Wesens selbst sind und Gott der letzte Beweggrund der Erkenntnis, die «ratio intelligendi» ist, dachte Meister Eckhart die Perfektibilität unseres Intellekts zu Ende. Unser Intellekt ist ganz und gar «possibilis», in der Sprache Eckharts radikal empfänglich, offen, leer⁸³. In diesen Innenraum der Seele schafft Gott das Wunder der Vernunft, er bildet im Intellekt, im Kraftfeld von Wesen, Potenz und Form ein Abbild seiner selbst⁸⁴. Dieses Kraftfeld, das Innerlichste und Edelste der Geistnatur, konstituiert sich im ständigen Einfluß des absoluten, schöpferischen, göttlichen Intellekts⁸⁵. Die Strukturelemente unseres possiblen Intellekts – Geistnatur, Erkenntnisform, Akt und Energie – sind im absoluten Intellekt eins in der Identität von Erkennendem, Erkanntem und Erkennen. Alles Sachliche und Gegenständliche verschwindet; der göttliche Intellekt ist ganz und gar Erkennen in der Form und Freude, in der Kraft und Fülle seines Wesen, wie es Eckhart im schönen Gleichnis vom jungen Roß auf der ersten Weide des Frühlings anschaulich macht. Roß und Springen sind eins; Springen gehört zur Natur des Pferdes, wird zur naturalen Energie, so daß die Natur ganz und gar Energie ist⁸⁶.

Eckhart deutet das Verhältnis, die Korrelation zwischen dem absoluten göttlichen Intellekt und dem possiblen, geschöpflichen nicht mehr kosmologisch; er läßt die Denker der kosmischen Intelligenzen zu Wort kommen, deutet aber diese Korrelation ganz von der Struktur des ursprünglich-urbildlichen und des abbildlichen Intellekts her. Die in Wesen, Potenz und Energie differenzierte Struktur unseres Intellekts vereinfacht und verinnerlicht sich über den Intellekt der Engel zum göttlichen Intellekt, so daß dieser in seiner Selbigkeit und Innigkeit diese geschöpfliche Struktur bestimmt und durchwaltet. Diese Korrelation

⁸³ MEISTER ECKHART, Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übers. von J. Quint, München 1969³, 312.

⁸⁴ Pr. 3, ed. 167, Pr. 56, ed. 412: «Die Seele soll verklärt und eingedrückt und wieder eingeprägt werden in jenes Bild. Ich sage, wenn die Seele über alle Bilder hinauskommt, so wird sie in jenes Bild eingeprägt, das Gottes Sohn ist.»

⁸⁵ Pr. 37 u. 55, ed. 329, 409.

⁸⁶ Pr. 13, ed. 215.

kann nicht mit den Begriffen univok, äquivok oder analog bestimmt werden, denn sie muß als Spannung und Dynamik des Ursprünglichen, Einfachen und Abhängigen, Differenten verstanden werden⁸⁷. In dieser göttlichen Strukturkraft formt unser Intellekt alles Erkannte aus und zugleich ein, er formt es aus in der Fassungskraft des possiblen Intellekts und holt es ein im Licht des göttlichen Intellekts.

Der «*intellectus agens*» ist keine kosmische Intelligenz und keine bestimmte Potenz der Geistseele; er ist die Formkraft und Struktur der Seele in ihrer Gottebenbildlichkeit. Die Geistseele zentriert aufgrund ihrer Struktur in der Lauterkeit des göttlichen Wesens; sie kann sich immer nur in der radikalen Empfänglichkeit und grundlosen Offenheit des Possiblen auf den göttlichen Intellekt konzentrieren⁸⁸. Durchformt und überformt vom Licht des göttlichen Intellekts ist und wird unser possibler alles, ohne ihn ist er nichts. Der Intellekt ist Bild Gottes, und dies ist seine ganze Kraft und seine Energie. Form und Erkennen sind eins, sind die Grundfeste und das Fundament des Seins⁸⁹, weil sie das Sein in seiner Intelligibilität, Einheit, Wahrheit und Gutheit konstituieren⁹⁰. Der transzendentale Aufweis des Seienden ist die eigentliche Formkraft des gottebenbildlichen, transzendierenden Intellekts.

Weil Form und Erkenntniskraft eins sind, hat es keinen Sinn, die Erkenntnisform zu verselbständigen, das «*intelligibile*» vom «*intellectum*» abzulösen. In den beiden Pariser Quästionen von 1302 über Sein und Erkennen in Gott und im Engel begründete er die Identitätsthese vom Primat des Erkennens her⁹¹. In einer metaphysischen Innenschau des Erkennens differenziert er dieses von allem Seienden, das in der Außenschau antreffbar und erreichbar ist. Die «*species intellectiva*» ist nicht in der Weise Form des «*intellectus possibilis*», daß sie ein bestimmtes Subjekt konstituiert (wie Form und Materie im Bereich des

⁸⁷ B. MOJSISCH, in: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, hat einsichtig gemacht, daß die klassische Unterscheidung von univok und analog Eckharts Denken nicht trifft, weil er nicht Denker der Substanz, sondern der Form ist.

⁸⁸ Pr. 30, ed. 295: «Mit den obersten Kräften berührt die Seele Gott; dadurch wird sie nach Gott gebildet. Gott ist nach sich selber gebildet und hat sein Bild von sich selber und von niemand sonst. Wenn die Seele ihn berührt mit rechter Erkenntnis, so ist sie ihm in diesem Bilde gleich.»

⁸⁹ Pr. 37, ed. 333: «Erkenntnis ist eine Grundfeste und ein Fundament allen Seins. Liebe (wiederum) kann nirgends anders haften als in Erkenntnis.»

⁹⁰ Pr. 22 u. 23, ed. 252 u. 259.

⁹¹ MEISTER ECKHART, Die lat. Werke Bd. 5, 37–54.

Konkreten), vielmehr konstituiert sie höheres Sein⁹². Weil die Erkenntnisform Prinzip, Verwirklichung und Vollendung des Erkennens ist, ihrerseits aber weder Substanz noch Qualität sein kann, muß das Erkennen allem Seienden vor und über sein, als ursprüngliches Sein, als Sein in seinem lauteren Ursprung.

«Darum ruht sie (die Vernunft) nimmer, sie bricht ein in den Grund, wo Gutheit und Wahrheit ausbrechen, und nimmt es (=das göttliche Sein) in principio, im Beginn, wo Gutheit und Wahrheit ihren Ausgang nehmen, noch ehe es irgendeinen Namen gewinnt, noch ehe es ausbricht, nimmt es in einem viel höheren Grunde, als es Gutheit und Weisheit sind. Ihrer Schwester, dem Willen, dem genügt's wohl an Gott, sofern er gut ist. Die Vernunft aber, die scheidet alles dies ab und geht ein und bricht durch in die Wurzel, wo der Sohn ausquillt und der Heilige Geist ausblüht»⁹³.

Form und Energie des Intellekts sind seine Bild-Natur, deren Intention das Eine, Wahre und Gute ist. Diese grenzüberschreitenden Intentionen spannen den Intellekt an und zugleich ein in den wesenlosen Ursprung des Erkennens⁹⁴. Eckhart beschreibt den formalen Intellekt in der totalen Selbstüberschreitung ohne Bezug auf das «intelligibile»⁹⁵; er entgrenzt und entobjektiviert ihn. Eckhart wußte um den charismatischen Charakter dieser radikal entgrenzenden Bewegung des Intellekts⁹⁶. Es kam ihm sehr darauf an zu zeigen, zu welcher Höhe der menschliche Intellekt im Glauben befähigt und ertüchtigt wird. Von der charismatischen Vollendung her wird das eigentliche Wesen des Intellekts offenbar. Thomas von Aquin begründete die Perfektibilität unseres Intellekts von dessen eschatologischer Vollendung her, und zwar in der Spannung von natürlicher und gnadenhaft-übernatürlicher Wirklichkeit.

⁹² Ebd. q. 1, ed. 42: «... intelligere est altius quam esse.» Q. 2 ed. 50f.: «Sed species non est aliquo modo ens» (jedenfalls nicht im Sinne der aristotelischen Kategorientafel).

⁹³ Pr. 40, ed. 348.

⁹⁴ Pr. 23, ed. 252f.; im Unterschied zu Meister Eckhart sprach Ulrich v. Straßburg, Lib. De summo bono, II tr. 5 c. 5, ed. 47, von einem «duplex esse» der «prima intentiones transcendentes».

⁹⁵ Pr. 40, ed. 347: «Wohlan, nun gebt scharf acht und behaltet dies wohl, – denn die ganze Predigt habt ihr darin (beschlossen). Bild und Urbild sind so völlig eins und miteinander vereint, daß man da keinerlei Unterschied erkennen kann.»

⁹⁶ Pr. 32, ed. 309; Pr. 33, ed. 312: «Ich erschrecke oft, wenn ich von Gott reden soll, wie völlig abgeschieden die Seele sein muß, die zu jener Einswerdung kommen will. Das aber darf niemanden unmöglich dünken.»

d. Bei voller Würdigung der neuplatonischen Orientierung der Erkenntnislehre hat Thomas diese prinzipiell anders interpretiert, und zwar auf der Grundlage des aristotelischen Substanzbegriffes. Die Geistseele ist substanzial Form des Leibes, substanziale Leib-Wirklichkeit. Ihr inhärieren die Potenzen. Der Intellekt kommt nicht hinzu als höheres intelligibles Sein, als substanzialer Seinsmodus, sondern inhäriert als intellektuale Potenz in der Differenz von Akt und Potenz dem Wesen. Die neuplatonische Idee der Inhärenz, oder – wie Eckhart übersetzte – des Einhangens unseres Intellekts in einer höheren Intelligenz bzw. im göttlichen Intellekt, kennt Thomas nicht. So gesehen hat er den Akt und Vollzug des Erkennens entdivinisiert und naturalisiert, aber nur in dieser Hinsicht der Inhärenz. Das Wesen und die Funktion des Intellekts müssen von seinem Akt und Vollzug in der alltäglichen Erfahrung und Erkenntnis, nicht von seiner charismatischen Ausgestaltung her verstanden werden, so zwar, daß diese «Alltagssicht» des Intellekts der je noch höheren, gnadenhaften Vollendung fähig ist.

Der Vollzug der intellektuellen Potenz ist ein Prozeß in der Inwendigkeit des Intellekts, nicht eine Produktion, eine herstellende Tätigkeit. Diese Bewegung der Erkenntnis setzt (als terminus a quo) das Selbstbewußtsein des Erkennenden voraus, die Identität des Subjekts in der Erfahrung und Erkenntnis und die Selbstgegebenheit, Selbstmitteilung, in der alles Sinnenfällige, Gegenständliche immer nur als Sich-selbst-Gegebenes empfangen wird. Der Erkenntnisprozeß kommt voran (terminus in quo) im unmittelbaren Erfassen und Berühren des intelligiblen Wesens der Dinge aufgrund der Selbstbestimmung des Intellekts durch den «*intellectus agens*». In dieser Selbstbestimmung tätigt der «*intellectus agens*» nicht irgend etwas, sondern erweist seine prinzipielle Gestaltkraft als Form, die alles mannigfach Gestaltete unter die Form des Einen, Wahren, Guten bringt. In der Flucht und Folge der Erfahrungen hat der Intellekt das Recht und die Kraft der freien Selbstbestimmung, die alle vorgegebenen Bestimmtheiten als intelligible Bestimmungen aufdeckt, offenbar und geltend macht. Der Intellekt betätigt nicht einfach vorgegebene Muster, holt sie nicht von höheren Intelligenzen her ein, sondern bringt das «intelligibile» des Wesentlichen in der Selbstbestimmung des Intellekts zur Geltung. Das «intelligibile» ist gültige, wahre und geltende, normative Selbstbestimmung des Intellekts. Der Erkenntnisprozeß kommt in der Aussage und im Urteil ins Ziel. Das Urteil ist Synthesis, Selbstmitteilung und Selbstbestimmung in der Aussage.

Das «medium quo» des Erkennens ist das «intelligibile» als Selbstbestimmung des Intellekts. Von den *Quaestiones disputatae «De veritate»* an, dem Frühwerk, bis zur *Summa* hat Thomas dieses Mittel- und Kernstück seiner Erkenntnislehre präziser ausgearbeitet.

1. Die Theorie von den Denkprinzipien und den Transzentalien ist ein Wendepunkt in der thomasischen Erkenntnislehre⁹⁷. Die transzendenten Bestimmungen des Einen, Wahren und Guten aktivieren, vollenden nicht die transzendernde Bewegung des possibilis, menschlichen Geistes im göttlich-aktiven und schöpferischen, sondern sind Bedingung der Erkenntnis überhaupt, weil sie die Übereinstimmung und Entsprechung von Denken und Sein (im Unterschiedlichen des je Eigenen) angeben. Die einende, formende Kraft des Intellekts resultiert nicht unmittelbar (wie der Lichtfunke) aus dem göttlichen Intellekt, sondern aus dem Über-eins-sein und Über-ein-kommen von Denken und Sein in der Einheit, Wahrheit und Gutheit. Die transzendenten Bestimmungen sind Formelemente der Selbstbestimmung des Intellekts, der in dieser Kraft alles Materiale unter die Form des Intelligiblen bringt. Das «intelligibile» ist nicht ein anderer Seinsmodus, der das Materiale immer schon in den Schatten stellt, sondern ist das (material) Seiende in einem anderen Modus, nämlich dem seines Erkannt-, Geschätz-, Gewertet-Seins. Das Materiale und das Intelligibile sind nicht verschiedene Objekte, sondern sind das eine Objekt in unterschiedlicher Bedeutung.

2. In den *Anima-Schriften* klärte Thomas einerseits das Verhältnis vom Wesen der Seele und deren Potenzen und bestimmte andererseits den Intellekt als «agens» und «possibilis»⁹⁸. Es ist ein und dieselbe Funktion, in der die Geistseele als substanziale Form die Leibwirklichkeit durchformt und überformt, und in der der tätige Intellekt das sinnenhafte Material unter die Form des Intelligiblen bringt. Das leidige

⁹⁷ *Quaest. disp. De veritate*, q. 1 a. 1; Thomas verwendet in diesem Quästionenwerk den Begriff «intelligibile» noch immer im Blick auf den *ordo intelligibilium*, q. 2 a 2; q. 10 a. 8, und in der «kurzschlüssigen» Gegenüberstellung zu den «sensibilia». Der Vergleich der «species intelligibilis» mit der «species sensibilis» verleitete immer wieder dazu, auch erstere als formale, ursächlich bestimmte Form zu verstehen.

⁹⁸ Vgl. *Quaestiones disp. De anima*, q. un. a. 1–5; a. 4 betrachtet Thomas das «intelligibile», das nicht ein *naturales* Etwas (*aliquid*) sein kann, analog zu den logischen Ordnungen.

Problem der arabischen Philosophie in ihrer Theorie von der Einheit und Einzigkeit des Intellekts kann Thomas als die Frage nach der Einheit und Universalität des «intelligibile» klären.

3. In der Intellektlehre der Summa konzentrierte Thomas das ganze Augenmerk auf die noetische Form-Kraft der Intellekts und das «intelligibile» als Selbstbestimmung (Verwirklichung) des Intellekts⁹⁹. Als zu bestimmender, empfänglicher Intellekt konvergiert er mit allem konkret Bestimmten, als sich selbst bestimmender steht er dem höheren und göttlichen Intellekt nahe. Die Metaphysik des Intellekts, seiner Struktur und Kraft kann nicht von Gott absehen; die Metaphysik des Erkenntnisaktes argumentiert allein aus der Natur des Intellekts, der im Ganzen des Seienden und in der Entsprechung zum Einzelnen sich selbst bestimmt im Einen, Wirklichen und Wahren. Was der Erkennende als sich selbst Bestimmender sein kann und sein darf, ist er immer nur als der so Bestimmte in der Welt.

⁹⁹ S. th. I, q. 85 a. 2: «... similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.» Das «intelligibile» ist primär nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern Form und Vollzug derselben, Bedingung und Voraussetzung (q. 84 a. 3), Zuwendung der Sinneserfahrung in der Einsicht. Die «species intelligibilis» ist das Fenster, das den Blick freigibt, nicht das Glasfenster, das Bilder sichtbar macht. Der offene Blick des in sich gekehrten Auges des Geistes offenbart das Seiende in seiner transzendentalen Bestimmtheit.