

# Albertus Magnus als Philosoph und Theologe

von

Johann Auer\*

Die Albertus Magnus-Gedenkwoche hat die Aufgabe, uns den einstigen Bischof von Regensburg, der als großer Gelehrter und als Heiliger in die Geschichte der christlichen Welt des Abendlandes eingegangen ist, vor Augen zu stellen<sup>1</sup>. Seine menschliche, wissenschaftliche und kirchliche Größe will uns Anlaß zur Besinnung auch für unsere Aufgabe in unserer Zeit sein.

Die drei Festvorträge dieser Gedenkwoche mögen dabei auch in ihrer Reihenfolge zeigen, worauf es ankommt. Hatte der erste Vortrag den gewissenhaften und unermüdeten Forscher der Natur als Schöpfung Gottes vor Augen geführt — so hat ja das Mittelalter die ganze Welt verstanden, auch wenn es dieselbe naturwissenschaftlich betrachtet hat<sup>2</sup> —, so soll dieser Vortrag versuchen, den Menschen und Denker Albert etwas mehr vor unserem Auge erstehen zu lassen. Der letzte Festvortrag wird dann den geistigen Führer im politischen und gesellschaftlichen Leben seiner Zeit und besonders in der Kirche seiner Zeit zum Thema haben und so das Bild der Größe dieses Mannes abrunden.

Ich will also versuchen, den Denker und Menschen Albert mit wenigen kurzen Strichen zu zeichnen. Der Weg mag dabei folgender sein: 1. In einem ersten Gedankenkreis wollen wir den Menschen Albert in die geistesgeschichtliche Welt seiner Zeit hineinstellen, um seinen Ort in dieser bewegten Zeit etwas festzulegen. 2. In einem zweiten Gedankengang werden wir versuchen, Alberts Wege und Leistungen im Ringen seiner Zeit um die besonderen philosophischen Probleme in ihren Grundlinien an einigen wenigen Beispielen vorzuführen. 3. Ein dritter Gedankenkreis soll sich dann mit Albert als Theologen in seiner Zeit und mit seinem Weiterwirken in der Theologie der folgenden Jahrhunderte beschäftigen. Ehe wir jedoch diese Ausführungen beginnen, lassen Sie mich noch das Thema dieses Vortrages von der menschlichen Seite her kurz präzisieren!

Albert von Lauingen<sup>3</sup>, Albertus Teutonicus, der Deutsche, von seinen Zeitgenossen und von bedeutenden Theologen der Folgezeit Albertus Magnus, der

\* Festvortrag zur Albertus-Magnus-Woche in Regensburg am 8. Juli 1980.

<sup>1</sup> Albert von Lauingen, 700 Jahre Albertus Magnus: Festschrift 1980, hrsg. vom Historischen Verein Dillingen an der Donau, Lauingen 1980.

<sup>2</sup> W. von dem Steinen, *Homo caelestis*, 2 Bde., Bern-München 1965; — N. M. Wildiers, *Weltbild und Theologie vom Mittelalter bis heute*, Einsiedeln-Köln 1974.

<sup>3</sup> Vgl. M. Grabmann, *Der Einfluß Alberts d. Gr. auf das mittelalterliche Geistesleben* (1928); *MG II*, München 1932, 325—413, besonders 328—360: Die geistige Persönlichkeit Alberts d. Gr. im Spiegel seiner Benennungen. — Dazu: Anm. 1 Seite 11—60, besonders 41—44.

Große, genannt (wohl nicht abgeleitet von Albertus Magus, der Magier!), und Doctor Universalis, Lehrer auf jedem Gebiet der damaligen Welterkenntnis (so darf man diesen Titel wohl übersetzen), wer ist dieser Albert, der als einziger Theologe des Mittelalters sämtliche Quellen, die der großen Theologie dieser Zeit neue Wege, neue Einsichten eröffnet haben, kommentiert hat: sämtliche Werke des größten griechischen Denkers Aristoteles aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert und sämtliche Werke des Pseudodionysius Areopagita, jenes vielleicht syrischen Bischofs aus dem Ende des 5. christlichen Jahrhunderts, der in einer christianisierten neuplatonischen Seins-, Geschichts- und Weltvorstellung den einzigen Weg zur Entfaltung der christlichen Wahrheit in dieser Welt sah; Albert, der ebenso Johannes von Damaskus († 749), seine erste und letzte Summe der griechischen Vätertheologie, sein Werk *De fide orthodoxa*<sup>4</sup>, dessen Menschenbild fast ganz auf aristotelischem Denken fußt, gebraucht hat<sup>5</sup> — wer ist dieser Albert der Große, dessen Theologie trotzdem nie führend geworden ist in der Kirche, dessen Kommentare, zumal zum Pseudoareopagiten, durch alle Jahrhunderte, von allen Theologen, die zumal in einer neuen mystischen Einsicht eine Vertiefung der Theologie suchten, zitiert wurden und von der doch keine theologische Aussage in das Lehrgebäude unserer Kirche eingegangen ist<sup>6</sup>; — wer ist dieser Albert, der es sich leisten kann, sein ganzes Gelehrtenleben entgegen allen Verboten der Kirche ständig seinen Aristoteles zu kommentieren und der von Papst Alexander IV. dennoch gebeten wird, den Bischofsstuhl zu übernehmen, den er freilich schon nach zwei Jahren eigentlich recht verborgenen Wirkens in einer ganz unruhigen Zeit still und erleichtert wieder zurückgibt, und der von nun an als einfacher Kreuzzugsprediger, Lehrer der Theologie, stiller Gelehrter an seinen großen Kommentaren weiterschreibt, seine *Summa Theologica* abschließt und als großer Friedensstifter auf der kirchen- und weltpolitischen Bühne, aber auch hier mehr im Verborgenen wirkt; — wer ist dieser Albert, der bei seinem Sterben einen gewichtigen Nachruf der Universität Paris und von anderen theologischen Institutionen der Zeit erhält, und doch von der Kirche mehr und mehr vergessen wird, dessen Theologie auch nach einem mit Kraft unternommenen Anlauf im 15. Jahrhundert in Köln nicht Oberwasser zu gewinnen vermag?<sup>7</sup> — Wer ist dieser Albert, dessen Verehrung durch das Volk in der Seligsprechung durch Papst Gregor XV. im Jahre 1622 endlich zögernd, auch für die Dominikanerkirche in Regensburg erlaubt wurde, und um dessen kirchliche Anerkennung als „Heiligen“ seit 1880 wieder gerungen wird, bis er 1930, 650 Jahre nach seinem Tod, beinahe müßte man sagen nur durch einen klugen Schachzug des gelehrten und frommen deutschen Dominikanerkardinals Andreas Frühwirth, auch ohne ausdrücklichen Wundernachweis, zur Ehre der Altäre erhoben wird und von Pius XII. 1942 zum Patron einer Naturwissenschaft ernannt wird, deren nicht nur wissenschaftliche, sondern auch weltanschauliche Probleme ihm gewiß noch ganz verborgen waren — wer ist dieser Albert? Mir scheint, dies ist die Frage, die wir eigentlich beantworten müßten, wenn wir in

<sup>4</sup> Vgl. die Schriften des Johannes von Damaskus, hrsg. von B. Kotter OSB, Berlin 1973 (kritischer griechischer Text). — Lateinische Übersetzung des Burgundio und Cerbanus, ed. v. T. N. Buytaert OFM, Löwen-Paderborn 1955.

<sup>5</sup> Vgl. H. Ostlender (Hrg.) *Studia Albertina*, Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag, Münster 1952. — *LexMA* I, 295—297 (W. Kübel).

<sup>6</sup> Vgl. oben Anm. 3 M. Grabmann.

<sup>7</sup> Vgl. Albert von Lauingen (oben Anm. 1: Zeittafel S. 23—30 [A. Layer]).

dieser Feierstunde von Albert als Philosophen und Theologen in seiner Zeit und für die Kirche seiner Zeit sprechen. Wenden wir uns also nach dieser Klärung der Fragestellung unseren Ausführungen zu!

### *I. Albertus Magnus in der geistesgeschichtlichen Welt seiner Zeit*

Albertus Magnus' Lebenszeit ist etwa 1198—1280 anzusetzen. Ein kurzer Blick in die Geschichte des Abendlandes, besonders in seine Geistesgeschichte, zeigt uns eine Welt voll der größten Umbrüche und Neuansätze. Wollen wir Albert d. Gr. in diese Zeit einordnen, müssen wir vor allem drei Fragen beantworten: 1. Welche Bewegungen haben ihn selbst bewegt? 2. Welche Bewegungen hat er geistig und persönlich mitgetragen? 3. Welche Bewegung ist durch ihn für die Nachwelt bedeutsam geworden? Eine Zusammenschau der drei Fragen kann uns Antwort geben auf unsere Frage, warum und in welchem Sinn Albert mit Recht „der Große“ genannt wurde.

Können auch nur die wichtigsten Probleme hier angedeutet werden, so wollen wir diese Andeutungen doch nicht unterlassen, weil sie uns erst ein einigermaßen gerechtes Urteil über unseren Heiligen erlauben. Zuerst ein paar Sätze zur *politischen Welt* jener Zeit, in der auch die großen geistigen Bewegungen stehen. Fassen wir dabei das Jahr 1198 als mögliches Geburtsjahr Alberts vor allem ins Auge: 1198—1204 findet der vierte Kreuzzug statt, der einen gewissen Erfolg bringt, und fünfzig Jahre später findet die Kreuzzugsbewegung ihr Ende. Was sie als Hinterlassenschaft dem Abendland schenkt, ist das Rittertum und bald auch das aufstrebende Städtewesen, zwei Wirklichkeiten, die für die Geistesgeschichte der Zeit von höchster Bedeutung sind. 1230 bekommen Köln wie Regensburg von Kaiser Friedrich II. das Stadtrecht<sup>8</sup>. — 1198 tritt Otto IV. als welfischer Gegenkönig gegen den Staufer Philipp von Schwaben auf und ihm folgt 1212—1250 die große Zeit des Staufers Friedrich II., die nach einer kurzen Friedenszeit den neuen Bruch zwischen Kaisertum und Papsttum bringt, einen Streit, der das ganze Jahrhundert bestimmen wird und zum Interregnum von 1245—1273, zur „schrecklichen, kaiserlosen Zeit“ führt. Als Otto IV. 1218 starb, wurde Rudolf von Habsburg<sup>9</sup> geboren, dessen Wahl zum deutschen Kaiser 1273 das Interregnum beendet und der alte Albertus war es, der sich für die Wahl dieses Kaisers mit seiner ganzen Persönlichkeit und Autorität einsetzte. — 1198 wird Lotario Graf v. Segni, als Siebenunddreißigjähriger zum Papst gewählt, der als der mächtige Innozenz III. bis 1216 regiert, 1215 das erste Laterankonzil eröffnet, auf dem Dominikus, der Gründer des Dominikanerordens, dessen Zierde bald Albert d. Gr. werden sollte, zuerst die Anerkennung seines Ordens erhielt. Auf diesem Konzil beginnt auch die große Auseinandersetzung mit den Albigensern in der Frage nach dem christlichen Lebensstil der Zeit, wie in der Auseinandersetzung mit den Werken des Camaldulenserabtes Joachim von Fiori der Streit um das rechte Gottes- und Weltverständnis am Übergang von der Frühscholastik zur Hochscholastik entschieden wird.

Damit stehen wir schon vor der Frage nach der *Geistesgeschichte* jener Zeit. Die

<sup>8</sup> Vgl. L. Schwab, Regensburg, Heimat und Welt, Regensburg 1950, S. 297—321, besonders 306 f. — R. Fröhn, Illustrierte Geschichte der Stadt Köln, Köln<sup>3</sup>1962.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Lehrbücher der Kirchen-, Welt- und deutschen Literaturgeschichte, bes. J. Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Münster 1936.

weltliche Geistesgeschichte, ohne die auch die theologische Geistesgeschichte nicht zu verstehen ist, sei nur mit einigen Namen der großen deutschen Dichter jener Zeit signalisiert: Konrad von Heimesfurth (im Eichstättischen) dichtet um 1200 seine Mysterienspiele zur „Himmelfahrt Mariens“ und zur „Urständ über Tod und Auferstehung Christi“. Walter von der Vogelweide singt seine ersten Lieder auf die Frauenminne und greift in die politische Geschichte gegen das Papsttum ein. Hartmann von der Aue dichtet seinen Iwein und Wolfram von Eschenbach um 1210 seinen Parsifal wie Gottfrid von Straßburg seinen Tristan. Die beiden Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner, die an der Universität Paris bald die neue Theologie tragen und entscheiden werden, sind ohne diesen neuen Geist des Rittertums, der Städte und des Bürgertums nicht zu verstehen.

Bedeutsamer für uns ist, was in den jüdisch-arabischen Wissenschaften vor allem der Theologie jener Zeit geschieht. 1198 stirbt Ibn Ruschd, Averroes im lateinischen Bereich genannt, dessen Aristoteleskommentare für Albert von höchster Bedeutung sein werden<sup>10</sup>. 1204 stirbt der große rabbinische Gelehrte Moses Maimonides, der durch seine Mischna-Kommentare und besonders durch seine liberale philosophische Begründung der jüdischen Religion in seinem „Führer der Unschlüssigen“ für die Erkenntnislehre und die Glaubensbegründung der Zeit und vor allem für das Schöpfungsverständnis auch in der christlichen Theologie der Hochscholastik und besonders schon bei Albert von höchster Bedeutung wird. — Zwei weitere große geistige Bewegungen bestimmen die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts: Das ist zunächst die Rezeption des ganzen Aristoteles, teils in den Übersetzungen und Kommentaren aus dem Arabischen, die vielfach wie bei Avicenna neuplatonisch eingefärbt sind, oder des genuinen Aristoteles, wie ihn vor allem Averroes zu vermitteln sucht. Gewiß, der Anfang dieser Auseinandersetzungen fand zunächst in den Artistenfakultäten der in dieser Zeit neu entstandenen Universitäten von Padua (gegründet 1192 von Bologna her) und von Paris (gestiftet 1215) statt<sup>11</sup>. An der „Universitas scientiarum“ konnte auch die Theologie an den großen geistigen Bewegungen dieser Zeit nicht vorübergehen. Wir werden gleich bei Albert darüber mehr zu sagen haben.

Daneben darf aber auch eine andere Bewegung nicht übersehen werden, die diese Zeit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bestimmt: Waren seit dem 11. Jahrhundert Aberglaube und Magie von der Kirche im wesentlichen streng verurteilt worden, so entsteht eben in dieser Zeit des anfangenden 13. Jahrhunderts in Südeuropa die „jüdische Kabbalah“, die eine mystische (meist durch Zahlenmystik unterstützte) magisch wirkende Schriftauslegung an die Stelle des rationalen Talmudismus setzte, der seit dem 2. Jahrhundert in Palästina und seit dem 6. Jahrhundert noch mächtiger in Babylon geherrscht hatte. Man wird nicht irgehen, wenn man mit dieser Wende im Selbstverständnis der jüdischen Theologie auch das Anwachsen des magischen Denkens in christlichen Kreisen nicht zuletzt durch die neue aristotelische Astronomie und Metaphysik unterstützt, annimmt.

Eine neue Zuspitzung finden die geistigen Auseinandersetzungen in den Jahren 1240—1250, also eben in der Zeit, in der Albertus seine große geistige Wirksamkeit in seinen ersten Schriften niederlegt, als neben einem gereinigten verchristlichten Averroecismus, wie ihn verschiedene christliche Denker der Zeit, auch Albert ver-

<sup>10</sup> Vgl. Überweg, Geschichte der Philosophie Bd. 2: B. Geyer, Die patristische und scholastische Zeit, Berlin 1928.

<sup>11</sup> Vgl. H. Grundmann, Vom Ursprung der Universität im Mittelalter, Darmstadt 1976.

suchen, ein reiner, vielleicht auch mißverständener sogenannter lateinischer Averroismus durch Siger von Brabant und andere führende Denker und Theologen um Eingang wirbt, ein Averroismus, der ohne Rücksicht auf Grundwahrheiten christlichen Welt- und Selbstverständnisses sich durchsetzen möchte. — Doch damit sind wir nun an der Stelle angelangt, wo wir auf die besondere Bedeutung Alberts d. Gr. im Ringen seiner Zeit im einzelnen eingehen müssen.

## *II. Alberts Weg und Leistungen im Ringen um die philosophischen Fragen seiner Zeit*

Lassen Sie mich nochmals vier kurze Vorbemerkungen anbringen, ehe ich die drei Beispiele vortrage, die uns zu einem Urteil über das Denken Alberts verhelfen sollen.

1. Vorbemerkungen zur Person Alberts: Geboren etwa 1198, aus einem schwäbischen Ministerialengeschlecht in Lauingen, nicht aus dem Geschlecht derer von Bollstedt, wie früher vielfach angenommen. Wenn wir nach seinem Aussehen fragen, möchte ich auf das Bild hinweisen, das auf dem Programm zu dieser Gedenkwoche abgedruckt ist, das von Thomas von Modena 1352 in Treviso im Refektorium des dortigen Dominikanerklosters an die Wand gemalt wurde. Entsprechend den Maßen der Knochen im römischen Sarg zu Köln: ein untersetzter Mann mit einem besonders nüchternen (schwäbischen) Sinn für Wirklichkeit und Geschichte, von zäher Gesundheit, unermülich im Suchen und Wirken, innerlich mit einem gesunden, ausgereiftem Selbstbewußtsein und äußerlich von großer Bescheidenheit, die vielleicht durch seine Zugehörigkeit zum eben gegründeten Dominikanerorden seit 1223 oder 1230 besonders entwickelt wird. Hier darf wohl darauf hingewiesen werden, daß sein Charakterbild auch wirklich von diesem Orden her verstanden werden muß, der entsprechend der adligen Abkunft seines Gründers, des selbstbewußten Spaniers Dominikus, den Geist der spanischen Reconquista auf den Raum des geistigen Kampfes der Kirche jener Zeit um die Weltherrschaft überträgt. Man könnte sich Albertus schlecht als Franziskanerbruder vorstellen, so sehr um des gemeinsamen Kampfes um die Existenz im Armutsstreit willen die beiden Bettelorden auch zusammengewirkt haben. Auf seine weiteren Lebensstationen werden wir bei der Behandlung seiner Lehren zurückkommen.

2. Vorbemerkung: Wenn wir nun die besonderen Leistungen Alberts im Ringen um die geistigen Probleme der Zeit uns klar machen wollen, müssen wir von Anfang an feststellen, daß das Urteil über seine geistige Leistung bis heute außerordentlich divergiert. Vor allem zwei Vorwürfe werden dem mittelalterlichen Denker gemacht: einmal, daß er kein selbständiger Denker, sondern ein bloßer Sammler und Kombinator war und zum anderen, daß deshalb für ihn die verschiedenen Denksysteme der Zeit nicht etwa von einem höheren Gesichtspunkt her zusammengeschaut werden, sondern vielmehr beinahe unverbunden „nebeneinander herlaufen“<sup>12</sup>. Der erste Vorwurf wird außer von dem großen Thomasforscher Gallus Manser († 1950) immer wieder vor allem von jenen erhoben, die an sich das mittelalterliche Weltbild einfach dem modernen naturwissenschaftlichen Weltverständnis gegenüberstellen, wie es in neuester Zeit noch der amerikanische Kapuziner M. Wiel-

<sup>12</sup> Vgl. A. Hufnagel, Die Wahrheit als philosophisches und theologisches Problem bei Albert d. Deutschen, Bonn 1940, S. 75 f.

diers<sup>13</sup> in seinem auf Bergson und Teilhard fußenden Untersuchungen über „Weltbild und Theologie“ getan hat. Aus einer ähnlichen antischolastischen Einstellung heraus schreibt Hans von Schubert in seiner großen „Geschichte des deutschen Glaubens“<sup>14</sup>, daß Albertus „doch als selbständiger Denker weit weniger sagt, denn als Gelehrter, weshalb man ihn dann den Doctor universalis nannte, mehr also einen Sammler, einen Enzyklopädisten, einen Schulmeister wie Rhabanus Maurus denn einen bedeutenden systematischen Geist“. — Der zweite Vorwurf wird vor allem von großen Philosophiegeschichtlern selbst des Mittelalters wie von M. de Wulf, und selbst von Bernhard Geyer, dem Herausgeber der neuen kritischen Edition seiner Werke sowie von Josef Schneider, der als erster die Psychologie Alberts eingehend untersucht hat, erhoben. Martin Grabmann, — vielleicht würden ihn manche moderne Theologen auch einen Enzyklopädisten eher als einen Gelehrten nennen — wohl neben Clemens Bäumker und Franz Pelster und Pierre Mandonnet einer der bedeutendsten Kenner mittelalterlichen Geisteslebens — hat in seinem über 74 Seiten umfassenden Artikel „Einfluß Alberts d. Gr. auf das mittelalterliche Geistesleben“<sup>15</sup> Schuberts Urteil verworfen und sein eigenes Urteil in die Worte gefaßt: „Albert d. Gr. hat nicht bloß als Schöpfer des christlichen Aristotelismus große Initiative gezeigt und als der erste den averroelistischen Aristotelismus Sigers von Brabant in einer energischen Gegenschrift abgelehnt, er ist auch der Begründer des Neuplatonismus in der deutschen Dominikanerscholastik und hat dadurch auf die deutsche Mystik entscheidend eingewirkt“.

3. Vorbemerkung. So klar und göltig diese allgemeinen Aussagen sind, so schwierig ist es nun freilich im einzelnen, die besonderen Leistungen Alberts herauszustellen. Wir wissen nicht genau, wo er studiert hat, wer seine Lehrer waren in Padua und in Paris. Es ist nicht möglich, im einzelnen seine theologischen Quellen anzugeben, da er sie selbst nicht immer zitiert. Um ein Urteil über die Eigenleistung Alberts gewinnen zu können, müssen wir uns wenigstens ein klein wenig die großen Philosophen und Theologen seiner Zeit, seine Kollegen im Lehramt, vorstellen: Da steht am Anfang Wilhelm von Auxerre, 1231—37 Professor in Paris und Schöpfer der großen Summa Aurea um 1215 und einer liturgischen „Summa de officiis“, ein Magister, den Albert manchmal wörtlich zitiert. Bei ihm finden sich auch die ersten Anspielungen auf den neuen Aristoteles (Ethik, De anima, Physik). Weit mehr Aristoteles-Zitate finden wir in der großen „Summa de bono“ des Pariser Kanzlers Philipp († 1230), der die gesamte Theologie unter die Frage nach dem bonum gestellt hat und vor allem an der Psychologie, Gnaden- und Tugendlehre interessiert ist. Es ist nicht zu übersehen, daß das erste große Werk Alberts ebenfalls eine „Summa de bono“, um 1242 verfaßt, ist, in der das bonum in seinem Verhältnis zum Sein und zum Wahren und die vier Kardinaltugenden behandelt werden. Die Lektüre dieses ersten großen Werkes Alberts macht freilich den Eindruck, daß er hier weniger von Philipp dem Kanzler beeinflusst ist, der mehr Vater der franziskanischen Schule wird. Hier ist weiter zu nennen der nachher von Thomas viel zitierte Praepositinus (Praevost) von Cremona († 1210), ebenfalls Professor in Paris, mit seinen Summen „De officiis“, „De poenitentia“, „Contra haereticos“, in denen vor allem die Trinitätslehre und Christologie, die Gnaden- und Tugendlehre sowie die Sakramentenlehre eine breite Darstellung

<sup>13</sup> Einsiedeln-Köln 1974.

<sup>14</sup> Leipzig 1925, S. 92.

<sup>15</sup> Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, S. 324—413, besonders 326.

in Quaestionen finden, die in der Hochscholastik noch oft zitiert werden<sup>16</sup>. Daneben sind noch drei große Lehrer zu nennen, die mit Albert 1245—48 noch in Paris doziert haben: Johannes von Rupella (Rochelle), † 1245, von dem neben zahlreichen Einzelquaestionen eine Summa de anima, De vitiis, De articulis fidei handschriftlich in zahlreichen Bibliotheken Italiens und Frankreichs liegen. Daneben steht der Franziskaner Odo Rigaldi († 1275), dessen Sentenzenkommentare und Quaestionensammlungen aus den Fünfzigerjahren viel verbreitet wurden. Die bedeutendsten Kollegen Alberts aus seiner Pariser Zeit aber bleiben zwei, die man kennen muß, wenn man Alberts Eigenleistung etwas verstehen will: einmal Wilhelm von Auvergne, † 1249, der in seinem umfangreichen Werk „magisterium divinale“ im Anschluß an die Sentenzen des Lombarden aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die gesamte Theologie in außerordentlich originellen Quaestionen darstellt: Trinitätslehre und Schöpfungslehre, die Lehre vom Menschen in „De anima“, die Christologie in „Cur Deus homo?“, die anderen Glaubenslehren in „De fide et legibus“, die Moral vor allem in „De virtutibus et moribus“ sowie die Gnadenlehre in „De errore Pelagii“ und die Sakramentenlehre in „De sacramentis“. In seine Nähe gehört die anonyme „Summa duacensis“, um 1230 verfaßt, die noch mehr aus Aristoteles' Physik und Metaphysik und „De anima“ zitiert. Daneben steht der ganz große Magister aus dem Franziskanerorden in Paris, Alexander von Hales († 1245), der durch seinen Eintritt in den Orden des heiligen Franziskus, da er schon Magister an der Universität in Paris war, den Franziskanern den ersten Lehrstuhl an dieser Hohen Schule eröffnet hat. Seine vierbändige Summa, die schließlich durch seinen viel kleineren Schüler Odo Rigaldi unter Zuhilfenahme zahlreicher anderer Quaestionen der Zeit zu Ende geführt wurde, sowie seine genialen 68 „Quaestiones disputatae antequam esset frater“ und seine Glossa zu den vier Büchern der Sentenzen des Lombarden bieten einen Einblick in die Theologie der damaligen Zeit, an dem auch zumal der ältere Albert nicht vorübergehen konnte. Man müßte daneben noch eine Anzahl anonymer Summen wie die zahlreichen Sentenzenkommentare dieser Zeit nennen<sup>17</sup>. Die kurze Aufzählung soll uns nur eines lehren: wie schwer ein Urteil über die Eigenleistung Alberts im einzelnen ist, so lange nicht die geschichtlichen Abhängigkeiten und Zusammenhänge besser geklärt sind. Dazu kommt, daß das Wirken der soeben genannten großen Wegbereiter der Hochscholastik im Laufe der Theologiegeschichte ebenso wie das Werk Alberts, besonders seit dem Aufblühen der sogenannten Neuscholastik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, fast ganz der Vergessenheit überantwortet wurde, und die Werke der zwei führenden Theologen der eigentlichen Hochscholastik zwischen 1250 und 1270, die Werke eines heiligen Thomas von Aquin († 1274), der das Werk seines Lehrers Albert weiter und zur Vollendung geführt hat, und die Werke des heiligen Bonaventura († 1274), des Franziskaners, der das Werk seines Lehrers Alexander von Hales zu einer formalen Vollendung gebracht hat, allein hervorgehoben wurden. Erst die Erforschung der ganz großen Theologie dieser Zeit, die zum größten Teil nur in Handschriften zugänglich ist, vor allem durch den romantischen Geist

<sup>16</sup> Vgl. zu dieser geistesgeschichtlichen Einführung besonders A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948. — M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933.

<sup>17</sup> Vgl. F. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Würzburg 1947, 2 Bde.

des vorigen Jahrhunderts seit etwa 1880, hat uns ein Urteil über einzelne Theologen dieser Zeit wieder besser ermöglicht<sup>18</sup>.

In einer 4. Vorbemerkung wollen wir noch kurz auf die vier Geistesrichtungen schauen, die je ein eigenes Weltbild und eigene wissenschaftliche Methoden besaßen und das Denken der Zeit maßgeblich bestimmt haben.

a) Da ist zunächst zu nennen der Augustinismus<sup>19</sup>, der aufbauend auf den Werken des großen Kirchenlehrers Augustinus, bereichert mit vielen antiken Schriften vor allem des Cicero und des Boethius, seit der Benediktinertheologie des 9. Jahrhunderts und nochmals erweitert im 12. Jahrhundert durch jüdische und arabische Denkweisen, besonders durch Avicenna und Avenbroel, ihre erste Vertiefung im Denken eines Anselm von Canterbury findet, und in den umfangreichen und zahlreichen Domschulen dieser Zeit die große Tradition der Theologie auch des 13. Jahrhunderts herausbildet. Das besondere Charakteristikum dieser Richtung ist, daß die Theologie entschieden über der Philosophie steht.

b) Daneben begegnet mit Boethius und im 8. Jahrhundert in der Theologie der Domschulen bereits die Logik des Aristoteles sowie im 11. Jahrhundert seine Psychologie und im 12. Jahrhundert seine Ethik und allmählich auch seine Physik und Metaphysik. Das nüchterne philosophische und naturwissenschaftliche Denken des Aristotelismus findet im abendländischen Denken Eingang von Spanien her sowie von dem süditalienischen Reich der Staufer<sup>20</sup>. Die Werke des Stagiriten werden teils aus dem Arabischen teils aus griechischen Originalen übersetzt, bis Robert Grosseteste um 1254 die Ethik und vor allem dann Wilhelm von Moerbeke seit 1264 auf Bitten des heiligen Thomas den ganzen Aristoteles aus dem griechischen Original ins Lateinische übersetzt<sup>21</sup>. Das entscheidende Ereignis in der Theologiegeschichte dieser Zeit ist, daß dann Albert d. Gr. allein alle Schriften des Aristoteles, wenn auch einige nicht bis zum Ende, für seine Zeit mit der tradierten literarexegetischen Methode, aber meist mit zahlreichen eigenen Quaestionen durchsetzt, kommentiert. Diese, von Albert durch seine Kommentare inaugurierte Richtung hat den Namen „christlicher Aristotelismus“ erhalten<sup>22</sup>. Was Albert damit geleistet hat, wird erst recht gesehen, wenn man bedenkt, daß seit 1210, besonders aber seit Gregor IX. 1231 und dann wieder 1245 und 1263 das Lesen der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles immer wieder verboten wurde<sup>23</sup>, und

<sup>18</sup> Die Größe des geistigen Lebens der Zeit wird besonders deutlich in den zahlreichen Sammlungen von theologischen und philosophischen Quaestionen, wie sie damals als öffentliche Disputationen zum täglichen wissenschaftlichen Betrieb an der Universität gehörten. Vgl. P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2 Bde., Paris 1933—34. — Ders.: *La littérature quodlibetique de 1260 en 1320*, Paris 1925/35, 2 Bde.

<sup>19</sup> HWPPhil I (1971) 650—52.

<sup>20</sup> Vgl. M. Grabmann, *Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, MG II, München 1936, S. 103—136. — B. Geyer, *De aristotelismo B. Alberti Magni, Albertus Magnus, atti della settimana Albertina*, Rom 1931, S. 63—80.

<sup>21</sup> Vgl. M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke OP, Il traduttore delle opere di Aristotele*, Rom 1940. Ders., *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, München 1939 (SitzBer. AW XXXIX 5). — Ch. H. Lohr, *Medieval latin Aristoteles commentaries*, in: *Traditio*, 1967—1973. — LexMA I 942—945.

<sup>22</sup> HWPPhil I (1971) 511—515.

<sup>23</sup> Vgl. M. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, MG II (1936) 62—102, bes. 69 f. — LexMA I 948 f.



daß eben derselbe Papst Gregor IX. auch die Inquisition einführte und sie dem Dominikanerorden übertrug, dem Albert angehörte, und daß Albert trotz seines allgemeinen Interesses an Aristoteles unseres Wissens nie Schwierigkeiten von seiten der Kirche erhielt, ja, daß er sogar zum Bischof von Regensburg ernannt wurde und es sich leisten konnte, verurteilte Sätze seines Schülers Thomas 1270 in Paris, wenn auch ohne Erfolg, zu verteidigen. Wie dies möglich wurde, werden wir zum Ende unseres Vortrages überlegen müssen.

c) Daneben trat seit etwa 1245 nun der sogenannte „lateinische Averroismus“, der von Siger von Brabant, Boethius von Dacien und anderen Professoren der Artistenfakultät, also der weltlichen Philosophen, gefördert wird und dessen Charakteristikum ist, daß der ganze Aristoteles, auch die Lehren, die mit dem christlichen Denken und Weltbild nicht vereinbar sind, übernommen werden sollen. Diese Philosophen wollten gewiß nicht einen Widerspruch zwischen Glauben und Wissen lehren, sie wollten nur vom Glauben absehen, um allein die aristotelische Philosophie in ihrer Ganzheit entfalten zu können<sup>24</sup>. Diese scheinbar negative Bewegung führte zu einer großen Klärung des Aristotelismus selbst, zu der wiederum Albert ebenso wie sein Schüler Thomas entscheidendes beigetragen haben<sup>25</sup>. Damit haben sie aber auch der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Studien im christlichen Abendland einen entscheidenden Dienst erwiesen. Die Frage nach der Ewigkeit der Welt, nach der Einheit des Intellektes aller Menschen<sup>26</sup> und andere Fragen sind hier notwendig einer Klärung zugeführt worden. Wir werden nachher einiges davon zu sprechen haben.

d) Daneben ist eine vierte geistige Richtung in dieser Zeit nicht zu übersehen, die gerade für die Theologie nicht hoch genug eingeschätzt werden kann: der genuine Neuplatonismus<sup>27</sup>, der im wesentlichen sich auf die tiefsinnigen Werke eines Pseudodionysius Areopagita, wohl eines syrischen Bischofs aus dem Ende des 5. Jahrhunderts, auf seine beiden Hierarchien, die kirchliche und die der Engel, besonders aber auf seine theologische Metaphysik in dem Werk „De divinis nominibus“ und auf seine „Theologia mystica“ mit den dazugehörigen Briefen stützt. Das Bedeutsame in dieser Richtung ist, daß die griechisch-kosmische Denkweise, weiterentwickelt in einer dem platonischen Weltbild nahe stehenden theologischen Metaphysik, tragend wird anstelle der heilsgeschichtlichen Denkweise der Bibel, die trotz des großen neuplatonischen Einflusses bei Augustinus im Augustinismus dieser Zeit maßgeblich geblieben war. Wiederum hat Albert d. Gr. sämtliche Werke des Pseudodionysius kommentiert und seinen Schüler Thomas angeregt, den in dieser Richtung angelegten *Liber de causis*, den Albert noch für ein aristote-

<sup>24</sup> HWPPhil I (1971) 374 f. (Hödl).

<sup>25</sup> Vgl. L. Hödl, Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert, RThAM XXXIX (1972) 171—204.

<sup>26</sup> Albert hat darüber gehandelt in seinem Kommentar zum *Liber de causis* sowie im Anschluß an seine Disputation am Hof Alexanders IV. in Anagnin: *De unitate intellectus contra Averroistas*: vgl. STh II tr. XIII q 77 n. 3 (nach 1273). — M. D. Roland Gosselin, in: AHMA I (1926) 309—317. — M. Grabmann, in: MG II, 303. — H. A. Masnovo, *Albertus Magnus et la polemica averroista, atti della set. Alb.*, Rom 1931, 43—63.

<sup>27</sup> Vgl. J. Koch, Augustinischer und dyonisischer Neuplatonismus und das Mittelalter, in: W. Bayerwaltes (Hrsg.) *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, WdF CXCVI, Darmstadt 1969, 317—342. — Kl. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971. — Cl. Zintzen (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus* (WdF CLXXXVI) Darmstadt 1977.

lisches Werk hält, während Thomas bereits darum weiß, daß es nur ein Excerpt aus der *stoicheiosis theologike* des Proklos ist, zu kommentieren. Dieses pseudodionysische, neuplatonische Denken ist für Meister Eckhart wie für Cusanus und für viele nachfolgende Denker zur Grundlage einer eigenen dominikanischen Mystik geworden, während die benediktinische und franziskanische Mystik sich mehr an das biblische Denken gehalten hat<sup>28</sup>.

Das Entscheidende ist nun: Alle diese vier Richtungen, wie wir sie gezeigt haben, sind nicht etwa in Reinkultur nebeneinander, sondern durchdringen teilweise einander und je nach dem Sachgebiet und nach der Art des Denkers werden sie so gebraucht, daß eine reiche Palette philosophischer und theologischer Lehrmeinungen sich im 13. Jahrhundert herausbildet, die in einzigartiger Weise ein gültiges Bild für das abgibt, was unsere Zeit oft sucht und manchmal von sich behauptet, aber, wie ich glaube, nicht besitzt: eine Vielheit von Theologien nebeneinander, die einander nicht widersprechen, sondern vielmehr ergänzen, und ein und dieselbe Sache von vielen Seiten her beleuchten und erhellen. Daß das Mittelalter leisten konnte, was unsere Zeit nur sucht, aber nicht besitzt, hat seinen Grund darin, daß im öffentlichen Denken des Mittelalters Glauben und Wissen, Autorität und Ratio noch in ihrer notwendigen Unterscheidung ebenso wie in ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit (im Namen des Menschen) nicht nur gesehen, sondern wenigstens bis zum Ende des 13. Jahrhunderts gelebt wurden.

Wenden wir uns nun einigen paradigmatischen Lehren zu, in denen wir die eigene denkerische Leistung Alberts beurteilen können, so sind hier vor allem drei Fragen zu nennen, die von allen besprochen werden, die zu diesem Thema sich bisher geäußert haben<sup>29</sup>:

1. Da steht am Anfang die Frage nach der Erkenntnisweise des Menschen entweder durch die *rationes aeternae*, die Gott nach Augustinus dem menschlichen Geist eingießt oder auf dem Weg über Erfahrung und rationale Durchdringung und Ordnung des Erfahrenen nach Aristoteles.

2. Da steht an zweiter Stelle die Lehre nach der numerischen Einheit des menschlichen Intellektes in allen Menschen, wie sie durch Averroes irrtümlicherweise in das Denken dieser Zeit hineingekommen ist. An

3. Stelle wollen wir über die Frage nach der Einheit oder Vielheit der Formen handeln, mit der die andere Frage nach der Zusammensetzung des Menschen wie des Engels aus Materie und Form zusammenhängt. Können wir hier auch nur die Resultate dieser Untersuchungen kurz referieren, so wird uns doch manches im Denken Alberts hier deutlich, das wir am Schluß dann zusammenfassend herausstellen wollen.

In der Behandlung dieser Frage durch Albert werden von Anfang an drei Züge in seinem Denken deutlich, die auch an den Anfang hierhergestellt seien:

a) Albert ist ein gesunder Realist und stellt darum selber heraus: Autorität ist in

<sup>28</sup> Vgl. M. Grabmann, *Der Einfluß Alberts d. Gr. auf das mittelalterliche Geistesleben*, MG II (1936) 325—412.

<sup>29</sup> Vgl. E. Ruffini, *La filosofia e la teologia nel campo delle scienze secondo Alberto Magno* — und B. Geyer, *De aristotelismo Beati Alberti Magni*, beides in: *Albertus Magnus, atti della sett. Alb.*, Rom 1931, 23—42; 63—80. — Fr. Hoffmann, *Die theologische Krise des 13. Jahrhunderts und ihre Überwindung durch Albert d. Gr.*, in: „Dienst der Vermittlung“, Leipzig 1977, 207—219.

der Philosophie der schwächste, in der Theologie der stärkste Beweis<sup>30</sup>. Für die Philosophie gilt also: nicht die Autorität sondern die Ratio, die beigebrachten Gründe, entscheiden, wie Aristoteles sagt<sup>31</sup>.

b) Es ist für den Wissenschaftler etwas anderes, ob er die Lehre eines anderen verstehen will, oder ob er sein eigenes Urteil über diese Lehre dartun will. Das ist bei Albert besonders zu beachten, der selbst sagt: „In jenem Buch (er meint den Politik-Kommentar) habe ich nur gesagt, was ich sagen mußte, um das dort Gesagte mit seinen Gründen und Ursachen darzutun, wie ich in allen philosophischen (aristotelischen) Büchern (Kommentaren) nie etwas von mir ausgesagt habe (numquam de meo dixit aliquid), sondern immer nur die Meinung der Peripatetiker, so gut ich es vermochte, dargelegt habe“<sup>32</sup>.

c) Daß dies aber nicht bedeutet, daß Albert nicht etwa eigene Gedanken sich macht, ja noch mehr, daß Albert im tiefsten ein ungewöhnlich fortschrittlicher Denker ist, mag eine kurze Bemerkung in eben demselben Politik-Kommentar zeigen, die auch etwas von dem nicht so sehr geschliffenen, aber sehr deutlichen Stil Alberts zeigt. Er spricht hier von Leuten in der Theologie, „welche zur Vertröstung ihrer eigenen Unfähigkeit in den Schriften anderer nichts als lauter Mängel wittern. Solche Leute haben den Sokrates umgebracht und den Plato in die Verbannung geschickt. Solche Leute sind im Organismus der wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft das, was die Leber im Körper ist (er denkt dabei an die kranke Leber); wie die ausfließende Galle den ganzen Körper verbittert, so gibt es auch im wissenschaftlichen Leben gewisse hochgradig gallige und bittere Menschen, welche allen anderen das Leben verbittern und versauern und es ihnen unmöglich machen, in wohlthuender Zusammenarbeit die Wahrheit zu suchen“<sup>33</sup>.

Doch greifen wir nun drei Beispiele aus der albertinischen Philosophie heraus!

1. Die Erkenntnislehre: Ganz schlicht gesagt: Für Augustinus ist der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis für den Menschen, der einen höheren Intellekt besitzt, nicht die Außenwelt, sondern Gott und seine eigene Seele. Das Erkenntnisprinzip dafür aber kann nicht im Menschen liegen, sondern ist in Gott selbst, der für diese Erkenntnis, aber auch für die Erkenntnis der Wirklichkeit in der Welt, dem Menschen das Erkenntnislicht schenkt (bei Augustinus einerschafft, bei Dionysius ein-

<sup>30</sup> Vgl. STh I tr. 1 q 5 m. 2 Borg. XXXII 106 f.

<sup>31</sup> Peri Herm. B. I 238<sup>b</sup>.

<sup>32</sup> In: Pol. VIII c 5. Ähnlich öfter im Metaphysikkommentar. Vgl. G. Enriß, Albert als Interpret der aristotelischen Metaphysik (Diss.) München 1886, S. 144 und 149. — Vgl. M. Grabmann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, in: MG II (1936) 287—312, bes. 294—298. — G. Meerseman, Introductio in Opera omnia beati Alberti Magni, Brugis 1931.

<sup>33</sup> In: Pol. VIII c 6, Borg. VIII 803 f. — Vgl. M. Grabmann, Der Einfluß Alberts d. Gr. auf das mittelalterliche Geistesleben, in: MG II S. 326 f.: „Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripaticorum quanto fidelius exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant: et cum tales sint torpentes et inertia ne soli videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt . . . Qui in communicatione studii sunt, quod hepar in corpore: in omni autem corpore humor fellis est, qui comparando totum amaricat corpus, ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem.“

strahlt), mit dem er die innersten Seins- und Sinngründe (*rationes aeternae*) der Wirklichkeit erfaßt, so wie das natürliche Auge seinen Gegenstand nur mit Hilfe des natürlichen Lichtes wahrnehmen kann. Je mehr das Interesse an der Erkenntnis der Naturdinge wuchs, besonders durch das Hinzunehmen der Lichtmetaphysik des Dionysius Areopagita, umso mehr wurde diese Lehre von der Erkenntnis der Wirklichkeiten in den *rationes aeternae* auf alle Erkenntnisgegenstände ausgedehnt. Augustinus hatte ja in seinem Frühwerk „*De ordine*“ ausführlich für die natürliche Welterkenntnis, ähnlich wie Aristoteles, auch nur die menschliche Erfahrung und das menschliche Denken verantwortlich gemacht. Die spätaugustinische Erkenntnislehre steht dagegen im wesentlichen in seinen theologischen Werken, besonders in den *Confessiones* und seinem Werk über die Trinität, wo es eben um theologische Fragen, nicht eigentlich um philosophische Fragen, um die Geschöpflichkeit, nicht so sehr um die Gottebenbildlichkeit in der Erkenntnisfähigkeit des Menschen geht<sup>34</sup>.

Was sagt hiezu nun Albert? Wir müssen hier an den Anfang die Feststellung setzen, daß Albert selber sagt, seine eigene Ansicht sei nicht zuerst den Kommentaren, sondern vielmehr im Sentenzenkommentar und in der *Summa de creaturis* zu finden<sup>35</sup>. In den Aristoteleskommentaren legt er selbstverständlich eingehend und engagiert die aristotelische Erkenntnislehre dar. Aber auch noch in der *Summa de creaturis*, quaestio 55 „*De homine*“, wenn er eingehend den Erkenntnisprozeß anhand der aristotelischen Unterscheidung zwischen *intellectus agens* und *intellectus possibilis* dartut, kommt er nach Behandlung der diesbezüglichen Ansichten bei Averroes und Aristoteles wie bei Algazel und Avicenna, der sogar die himmlischen Geistwesen noch zur Deutung des Erkenntnisprozesses einführt, und bei Augustinus, der freilich nur kurz zitiert wird und auf Gott als erste *intelligentia* rekurriert, besonders in „*De magistro*“, zu dem Resultat: „Wir folgen Aristoteles und Averroes und sagen: Der Himmel besitzt keine eigene Geistseele außer der *intelligentia* (die Gott selbst ist). Ebenso sagen wir: der menschliche *intellectus agens* ist mit der menschlichen Seele verbunden und ist einfach (d. h. geistig, ohne Körperlichkeit), besitzt nicht in sich selbst die *intelligibilia* (die Ideen der Wirklichkeit), sondern erschafft dieselben im *intellectus possibilis* aus den (eingepprägten) Phantasiebildern (*phantasmata*), wie Averroes in seinem Kommentar zu „*De anima*“ (II c. 5 und 20) ausdrücklich darlegt“<sup>36</sup>. Im Sentenzenkommentar<sup>37</sup> verlangt Albert noch nebeneinander vier Wirklichkeiten, die zur Erkenntnis der Wahrheit zusammenwirken müssen: den *intellectus possibilis*, den *intellectus agens*, der die Abstraktion vollzieht, das Objekt, das durch ein Bild in uns repräsentiert wird, und *principia* et *dignitates*, die für die *compositiones* und *divisiones* in der wahren Erkenntnis verantwortlich sind. Dann fügt er jedoch hinzu: „*Sed aliter dicendum*“ (oder soll es heißen *dicitur*?): der *intellectus agens* genügt nicht für sich. Er bedarf vielmehr des Lichtes des ungeschaffenen Intellektes.“ Manchmal wird auch noch die Verbindung mit einem *intellectus angelicus et divinus* (gemäß Dionysius) verlangt.

<sup>34</sup> Vgl. R. Jolivet, *Dieu le soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris 1934. — C. E. Schützinger, *German controversy of saint Augustin's illumination-theory*, New York 1960.

<sup>35</sup> In *De somno et vigilia* III tr. 1 c 12: *Jam. I 103 b: Si quid enim forte propriae haberemus, in theologicis magis quam in physicis Deo volente a nobis proferetur.* — Vgl. M. Grabmann, *Albertus Magnus und der lateinische Averroismus*, MG III S. 303.

<sup>36</sup> Borg. XXXV S. 466: *Sol.*

<sup>37</sup> I d 2 a 5, Borg. XXV S. 59 b.

Es wird hier jedoch nicht klar, ob Albertus dieser Meinung zustimmen möchte. Seine Zustimmung gibt er nur dafür, daß für die Erkenntnis von Wahrheiten, die über die Ratio hinausgehen, die Erleuchtung durch die göttliche Gnade notwendig sei („*Quae sunt supra rationem . . . gratia Dei illuminans*“). Doch hier geht es eben um Glaubenswahrheiten, die freilich nicht ohne Gnade erkannt werden können. Ebenso ist verständlich, wenn Albert in seiner Theologischen Summe<sup>38</sup> festhält, daß die ersten Erkenntnisprinzipien unserer Seele vom Schöpfergott eingegeben sind. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß auch Aristoteles lehre, diese ersten Erkenntnisprinzipien seien von Natur aus in uns. — Mir scheint, entgegen verschiedenen anderen Darstellungen ist Alberts philosophische Erkenntnislehre eindeutig aristotelisch.

In einer Frage, die heute sehr viel und nicht immer eindeutig und klar dargetan wird, scheint mir Albertus Magnus besonders klar gesehen zu haben, in der Frage nach der „Zeitgebundenheit der Wahrheit“<sup>39</sup>. Ausdrücklich stellt er nämlich der ewigen Wahrheit im Schöpfergott und der geschaffenen Wahrheit in den Dingen, die durch unseren Erkenntnisprozeß eruiert werden muß, die „ungeschaffene Wahrheit in den Dingen selbst“ (im Anschluß an die guten Untersuchungen durch Anselm von Canterbury) heraus und erklärt so die „Zeitlosigkeit“ oder zeitlose Geltung der Erkenntnisprinzipien in sich gegenüber der ewigen Wahrheit in Gott oder zeitgebundenen Wahrheit in den zeitgebundenen Dingen der Welt.

2. Wenden wir uns noch kurz der zweiten Frage nach der „numerischen Einheit des intellectus in den verschiedenen Menschen“ zu! Wenigstens seit dem Aufkommen des lateinischen Averroismus hat man Averroes dahin verstanden, er lehre, daß der Intellekt der verschiedenen Menschen ein einziger sei. Albert ebenso wie Thomas wenden sich entschieden gegen diese Lehre, die ja die freie Eigenpersonaltät des einzelnen Menschen vernichten, zu einem pantheistischen Panpsychismus führen müßte. Ob Averroes freilich so verstanden werden muß, ist heute sehr fraglich<sup>40</sup>. Averroes stellt ja nicht, wie Aristoteles, einen intellectus agens und possibilis, sondern vielmehr einen intellectus formalis und materialis gegenüber und behauptet, daß der intellectus materialis, in dem bei ihm offenbar die zeitlosen und allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisprinzipien aufgehoben sind, in allen Menschen der gleiche sei. Es scheint, daß die echt philosophische Frage des Averroes unter dem Einfluß des theologischen Weltbildes der christlichen Philosophie hier metaphysisch-theologisch umgedeutet und mißverstanden wurde, was zu dem großen Averroistenstreit in dieser Sache führte<sup>41</sup>.

3. Betrachten wir noch kurz die dritte Frage nach der „Möglichkeit der Vielheit von geschaffenen Dingen angesichts des absolut einen Schöpfergottes“, weil diese Frage für das Denken Alberts von großem Interesse ist! Martin Grabmann hat diese Frage in seinen Untersuchungen über „Die Lehre des heiligen Albertus Magnus vom Grund der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus“<sup>42</sup> bereits 1931 eingehend dargetan. Am Anfang steht die bei den griechischen Natur-

<sup>38</sup> P. II tr 15 q 53 m 1, Borg. XXXIII S. 200 b: *Talia enim principia cum ipsa natura inserta sunt nobis . . . lumen divinum signatum super nos.*

<sup>39</sup> Vgl. A. Hufnagel, *Die Wahrheit als philosophisches und theologisches Problem bei Albert dem Deutschen*, Bonn 1940, bes. S. 68—83.

<sup>40</sup> Vgl. L. Hödl, *Die averroistische Wende* (vgl. oben Anm. 25), S. 171—204.

<sup>41</sup> Vgl. oben Anm. 24. — *LexMA I* 291—294. (L. Hödl).

<sup>42</sup> *MG II* (1936) 287—312.

philosophen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts auftretende Urfrage allen menschlichen Erkennens nach der Einheit in der Vielheit<sup>43</sup>, die auf dem Hintergrund der ebenso alten Frage nach dem Verständnis von Ursächlichkeit zu dem Problem führt, wie aus einem einzigen Urprinzip die Mannigfaltigkeit der Weltwirklichkeit hervorgehen könne, eine Frage, die im jüdisch-christlichen Denken an das rechte Verständnis vom Schöpfergott rührt. Um gleich den inneren Kern des Problems zu nennen: hier geraten das griechisch-kosmische Sach- und Ursachendenken und das jüdisch-christliche Verständnis von einem personalen Schöpfergott in Widerstreit. Das hier genannte Problem ist im Neuplatonismus eines Plotin und noch mehr eines Proklos<sup>44</sup> weiter entfaltet und in die christliche Theologie durch den Pseudo-areopagiten, aber auch durch den Liber de causis, der nichts anderes als einen Text-extrakt aus der Stoicheiosis theologikae des Proklos darstellt<sup>45</sup>, hereingetragen worden. Hier lautet nun die Frage: Wie kann die Mannigfaltigkeit der Welt von dem einen und einfachen und unveränderlichen Schöpfergott geschaffen sein, ohne daß es eine Vielfalt und eine Veränderung im Schöpfergott selbst gäbe? Aus einem einzigen einfachen Grund kann nur eine einzige einfache Wirkung hervorgehen, so lautet die neuplatonische Lehre. Augustinus hat noch durch seine christliche Neufassung der platonischen Ideenlehre einen Ausweg gesucht: Der Vielfalt der Dinge entspricht eine Vielfalt ihrer Ideen, die in Gott als eine einzige Idee existieren<sup>46</sup>. Das jüdische Denken, schon bei Philon zur Zeit des heiligen Paulus, besonders deutlich aber im Mittelalter bei Moses Maimonides, versucht hier, durch die Engellehre eine Vermittlung zu schaffen: Gott schuf am Anfang ein einziges erstes Geschöpf, den Logos, die Weisheit, die Intelligentia, und diese hat dann die Vielfalt der Dinge geschaffen. Die aristotelische Lehre von den zehn Sphären und ihren geistigen Bewegern wird später mit dieser jüdischen Logoslehre verquickt. Albert, Thomas und alle christlichen Theologen vertreten demgegenüber die Lehre, daß Gott der einzige Schöpfer des All ist und darum auch alles einzelne in diesem All erschaffen hat. Um aber die neuplatonische Frage nach dem Verhältnis der einen Schöpfungsursache zur Vielheit der geschaffenen Dinge zu beantworten, gehen Albert — hier von manchen sogar des Averroismus geziehen — und Thomas verschiedene Wege. In seiner Summa theologica, wo er klar seine eigene Meinung dartut, kommt er mit Blick auf die Ausführungen des Aristoteles zu dieser Frage in seinem Werk „Über das Werden und Vergehen der Dinge“<sup>46</sup> zu dem Schluß, daß vom Zielgedanken her (finis) der Schöpfer eine Vielheit schaffen mußte, obwohl er von seinem Ursachesein her nur eines, nämlich das Ganze schafft. „Gemäß diesem Prinzip schafft Gott gemäß der Verschiedenheit des Werkes entweder eines oder vieles“<sup>47</sup>. In einer Erwiderung auf einen Einwand berührt er wohl den eigentlichen Grund, daß nämlich bei einer Ursache, die durch Verstand und Freiheit

<sup>43</sup> Vgl. Parmenides und den gleichnamigen Dialog Platons. — E. Heitsch, Parmenides, der Anfang der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft, München 1974. — HWPhil II (Darmstadt 1972) 400—406: Einheit und Vielheit der Wesensform (A. Hunig).

<sup>44</sup> Vgl. F. R. Dodds (Hrsg.) Proklos, the elements of theology, Oxford 21964.

<sup>45</sup> Vgl. O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift „Über das reine Gutes“, bekannt unter dem Namen „Liber de causis“, Freiburg 1882.

<sup>46</sup> De 83 qq, q 46 und De civitate Dei VII 28. — Vgl. dazu HWPhil II (1972) 361—384 und 400—405. — Fr. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee, Gießen 1848. — H. Rüssmann, Die Ideenlehre der Hochscholastik, Freiburg 1938. — O. Wanke, Die Kritik Wilhelm von Alnewick an der Ideenlehre des Johannes Duns Scotus (Diss.), Bonn 1965.

<sup>47</sup> II c 10, 336 a.

wirkt, das Prinzip, daß aus ihm nur ein Einziges hervorgehen könne, nicht maßgeblich sei. Doch zum Tragen kommt dieser Gedanke bei ihm noch nicht. Erst Thomas, sein spekulativ größerer Schüler, vertieft eben dieses Argument dahin, daß er die Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes hervorhebt, die nicht durch die eigene innere natürliche Wesensform, sondern vielmehr durch die Vielheit der erkannten Formen bestimmt werde (agens voluntarium, quale est Deus, agit per formam intellectam)<sup>48</sup>. Hier kann man wohl sagen, daß der Schüler das Werk seines Meisters weitergeführt, vollendet hat, indem er den Wesensunterschied zwischen einer sachlichen Ursache und dem persönlichen Schöpfer eben durch den Gedanken der Freiheit, die sich nach dem Erkennen richtet, klargestellt hat<sup>49</sup>. Dies gilt noch von manchen anderen Lehren, aber durchaus nicht allgemein<sup>50</sup>.

Zusammenfassend können wir sagen: Albert folgt als Philosoph weitgehend Aristoteles. Das bedeutsamste ist wohl, daß er hier in erster Linie seine eigene Meinung durch die Kommentierung sämtlicher Werke des Aristoteles gewonnen, nicht aber eigene philosophische Werke verfaßt, sondern seine philosophischen Gedanken im Rahmen seiner theologischen Werke ausgedrückt hat.

### III. Albert und seine Eigenleistung in der Theologie

Wenn wir nun noch über Albert als Theologen handeln sollen, müssen wir zuerst sagen: Albert ist primär Theologe. Dafür hat er seine eigenen Werke, den Sentenzenkommentar, die Summe „De creaturis“ und seine theologische Summe, die in der neuen Edition von Geyer unter dem Thema „Summa de mirabili scientia Dei“ in zwei Bänden erscheint, dazu seine großen Quaestionensammlungen in der „Summa de bono“ sowie die Quaestiones „Die sacramentis“, „De incarnatione“, „De resurrectione“, „De quator coaequaevis“, und seine Werke „De mysterio missae“ und „De corpore Domini“, wenn diese beiden Werke ihm sicher zugehören, was in neuerer Zeit H. Fries bestritten hat. Umso auffälliger ist nun, daß der große Theologe Albert gerade in der Theologie, das müssen wir gleich zu Anfang sagen, entsprechend dem theologischen Denken seiner Zeit, die wichtigste Quelle, nämlich die Heilige Schrift, keineswegs in großen Kommentaren behandelt, wie er das zum Opus des Stagiriten und des Pseudodyonisius getan hat. Gewiß, wir besitzen von Albert auch eine Reihe Bibelkommentare: Kommentare zu den großen und kleinen Propheten des Alten Testaments der Reihe nach, aber nichts über die geschichtlichen Werke, etwa zur Genesis, zu der Bonaventura noch kurz vor seinem Sterben seine berühmten Collationen schrieb, um die sich einst Augustinus so sehr und immer wieder sein ganzes Leben bemüht hat, oder zu den Psalmen, da die vor-

<sup>47</sup> STh tr 1 q 3 a 1 Borg. XXXII 12. — Im Hintergrund steht schon hier, daß bei Albert, nicht wie bei Thomas von Aquin esse und essentia real verschieden gedacht, sondern mehr aus einem neuplatonischen Denken zusammengeschaugt werden. Der Albertinismus eines Heinrich von Kamp im 14. Jahrhundert baut darauf wieder auf: Vgl. R. Haubst, BGPhTh Suppl. 4, 1952, 420—447.

<sup>48</sup> Vgl. M. Grabmann (Anm. 42) 307.

<sup>49</sup> Albert sagt selbst, daß der Personbegriff noch nicht geklärt sei: vgl. A. Hufnagel, Studia Albertina, Münster 1952, 202—234: das Personproblem bei Albertus Magnus.

<sup>50</sup> Johannes Capreolus († 1444), der princeps thomistarum, hat die wichtigsten Lehren, in denen Albert und Thomas differieren, in seinem großen Verteidigungswerk für die thomistische Theologie aufgezählt: Def. Theol. D. Thomae A. ed. C. Paban - Th. Pégues, Turonibus 1900—1908.

handene Postille zu den Psalmen wohl nicht echt ist. Bedeutsam sind zum Alten Testament nur seine großen Ausführungen „De muliere forti“, soweit sie echt sind, und sein Kommentar zu den letzten 22 Versen der Proverbien. Alle anderen alttestamentlichen Kommentare sind im Grunde nur fromme Postillen, die einen Bibelvers durch viele andere mehr oder weniger passend deuten, wie zum Beispiel im großen Isaias-Kommentar, ohne wissenschaftlichen Wert. — Auch zum Neuen Testament besitzen wir Kommentare, wiederum zu den vier Evangelien der Reihe nach. Was über das Corpus Paulinum vorliegt, scheint nicht Albert zu gehören. Dazu ist wiederum zu sagen: Abgesehen von einzelnen interessanten theologischen Aussagen zur Mariologie und Christologie bieten auch diese Evangelienkommentare nicht viel, meist moralische Betrachtungen. Als Theologe, so dürfen wir wohl sagen, ist Albert nur an der systematischen Theologie interessiert, so wie sie eben seine Zeit verstanden hat<sup>51</sup>.

Greifen wir nun aus dem systematischen Werk Alberts wieder ein paar Fragen heraus, um uns über ihn als Theologen ein Urteil bilden zu können. Ich möchte nur zwei Fragen besonders hervorheben, die in der Zeit Alberts eben wegen des aufstrebenden Aristotelismus umstritten sind und darum sein besonderes Interesse finden: die Frage nach der Anfangslosigkeit der zeitlichen Schöpfung der Welt sowie die Frage nach der Bedeutung der Ratio in seinem Moralsystem. Andere Fragen seien nur noch am Rande gestreift.

a) Die anfanglose zeitliche Schöpfung der Welt<sup>52</sup>: Durch den averroelistischen Aristotelismus war die Lehre des Stagiriten von der Ewigkeit der Welt wieder in das abendländische Denken eingedrungen und die Verurteilung des Averroismus durch den Bischof Tempier von Paris 1270 enthielt demgemäß auch den Satz: „Quod mundus est aeternus“ (These 5), daß die Welt ewig sei<sup>53</sup>. Da ist zunächst wiederum festzuhalten, daß Albert wie sein Gewährsmann, der jüdische Gesetzeslehrer und Philosoph Moses Maimonides († 1204) immer lehrten, daß die Schöpfungs idee nur im Glauben zu gewinnen sei, nicht durch Denken, wie wichtige Zeitgenossen Alberts, z. B. Wilhelm von Auvergne, Roland von Cremona und Philipp der Kanzler gelehrt hatten. Schöpfung ist für Albert ein Wunder, das nur im Glauben an die Offenbarung erfaßt wird: creatio miraculosa<sup>54</sup>. Damit erheben sich die Schwierigkeiten, die in diesem Problem durch die Erfahrung der wirklichen Welt, durch unser natürliches Denken und den geoffenbarten Gottesbegriff auftreten, Probleme, die schon Augustinus<sup>55</sup> größtenteils berührt und zu beantworten versucht hat. Die Welt muß einen zeitlichen Anfang haben, weil sie als zufälliges, nicht notwendiges Sein Sosein und Dasein nur empfangen, nicht aus sich besitzen kann. „Anfanglose Schöpfung“ ist in sich ein Widerspruch. Mit Moses Maimonides und Alghazel betont er dabei die absolute Freiheit Gottes in seinem Tun, also auch

<sup>51</sup> Vgl. P. A. Vacari, S. Albertus Magnus sacrae scripturae interpres, in: Albertus Magnus, atti della sett. Alb., Rom 1931, 127—152. — LexMA I 297 (Kübel). — A. Fries, Principium bibulum Alberti Magni, in: Studia Albertina (Münster 1952) 128—147.

<sup>52</sup> Vgl. J. Hansen, Zur Frage der anfanglosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert d. Gr., Studia Albertina (Münster 1952) 167—188.

<sup>53</sup> Vgl. J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329, in: Melange Mandonnet II 305—329. — M. Grabmann, Ein spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris 1277 und andere Irrtumslisten, MG II (1936) 272—86.

<sup>54</sup> De IV coaequaevis tr 1 q 1 a 8. — II SentCom d 1 q 8. Borg. XXVII 21 f.

<sup>55</sup> De Civ. Dei XII 15, 17, 18.



bei der Erschaffung der Welt. Vier Beweise für die Zeitlichkeit der Welt führt er an<sup>56</sup>, die sich deutlich mit Aristoteles auseinandersetzen. Zwischen Schöpfung und Geschöpf besteht eben keine notwendige Naturkausalität; die Schöpfungskausalität Gottes ist seine Freiheit. Oft kommt Albert auf diese Fragen zurück: Gott ist für die Welt, was der Architekt für sein Haus ist<sup>57</sup>. Als innerlicher Akt ist die Schöpfung in Gott mit dem ewigen Gott identisch, als äußerer Akt ist sie bestimmt durch die Geschöpfe, die nur zeitlich, nicht ewig sein können. Am ausführlichsten behandelt er die Fragen noch als Fünfundsiebzigjähriger im zweiten Teil seiner *Summa theologica*<sup>58</sup>. Hält er hier auch an seiner bisherigen Lehre fest, so ist doch nicht zu verkennen, wie er sich immer mehr, vielleicht schon von Alexander von Hales hier beeinflusst, darum bemüht, den zeitlichen Anfang der Schöpfung ebenso wie das Dasein eines Schöpfergottes in dieser Welt auch zu beweisen. Das Streben nach Ratio auch auf dem Gebiet der Theologie nimmt im Alter nicht ab. Dieses Streben wird noch deutlicher in der zweiten Frage, die wir betrachten wollen:

b) Die Bedeutung der Ratio in der Ethik und Moral Alberts: Der große Kenner der Entwicklung der Fundamentalmoral im 13. Jahrhundert, der Benediktiner Odo Lottin, hat auf dem Albertus-Magnus-Kongress in Rom 1931 „Die Bedeutung der ratio für die Ethik Alberts d. Großen“<sup>59</sup> eingehend untersucht und zeigt dabei interessante Entwicklungslinien, die vielleicht heute noch etwas weiter ausgezogen werden könnten. Er sieht den Ausgangspunkt für die klare Ausrichtung der Moral bei Albert auf die *ratio naturalis* zunächst begründet in seiner Abhängigkeit von den einschlägigen Fragen in „*De fide orthodoxa*“ (II c. 12; IV c. 22) des Johannes von Damaskus, in denen aristotelische Gedanken, vielleicht vermittelt von Chrysostomus, eine große Rolle spielen. Diese fundamentalmoralischen Fragen sind für unsere Frage nach dem Standort Alberts besonders bedeutsam, da im Augustinismus bekanntlich das Gute als das *pondus naturale voluntatis* erscheint und damit der Wille durch das Gute zur Entscheidung geführt wird, während im aristotelischen Denken die *ratio naturalis*, in der die *synderesis* als das eigentliche Organ der Werterfahrung wurzelt, und damit das Zusammenspiel von *intellectus speculativus* und *intellectus practicus*, einem Spiel, in dem auch die Unterscheidung von *synderesis* und *scientia* eingebracht ist, für die moralische Entscheidung und Tat maßgeblich ist. Eindeutig wird hier in den moralischen Fragen die aristotelische Psychologie, ähnlich wie beim Zeitgenossen Alberts, Wilhelm von Auxerre, maßgeblich, während der andere Zeitgenosse, Philipp der Kanzler, gerade in diesen Fragen mehr augustinisch bleibt und so zum Vater der franziskanischen Lösungen in diesen Fragen wird. Lottin weist freilich auch darauf hin, daß die letzte Fassung dieser Probleme in der Theologischen Summe Alberts auch Einflüsse aus der franziskanischen Summe des Alexander von Hales aufweist. Hat also Albert sich doch nicht endgültig entschieden?

c) Ein weiteres interessantes Beispiel aus der Theologie Alberts, das zur Beantwortung unserer Frage nach der Besonderheit in der Denkergestalt Albert von Bedeutung ist, ist die Frage nach der „Bedeutung Alberts des Großen für die funda-

<sup>56</sup> II Sent. d 1 a 8: Denn alles, was zusammengesetzt ist, muß den Grund dieser Zusammensetzung außer sich haben: Phys. VIII 1, 13, 10.

<sup>57</sup> Ein Bild aus Aristoteles „Über das Werden und Vergehen“ II c 10.

<sup>58</sup> II tr 1 q 4 m 2. Borg. XXXIII 91—106.

<sup>59</sup> Albertus Magnus, Rom 1931, 153—178.

mentaltheologische Frage“, wie sie Albert Lang 1948 aufgegriffen und erneut 1952 entfaltet hat<sup>60</sup>. Nicht in den wichtigsten theologischen Werken, dem Sentenzenkommentar und der Theologischen Summe, sondern in dem Kommentar zur „*Analytica posterior*“ des Aristoteles<sup>61</sup> sowie im vielleicht letzten Werk Alberts, soweit es ihm zugeschrieben werden darf, im „*Tractatus de sacrificio missae*“<sup>62</sup> sucht Lang seine Argumente für seine Ansicht, die er in die Worte faßt: Albert „ist der erste Theologe, der den *Antecedentia*, d. h. den Fragen nach den Voraussetzungen unseres Glaubensaktes, eine klare fundamentaltheologische Ausrichtung gibt und sie zum Ausgangspunkt einer systematischen Glaubensbegründung gemacht hat“<sup>63</sup>, der eingehend die drei Stufen „metaphysische Begründung des absoluten Zeugniswertes göttlicher Offenbarung, historischer Nachweis ihrer Tatsächlichkeit und Aufweis der historischen Offenbarungsquellen für die einzelnen Glaubenswahrheiten“ im allgemeinen aufgezeigt hat. Deutlich wird hier bei Albert auch wieder sein gläubig theologischer Standpunkt, der auch bei all seiner naturwissenschaftlichen und philosophischen Untersuchungen nie erschüttert worden ist, daß nämlich der Glaube über dem Wissen stehe und die Offenbarung die erste und letzte Wahrheit einschließe. So schreibt er: Daher sei die Autorität der Schrift immer größer als alle Einsicht des menschlichen Geistes. Darum muß man auch der Schrift glauben in all den Fragen, in denen sie etwas gegen die menschliche Ratio zu sagen scheint“<sup>64</sup>.

Es würde zu weit führen, das interessante Gebiet der Gnadenlehre<sup>65</sup> noch anzusprechen, wo die Deutungen der Lehre Alberts zur Zeit noch sehr stark zwischen einer aristotelischen und einer neuplatonisch-augustinischen Deutung schwanken. Je genauer man die verschiedenen Untersuchungen durchsieht, um so mehr erkennt man, wie hier die Wertung der einzelnen Aussagen Alberts im Rahmen der literarkritischen Betrachtung und die daraus abzuleitende sachliche Aussage im System Alberts sich oft überschneiden und so zu gegensätzlichen Aussagen über Albert führen. — Über die Eucharistielehre und die Mariologie hat eingehend Albert Fries<sup>66</sup> in seinen Studien gehandelt. Doch damit genug! In den einzelnen Untersuchungen werden wir die Antwort auf unsere eingangs gestellte Frage nach der besonderen Gestalt dieses Denkens nicht entscheiden können.

<sup>60</sup> A. Lang, Die Bedeutung Alberts d. Gr. für die fundamentaltheologische Frage, *Studia Albertina* (Münster 1952) 343—373.

<sup>61</sup> I tr 3 c 1—2; tr 2 c 4: Borg. II 29 und 30.

<sup>62</sup> tr II c 8 Borg. XXXVIII 59 b.

<sup>63</sup> Ebd. 369.

<sup>64</sup> De sacrificio missae II c 8, Borg. XXXVIII 59 b: *Ideo maior sit scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas et ideo scripturae sit credendum in omnibus, in quibus etiam aliquid praeter rationem humanam dicere videtur.*

<sup>65</sup> Vgl. H. Doms, Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus, Breslau 1929; dagegen J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, 2 Bde., Freiburg 1942, 1952. Es ist interessant, daß Albert selbst in seinem Ethikkommentar im Rahmen eigener Quaestionen ausdrücklich die menschliche Freiheit eine *gratia gratis data* (Ed. Col. III 3, 153) und ein andermal die menschliche Natur eine *gratia* (ebenda III 6, 170) nennt.

<sup>66</sup> Vgl. A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Münster 1954), 5—80. — Ders., Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter, Freiburg/Schweiz 1958. — Ders., Messerkklärung und Kommuniontraktat, keine Werke Alberts d. Gr.? Fr. J. Phil. Theol. 2 (1955) 28—67.

#### IV. Versuch einer Zusammenschau und Antwort auf die eingangs gestellte Frage

Lassen Sie mich zum Schluß darum diese Antwort versuchen, indem ich aus all dem, was ich von Albert und über Albert gelesen habe, das Fazit ziehe. Wenn man über die Einzelheiten hinweg das Ganze des Werkes dieses mittelalterlichen Denkers zusammenschauen darf, muß man wohl sagen: Albert ist ein Geist von ungewöhnlicher Offenheit, Weite und Tiefe zugleich. Mag das Mittelalter, mag die Folgezeit mit dem Titel „Doctor Universalis“ mehr den Umfang seiner Interessen und seines Wissens gewürdigt haben, wir werden heute, gerade aufgrund der Edition der bisher noch unedierten Werke, sagen dürfen: Die Aussage, Albert sei vor allem ein Sammler und Compillator und vermöge nicht die gegensätzlichen Meinungen in seinem System auf einen Nenner zu bringen, verkennt ganz und gar die eigentliche und wahre Größe dieses Geistes und Menschen. Wenn ich diese Größe charakterisieren soll möchte ich sagen: Albert vereinigt drei geistige Grundhaltungen, die nicht nur seine Größe sind, sondern auch Forderung für alle geistige Größe in dieser Welt darstellen:

1. Er ist außerordentlich offen für alle wahre Wirklichkeit. Mannigfaltig sind die Formen dieser Offenheit, in der wir Menschen die verschiedenen Wirklichkeiten „erfahren“ können. Der Vortrag über Albert als Naturwissenschaftler hat uns gezeigt, welche Bedeutung dieser Denker der „Erfahrung“ zuspricht, obwohl er das Experiment als den besonderen Weg der heutigen Naturwissenschaft fast noch nicht beschreibt. Auch in der Theologie spielt bei ihm der Begriff der *experientia* bei weitem nicht die Rolle, die er etwa bei seinem franziskanischen Zeitgenossen, dem Italiener Bonaventura, spielt. — Vielleicht muß man im Streben nach Erfahrung wenigstens zwei Grundhaltungen unterscheiden, die beide wichtig, aber wohl nicht schlechthin gleichwertig sind: Es gibt ein Streben nach Erfahrung, das alle Wirklichkeit mit brennendem Herzen sucht, sie aber, so weit nur immer möglich, ganz dort stehen lassen möchte, wo sie steht, in ihrem inneren und äußeren Zusammenhang. Die Wirklichkeit soll nicht begriffen, nicht erobert, sie soll verstanden, geschaut werden. Mir scheint, dies ist die größere Art, nach Wirklichkeitserfahrung zu streben, die ehrfürchtigere, die vor allem der höheren Wirklichkeit, der geistigen und menschlichen und schließlich göttlichen Wirklichkeit allein angemessen ist. Das mag auch der Grund sein, warum auch im naturwissenschaftlichen Denken Albert nicht, wie andere Denker seiner Zeit, zum Experiment übergeht. Diese ehrfürchtige Erfahrung führt nicht zu jener Bewältigung der Wirklichkeit, wie sie die moderne Naturwissenschaft im Experiment uns schenkt. Doch muß nicht die moderne Naturwissenschaft eben deshalb die geistig-personalen Wirklichkeiten ausschließen und darum auch in unserer Zeit manchmal erkennen, daß sie zwar eine „sachliche Wirklichkeit“ gefunden hat, in der jedoch der Mensch keinen Platz mehr findet, ja, in seiner Existenz am Ende gefährdet werden kann. Albert steht noch als mittelalterlicher Mensch, als Christ und vielleicht auch als Schwabe ehrfürchtig offen vor aller Wirklichkeit, was ihn nicht hindert, mit ungewöhnlicher Zähigkeit immer neu diese Wirklichkeit zu suchen, wie seine großen Kommentare zeigen. Am größten ist selbstverständlich seine gläubige Ehrfurcht gegenüber der Wirklichkeit, mit der es die Theologie zu tun hat. Nicht zuletzt wird uns dies in seiner Trinitätslehre wie in den wenigen von ihm erhaltenen Universitätspredigten deutlich, die er immer mit einem frommen Gebet, zuerst für den Prediger und dann für die Hörer, einleitet<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Vgl. B. Geyer, Die Universitätspredigten des Albertus Magnus, München 1966, BAW Phil. theol. Heft 3, 1—57.

2. Zu dieser Offenheit für alle Wirklichkeit gehört für uns Menschen wesenhaft aber auch das rationale Denken, die Urteilskraft, die Fähigkeit zu Analyse und Synthese, das Suchen nach den ersten und letzten Ursachen aller Wirklichkeit, das sich immer wieder, wie es Aristoteles in seinem ganzen Organon bereits in für seine Zeit ganz einmaliger Weise untersucht und entfaltet hat, neuer, aus der Wirklichkeit selbst empfangener Methoden bedient. Wenn Albert in den wichtigsten Fragen einer Grundlegung des Glaubens oder des Denkens immer wieder auf diese natura rationalis des Menschen zurückkommt, sind ihm Aristoteles und vorher schon Johannes Damascenus wohl Wegweiser und Führer, nicht aber erste Anreger gewesen. In ihm selbst liegt jene geistige Kraft des Suchens, wie sich in besonderer Weise in seinen Kommentaren wie in der Entfaltung der einzelnen Fragen gerade im Rahmen dieser Kommentare zeigt. Die meisten Aristoteles-Kommentare sind ja durchsetzt von Quaestionen, von Einzelfragen, oder sind ganz aus solchen Fragen, die sich am Text nur entzündet haben, aufgebaut. Hier mag eines angemerkt werden, was vielleicht als Mangel empfunden werden konnte, was aber doch wohl zu dieser Größe der denkerischen Persönlichkeit gehört und für sie, wie mir scheint, als Charakteristikum sogar eine besondere Auszeichnung darstellt: Im Gegensatz etwa zu seinem großen Schüler Thomas von Aquin ist Albert eigentlich kein „systematischer Denker“ zu nennen, der selber denkend die Dinge zu neuen Systemen zu fügen sucht oder versteht. Die systematischen Werke sind durch seine Vorgänger vorprogrammiert, wie der Sentenzenkommentar durch das System der Sentenzen-sammlung des großen Petrus Lombardus selbst, und die Summa „De homine“ etwa durch die entsprechenden Fragen bei Johannes Damascenus und Aristoteles und andere Teile seiner theologischen Summe durch die großen Summen seiner Zeitgenossen Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne und zuletzt auch Alexander von Hales.

3. Inwiefern diese Beschränkung im Systemdenken gerade die Größe und Tiefe des Albert bedeuten kann, möchte ich durch dieses dritte Moment in seinem geistigen Werk kurz kennzeichnen. Albert ist mehr, als viele seiner Zeitgenossen, vielleicht in einmaliger Weise, primär ein „verstehender Denker“. Vielleicht ist gerade hierin seine nicht zu verkennende „Bescheidenheit“ begründet, die nicht so sehr als eine Charaktereigenschaft als vielmehr als eine in harter Arbeit gewonnene Geistes-eigenschaft erscheint. Wenn er die Texte des Stagiriten oder des Pseudoareopagiten in ihrer ganzen Breite und Tiefe kommentiert, geschieht dies in einer auffällig „verstehenden“ Weise. Mag er mehr literarexegetisch vorgehen, mag er seine eigenen Fragen im Anschluß an einzelne Aussagen formulieren, immer spürt man, wie es ihm darum geht, das Vorgegebene zu „verstehen“, das heißt nicht mit dem eigenen Denken, mit den eigenen Vorstellungen und Vorurteilen einzufangen und zu bewältigen; er möchte sich vielmehr selber an dem Faden des Denkens des anderen, vor dem er staunend und verehrend steht, in seinem eigenen Denken und Verstehen weiterführen, höher führen lassen. Dies, so scheint mir, ist die tiefste Größe dieses Denkers. Dies ist der Grund dafür, daß er wie kein anderer sein ganzes Leben lang „Kommentare“ schreibt. Dies ist aber auch der Grund dafür, warum es gerade in seinen Kommentaren oft so schwer ist, seine eigene Meinung und die Meinung des Schriftstellers, den er kommentiert zu unterscheiden. Ihn interessiert gar nicht eine eigene Meinung, ihn interessiert die Wirklichkeit und die Wahrheit dieser Wirklichkeit, und diese ist immer erst zu suchen. Der verstehende Denker ist immer auf dem Weg, er tut sich schwer damit, seine eigene Meinung festzulegen, weil jede Festlegung einen Stillstand, eine Unterbrechung des nie endenden Erkenntnispro-

zesses bedeutet. Gewiß, gerade in Glaubensfragen, die durch die Lehre der Kirche gegeben sind und in der Offenbarung wurzeln, hat Albert ganz klare Positionen bezogen. Doch wo immer es darum geht, eben diese Lehre nun zu „verstehen“, den Glaubensinhalt theologisch aufzuarbeiten, da bleibt er vielfach der Suchende. Daher mag es kommen, daß zum Beispiel in manchen Lehren etwa die Schule von Geyer bei Albert mehr den neuplatonischen Grund herausstellen wollte, während die Schule von Grabmann, wenn man die Schulen gegenüberstellen darf, mehr dazukommt, den genuinen Aristotelismus als das dem erfahrbaren Realismus zugewandte System sichtbar zu machen. Daher mag es auch kommen, daß gerade dort, wo im Denken Alberts, von dem wir doch über vierzig Jahre hinweg wissenschaftliche Zeugnisse haben, eine Entwicklung, meist eine Vereinfachung festgestellt werden kann, bei der es oft schwer ist, sie zu deuten. So stellt er zum Beispiel in seinen Jugendwerken, die er auch schon als Vierzigjähriger schrieb, alle sieben Auffassungen von „Wahrheit“ einfach nebeneinander und analysiert sie, um dann in seinem Spätwerk, der „Summa Theologica“ doch zur einzigen Definition Anselms zurückzukehren: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*<sup>68</sup>. Man muß in dieser Aussage das aristotelische *rectitudo* ebenso ernst nehmen, wie die augustinische *mens*, wenn man diese Definition Anselms im Geiste des alten Albert wohl recht verstehen will. „Wahrheit ist eine Ordnung der Wirklichkeit, die immer nur vom umfassenden Geist des Menschen empfangen werden kann, wenn er ohne Unterlaß auf dem Weg zu ihr bleibt.“ Gerade für dieses verstehende Denken behalten Worte immer ihren analogen und umfassenden Sinn, auch wenn sie dadurch nicht mehr ganz in die Sicherheit des Begriffes gebracht werden können.

Dies sind ohne Zweifel die drei tragenden Kräfte im geistigen Suchen Alberts des Großen. Müssen, dürfen wir ihnen noch eine vierte Kraft, einen Zug im Charakter dieses Mannes hinzufügen? Müssen wir nicht gerade in unseren Tagen oft erkennen, daß zur Größe der wissenschaftlichen Arbeit nicht nur Geist, daß auch Charakter dazu gehört? — Charakter ist nicht nur Wille, Charakter ist die innere Kraft einer Person, für ihre Überzeugung einzutreten und zu kämpfen und zu opfern. Ist so etwas auch bei Albert zu finden und muß er vielleicht gerade deshalb „der Große“ genannt werden? — Lassen sie mich kurz eine Antwort darauf noch versuchen. Wir erinnern uns, wie Albert oft darauf hinweist, daß er seine eigene Meinung nicht in den Aristoteleskommentaren (in *physicis*), sondern nur in seinen theologischen Werken biete. Wir erinnern uns an die heftige Kritik, die er am Ende des Politikkommentars an jenen übt, die eine gedeihliche Zusammenarbeit aller suchenden Forscher durch ihre bittere Kritiksucht stören. Warum, so müssen wir wohl auch fragen, hat der fromme Sohn der Kirche trotz aller Verbote immer den Aristoteles kommentiert, bis an sein Lebensende? — Mir scheint: die richtige Antwort müßte lauten: Albert hat erkannt, daß das geistige Werk eines Aristoteles als einmalige Bereicherung der Geisteswelt jener Zeit für die Kirche und ihre Theologie unentbehrlich sei. Er liebt seine Kirche und will alles tun, damit sie diese kostbare Perle trotz ihres Widerstandes gewinne. Darum kommentiert er ohne Unterlaß, damit das Gold aus dem Gestein gehoben und der Abraum beseitigt werde. Um für diesen Dienst für seine Kirche frei zu bleiben, trotz der Gefahren der Zeit, beteuert er, daß er in den Kommentaren nicht seine sondern der Peripatetiker Ansicht nur vortrage. Vielleicht nimmt er deshalb auch trotz der harten Mahnungen seines Ordensgenerals die

<sup>68</sup> Vgl. A. Hufnagel, Die Wahrheit (vgl. oben Anm. 12). — Vgl. Thomas QD De veritate.

Bischofswürde an: als Bischof ist er vor der Inquisition doch sicherer. Um diesem Dienst an Kirche und Theologie weiter zu obliegen, bittet er um baldige Befreiung von der Bürde des bischöflichen Amtes. — Die Liebe zur Kirche drängt ihn ebenso, wie das Suchen des Geistes nach Wirklichkeit und Wahrheit. — Albert ist ein „tapferer und politisch kluger Mann“ dürften wir sagen und ohne diese Eigenschaften kann ein Mann in dieser Welt nicht eigentlich „groß“ genannt werden. In seiner Abhandlung über die „Tapferkeit“ schreibt er schon 1242 in seiner „Summa de bono“: Mit Aristoteles lehren wir: „Der Grundakt der Tapferkeit ist, am gesteckten Ziel bei allen sich in den Weg stellenden Schwierigkeiten um der guten Sache willen festzuhalten“<sup>69</sup>. In dieser echten Tapferkeit haben zugleich „Freude und Trauer“ ihren legitimen Platz<sup>70</sup>. Will man mit Aristoteles echte Formen der Tapferkeit von den falschen Formen unterscheiden, so ist das Kriterium für die echte Tapferkeit „ein klares Ziel, ein nüchternes kluges Denken und die Abstimmung unseres inneren Verhaltens auf dieses Denken und dieses Ziel“<sup>71</sup>. — Albert ist ein „Großer“ zu nennen, weil er ein mutiger und kluger und opferbereiter Denker war.

Dies sind, so meine ich, die entscheidenden geistigen Kräfte im Wesen Alberts des Großen und vielleicht ist das seine Größe, daß sie in ihm eine seltene harmonische Einheit bilden, wobei vielleicht die Offenheit für die Wirklichkeit und das nie ermüdende Suchen nach einem Verstehen dieser Wirklichkeit am tiefsten ausgebildet sind. Vielleicht liegt in dieser harmonischen geistigen Kraft auch der Grund für die Größe der Persönlichkeit Alberts, aus der heraus er, je älter umso mehr, der große Friedensstifter in Kirche und Welt wird. Die Rechtheit der Sache und das Verstehen des Menschen müssen zusammenkommen, sollen die Voraussetzungen für echten, nicht faulen Kompromiß in unserem Menschenleben gefunden werden, ohne den menschliches Gemeinschaftsleben nicht möglich ist. Verstehen wir so Albert als den verstehenden, suchenden Denker, so müssen wir Thomas als den systematisch bewältigenden Denker und Bonaventura als den sich in die Wirklichkeit versenkenden und verlierenden mystischen Denker begreifen. Dies mag zunächst als ein persönliches Urteil erscheinen. Doch vielleicht gibt es auch im Sinne Alberts für das letzte Humanum am Ende immer nur ein persönliches, kein eindeutig sachliches Urteil mehr. Wenn diese persönliche Urteil richtig ist, dann verstehen wir, daß es gewiß recht ist, Albert den Großen, den Doctor universalis zu nennen und für diesen Denker, für diesen Theologen und Heiligen dieses Jubiläum zu feiern.

<sup>69</sup> Ed. Col. XXVIII 90 b sol.

<sup>70</sup> Ebd. 94 a sol.

<sup>71</sup> Ebd. 97 a sol.