HENRYK ANZULEWICZ
Albertus Magnus — Bonn

Studia Warmińskie
XXXIX (2002)

ZUM ANTHROPOLOGISCHEN ASPEKT DER KONTINGENZ IM SYSTEM DES ALBERTUS MAGNUS

In diesem Beitrag soll die Frage der Kontingenz der geschöpflichen Seinswirklichkeit bei Albertus Magnus in den Blick genommen und in einigen Punkten vorgestellt werden. Hierbei geht es vornehmlich darum, an ausgewählten Texten aus dem umfangreichen Schrifttum des Doctor universalis zu verdeutlichen, daß er der Frage der Zeit, des Raumes und der Materie — der Kontingenz also — eine grundsätzliche Bedeutung beimißt[1]. Wollen wir versuchen, uns dem anthropologischen Aspekt der Frage anzunähern, können wir den für unsere Betrachtung maßgeblichen Standpunkt Alberts zusammenfassend folgenderweise festhalten: Der individuelle Mensch verwirklicht sich gemäß seiner geistig-körperlichen Natur unter den Bedingungen der Kontingenz auf das transzendente Ziel hin in zweifacher Hinsicht: einerseits in bezug auf die intellektive und andererseits die sittliche Tugend[2].

Es sei eingangs bemerkt, daß wir in Distanz zu allen bisherigen Interpretationen des albertinischen Werkes dieses als ein umfassendes und in sich durchgängig geeintes, theologisch fundiertes System einer ganzheitlichen, dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit im aristotelischen Sinne gerecht werdenden Explikation der gesamten Seinswirklichkeit begreifen und als solches auszuweisen bemüht sind[3].

[1] Zur Konzeption und Stellung der Zeitfrage im System des Albertus Magnus cfr. H. Anzulewicz, Aeternitas — aevum — tempus. The Concept of Time in the System of Albert the Great, w: P. Porro (Hg.), The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy, Leiden – Boston – Brill 2001 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 75), S. 83–129; für einige weiteren Überlegungen v. a. aus der Perspektive des Theologen cfr. id., Ende und Erneuerung der Welt: Mt 5,18; 24,35, *Wort und Antwort* 41(2000), S. 183–185.

[2] Cfr. unten Anm. 4.

[3] Hierzu cfr. H. Anzulewicz, Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie, w: J. Hamesse, C. Steel (Hg.), L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12–14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 8), S. 369–396; iden, Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen, w: T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer (Hg.), Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), S. 251–295; iden, Die Rekonstruktion der Denkstruktur des Albertus Magnus. Skizze und Thesen eines Forschungsprojektes, *Theologie und Glaube* 90(2000), S. 602–612: iden, Albertus Magnus — Der Denker des Ganzen, *Wort und Antwort* 41(2000), S. 148–154.

Man muß an dieser Stelle hinzufügen und zugleich betonen, daß Albert der Große mit seiner Auffassung des Erkenntnisvermögens des Menschen und dessen Fähigkeit zur höchsten Vollendung und Glückseligkeit *(summum felicitatis)* jenseits der Kontingenz die aristotelische Wissenschafts- und Erkenntnistheorie sprengt, indem er sie durch platonisch-neuplatonische und dezidiert theologische Elemente ergänzt, auf die Transzendenz öffnet und dadurch in entscheidender Weise erweitert. Er vertritt und realisiert in Denken, Werk und Handeln die Auffassung von der Fähigkeit des Menschen zur Selbsterkenntnis und zum Aufstieg gemäß der intellektiven und sittlichen Tugend *(secundum intellectum et secundum virtute / secundum utramque virtutem, intellectualem videlicet et moralem)* zum „Letzten" *(ultimum)* und „Höchsten" *(summum)*, welches das „Erste" *(primum)*, die „All--Ursache" *(causa omnium)*, das „Unveränderliche und Unbewegliche", das „Notwendig-Seiende" *(necesse esse)* — theologisch gewendet: Gott — ist[4].

In unserem Beitrag greifen wir drei anthropologische Themenkomplexe auf, die Gegenstand einer unter dem Blickwinkel des Rahmenthemas der diesjährigen VIII. *Colloquia Mediaevalia* auszuführenden, aus äußeren Gründen jedoch nur auf einige Kernpunkte begrenzten Erörterung sein werden. Von diesen drei Themenbereichen, die nachstehend näher umschrieben werden, zielt zwar vorrangig der mittlere direkt auf die Fragestellung dieses Symposions ab und ihm kommt besondere Aufmerksamkeit zu, aber weil er nur das Mittelstück eines Lehrgebäudes ist, kann er als solches naturgemäß ohne seine Verortung im anthropologischen Gesamtgefüge und in Systemganzem, d. h. ohne eine Einbeziehung des Anfangs- und Schlußstücks gleichsam Grund- und Schlußsteins, weder adäquat verstanden noch verständlich gemacht werden.

(I) Die erste Frage, die uns hier beschäftigen wird, ist die Auffassung vom unmittelbar göttlichen Ursprung bzw. vom unmittelbaren Hervorgang der anima rationalis aus Gott und die darauf gründende Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen. Wird die Natur des „vollkommensten Sinnenwesens" *(animal perfectissimum)*, wie der Mensch in der nüchternden Betrachtung des Naturphilosophen und Naturforschers heißt[5], in Sprache und Kontext der Moralphilosophie (Ethik), Metaphysik und vor allem der Theologie als der von Gott durch das übernatürliche Glaubenslicht geoffenbarten, obersten und notwendigen, gleichsam alle anderen Wissenschaften vollendenden göttlichen Wissenschaft und Weisheit[6] unter dem

[4] Albertus, De intell. et int. 1. 2 c. 12, ed. A. Borgnet, Paris 1890 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Paris., IX), p. 521a–b; Metaph. 1. 5 tr. 4 c. 1, ed. B. Geyer, Münster 1960 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XVI/1), p. 272 v. 14–50; ibidem l. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 55–60; Summa theol. I tr. 4 q. 21 c.1–3, ed. D. Siedler, W. Kübel, H.-G. Vogels, Münster 1978 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXXIV/1), p. 109 v. 1 — p. 114 v. 48.

[5] Cfr. z. B. Albertus, De homine tr 1 q. 23: Ann Arbor/Michigan, University Libr., Alfred Taubman Medical Library 201 f. 35va, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1896 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Paris., XXXV), p. 231b; q. 33 a. 4: f. 44vb, p. 292b, G. Guldentops, Albert the Great's Zoological Anthropocentrism, *Micrologus* 8(2000), S. 217–235.

[6] Albertus, Summa theol. I q. 4, ed. cit., p. 15 v. 33–35: „omnis quidem scientia est a deo largiente, sed non sic ista scientia, sed a deo relevante per fidem"; v. 46–48: „Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine relevata est haec scientia"; v. 67–70: „omnibus aliis traditis scientiis ista tamquam omnium perfectiva necessaria est, in qua supermundana illuminatione innotescunt ea quae ad salutem hominis pertinent", p. 18 v. 27–29: „theologia autem «procedit» ex per se notis in luce primae veritatis et immutabilis et increatae, et ideo

Imago-Begriff *(imago luminis primae causae bzw. imago dei)* subsumiert[7], so wird der Ursprung des Menschen, mit dem die Antwort auf die Frage nach menschlicher Natur untrennbar verbunden ist, begrifflich mit dem Terminus *exitus* — gemeint ist

omnibus certior est"; p. 23 v. 66–72: „ipsa est finis aliarum scientiarum, ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae. Et hoc modo haec sola libera est; omnibus enim existentibus et suffragantibus nobis et ad voluptatem et ad necessitatem, ista post omnia habita et in omnibus habitis quaeritur. Et ideo gratia sui quaeritur et ideo libera et domina est et sapientia et omnibus potior"; prol., p. 3 v 54–60, 68–70: „Est etiam in demonstratione fortissimae veritatis, eo quod per revelationem primi luminis omnia demonstrat quae probat, aliae autem per lucem intelligentiae in creaturis acceptam, quae lux saepe occumbit malitia, in quo est, et caligine phantasiarum. Ista autem demonstrat per lucem puram et invincibilem et immutabilem. (...) Altissima etiam eius dignitas est, quod non tantum supra nos est, sed etiam supra angelicum intellectum posita, quam solus deus perfecte habet et possidet". Cfr. auch De IV coaeq. tr. 4 q. 38 a. 1, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1895 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Paris., XXXIV), p. 551b; Super Iob 28, 12–28, ed. M. Weiss, Freiburg i. Br. 1904, col. 315 v. 15 — col. 327 v. 43; Summa theol. II tr. 10 q. 39 a. 1 partic. 1, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1895 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Paris., XXXII), p. 434a–b. Bezüglich der letztgenannten Stelle sei auf die neulich erhobenen Bedenken zur Authentizität (im engeren Sinne) von Summa theol. II hingewiesen: C. Rigo, Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus, w: W. Senner u. a. (Hg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F., 10), p. 31 Anm. 10. H. Anzulewicz, Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung, w: S. Gersh, M.J.F.M. Hoenen (Hg.), The Platonic Tradition in the Middle Ages — A Lexicographic Approach, Berlin 2002, S. 226 Anm. 201.

[7] Als Textbelege können folgende Stellen in den genannten philosophischen und theologischen Schriften exemplarisch angeführt werden: (1) Philosophische Schriften: Albertus, Ethica l. 1 tr. 6 c. 6, ed. A. Borgnet, Paris 1891 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Paris., VII), p. 92b: „Ab imagine (scil. luminis primae causae) ergo dicitur homo intellectus et intellectum habens et non proprie ab intelligibilitate, quia secundum Peripateticos anima rationalis in umbra causatur intelligentiae" (die den Peripatetikern zugeschriebene Lehre vom Hervorgang bzw. von der Verursachung der Seele aus dem bzw. im Schatten der Intelligenz stammt von Isaac Israeli, De diffinitionibus, ed. J.T. Muckle [Archives d'histoire doctrinale et littérarire du Moyen Âge 11, 1937–1938] p. 313 v. 25–28); tr. 7 c. 5, p. 114a — p. 115a; I. 6 tr. 2 c. 17, p. 430a: „Intellectus (...) qui intelligentiae imago est"; I. 9 tr. 2 c. 1, p. 569b: „anima humana effectus et imago est luminis primae causae, quamvis a forma ipsius longa differat distantia. (...) est quasi lumen nubi immersum, quod quamvis per essentiam lumen sit secundum se totum, tamen aliud et aliud esse habet secundum quod spissae vel tenui nubi immersum est, et secundum quod in seipso sincerum et immixtum est..."; Metaph. I. 1 tr. 1 c. 1, ed. cit., p. 2 v. 2–15; cfr. auch ibidem l. 5 tr. 2 c. 8, ed. cit., p. 245 v. 79 — p. 246 v. 12; De causis et proc. univ. I. 2 tr. 5 c. 23, ed. W. Fauser, Münster 1993 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XVII/2), p. 189 v. 46-51. (2) Theologische Werke: De homine tr 1 q. 17 a. 3: f.25ra, ed. cit., p. 154a: „De anima autem rationali sola dicimus quod ipsa infundendo creatur et creando infunditur a prima causa, quae est deus gloriosus et sublimis. Dicimus etiam quod anima plantae et bruti sunt in semine potentia, non actu, et non potentia materiali tantum, sed potentia efficientis et operantis. Sic autem non est de anima rationali, quae est creata ad imaginem dei, quae quia in sui substantia imaginem dei habet, non habet efficientem nisi deum solum"; ibidem: f. 25vb, ed. cit., p. 160b: „anima rationalis dicitur divina, quae sola egrediatur ab extrinseco, scilicet a deo creante"; ibidem q. 73 a. 1–4: f. 95rb–98rb, ed. cit., p. 602–619b; I Sent. d. 3 a. 19–26, ed. A. Borgnet, Paris 1893 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Paris., XXV), p. 116b — p. 125a; II Sent. d. 16 a. 1–6, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1894 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Paris., XXVII), p. 286b — p. 294b; Summa I tr. 3 q. 15 c. 2, ed. D. Siedler, W. Kübel, H.J. Vogels, Münster 1978 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXIV/1), p. 65 v. 23 — p. 75 v. 77. Cfr. auch H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus, w: J.A. Aertsen, M. Pickavé (Hg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, Berlin 2002 (Miscellanea Mediaevalia, 29), S. 389–390, 392–397, bes. 393–394 mit *Anm.* 33, wo weitere Belegstellen aus den philos. Werken *De anima, De nat. et orig. an., De animal.* und *De intell et int.* sowie die wichtigsten Quellen der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen angegeben werden.

der Hervorgang in Sein in Zeit, Raum und Materie — prägnant festgehalten[8]. Dieser *exitus* des Menschen aus Gott, aber auch jener der geschöpflichen Allheit, wenngleich sie beide nicht in derselben Weise erfolgen, bilden in formaler Hinsicht das erste Segment der dreigliedrigen Struktur des Albertschen Systems einer ganzheitlichen Erklärung der gesamten Seinswirklichkeit. Sieht man von dem in zweifacher Hinsicht ganzheitlichen Anthropologieentwurf *De homine* und einigen weiteren Albertschriften ab, die zur philosophischen, theologisch grundgelegten Anthropologie zu rechnen sind[9], ist die „Erste Philosophie" innerhalb der philosophischen Wissenschaften[10] und die Schöpfungslehre[11] im Rahmen der Theologie der wissenschaftssystematische Ort, an dem dieser Aspekt der Anthropologie — der Hervorgang der *anima rationalis* aus dem transzendeten Ursprung in das Sein in der Kontingenz — erörtert wird.

(II) Im nächsten Schritt soll die für unser Thema zentrale Frage der Verwirklichung oder vielmehr der Vervollkommnung des Menschen unter den kontingenten Bedingungen, d. h. in Zeit, Raum und Materie, angegangen werden. Diese Vervollkommnung faßt Albert als einen dynamischen, von der Vernunft geleiteten Prozeß, gleichsam eine Bewegung *(motus)* vom „Ersten als Ursprung" *(primum ut principium)* zu diesem als Ziel *(primum ut finis)* auf[12]. Sie hat Gott zum Ausgangspunkt und Ziel, weshalb sie unter Zuhilfenahme philosophischer Begrifflichkeit und Denkmodelle als die Verwirklichung des Menschen als Mensch gleichsam als eine kreisförmige Bewegung *(motus circularis ab eodem in idem)* expliziert wird[13]. In der theologischen Betrachtungsweise und Terminologie ist diese kreisförmig gedachte Bewegung als die Verwirklichung der Gottähnlichkeit des Menschen in der Kontingenz zu verstehen.

Wollen wir diesen Interpretationsschritt in Bezug auf den Menschen wie auch auf die gesamte geschöpfliche Seinswirklichkeit im reflexiven Gesamtgefüge des albertinischen Systems hermeneutisch verorten und näher bestimmen, stellen wir fest, daß es sich um das Mittelstück des dreigliedrigen Strukturganzen handelt, ein Segment, das alles geschöpfliche Seiende im Prozeß der Verwirklichung auf der Ebene der Kontingenz (d. h. in Zeit, Raum und Materie) umfaßt und expliziert.

---

[8] Cfr z. B. Albertus, De anima I. 1 tr. 2 c. 7, ed. C. Stroick, Münster 1968 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., VII/1), p. 37 v. 59–64: „Quoniam autem haec intentio qua quaerimus, qualiter anima a deo deorum exivit in esse et qualis sit in seipsa, utrum quiescens vel mota, magis propria est alteris rationibus quas in prima philosophia inducemus: dimittamus eam nunc et quaeremus physicas opiniones circa istas passiones animae et causas" (durch Kursivschrift werden wörtliche Anlehnungen an die kommentierte Vorlage, d. h. De anima des Aristoteles, hervorgehoben).

[9] Hierzu sind vor allem *De nat. et orig. an.* und *De intell. et int.* sowie *De unit. intell.* zu rechnen.

[10] Cfr. oben Anm. 8; ferner: Albertus, De nat. et orig. an. tr. 1 c. 1, ed. B. Geyer, Münster 1955 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XII), p. 3 v. 7–31 (die erste Redaktion: p. 1 v. 9–50).

[11] Cfr. die entsprechenden Teile von De IV coaeq. und vom II Sent.

[12] Albertus, De causis et proc. univ. I. 1 tr. 1 c. 11, ed. cit., p. 24 v. 91 — p. 25 v. 8; für weitere Belegstellen cfr. Iden, II Sent. d. 1 a. 12, ed. cit., p. 34b; Super Dion. De div. nom. c. 5, ed. P. Simon, Münster 1972 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXXVII/1), p. 320 v. 52 — p. 321 v. 13; Metaph. I. 11 tr. 1 c. 3, ed. B. Geyer, Münster 1964, (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XVI/2), p. 462 v. 55–65, p. 463 v. 3–5.

[13] Speziell hierzu cfr. H. Anzulewicz, Ab eodem in idem. Verständnis und hermeneutische Funktion der Kreislaufformel bei Albertus Magnus, w: Mélanges Zénon Kaluza, Brepols 2002 [im Druck].

Dieses Mittelstück im reflexiven Strukturganzen Alberts bezeichnen wir unter Verwendung seines eigenen Wortschatzes mit dem lateinischen Terminus *perfectio*[14]. Ergänzend sei bemerkt, daß der Begriff *perfectio* hier nicht auf den physikalischen Bereich reduziert oder nur im physikalischen Sinne adaptiert wird, sondern er wird auch auf den virtuellen und geistig-immaterielen Bereich angewendet. Er meint einen Verwirklichungs- bzw. Vollendungsprozeß, und nicht einen erlangten Vollendungsstatus. Unter dem ontologischen Gesichtspunkt handelt es sich hierbei um die sog. „zweite Vollendung" *(perfectio secunda)*[15], welche als ein Verwirklichungsprozeß des ontologisch *(secundum esse)* vollendeten Seienden in bezug auf die höchste intellektive und sittliche Vollendung *(secundum bene esse)* begriffen wird, ein Prozeß, der in der vollkommenen Selbstfindung und im Aufstieg der Seele gemäß der intellektiven und sittlichen Tugend zu ihrem höchsten Glück kulminiert[16]. Man muß hier unterstreichen, daß dieser Prozeß der Verwirklichung des einzelnen Menschen in Zeit, Raum und Materie verläuft, d. h. unter den kontingenten Bedingungen. Er wird, so Albert, bis zum Erlangen seiner Vollendung in zweifacher Hinsicht — gemäß der intellektiven und sittlichen Tugend — durch die Zeit gemessen[17].

(III) Im drittletzten Schritt wird die Frage der Rückkehr des Menschen aus der Kontingenz zum göttlichen Sein *(reductio ad esse divinum)* mit einigen Stichwörtern angedeutet[18]. Die Rückkehr zu Gott markiert die Grenze der menschlichen Selbstverwirklichung, die sich in der Kontingenz vollzieht. Diese Selbstverwirklichung bedeutet nach Albert die Aktualisierung jener Potentialität, die den Menschen in seiner Existenz unter den kontingenten Bedingungen auszeichnet. Sie gipfelt in der Erlangung der höchsten, sogenannten zweiten Vollendung *(perfectio secunda)*, welche die intellektive und sittliche Vollkommenheit umfaßt. Kann der Mensch aufgrund seiner Gottähnlichkeit die Kontigenz überschreiten und diese im irdischen Leben auch transzendieren, stellt die *reductio* einen irreversiblen Einschnitt in bezug auf die menschliche Existenz und das menschliche Leben als Ganzes dar. Diese Zäsur bedeutet die endgültige Trennung der menschlichen Geistseele von jeglicher kontingenten Bedingtheit und heißt in gewöhnlichem Sprachgebrauch „Tod". In den theologischen Kategorien wird sie deshalb auch als „Verewigung" oder „Verherrlichung" bezeichnet.

Mit dieser formalen Dreiteilung unserer Ausführungen wird einerseits der reflexiven Struktur Alberts, die seiner Anthropologie wie seinem Gesamtsystem

---

[14] H. Anzulewicz, Die Denkstruktur des Albertus Magnus.

[15] Zu Gebrauch, Verständnis und Funktion der *Distinktion perfectio prima* und *perfectio secunda* bei Albert cfr. H. Anzulewicz, *Bonum* als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus, w: Senner, u. a. (Hg.), Albertus Magnus [Anm. 6], 136 mit Anm. 57.

[16] Cf. oben Anm. 4; ferner: Albertus, Metaph. I. 5 tr. 4 c. 1, ed. cit., p. 272 v. 19–25: „Has enim (scil. virtutem intellectualem et moralem) innati sumus suscipere, perficere autem unius quidem est per experimentum et doctrinam, alterius autem per assuetudinem. Et quia innati sumus suscipere, non erit anima hominis perfecta, nisi quando perfecte invenit se in utraque virtute et procedit in ea usque ad summum felicitatis eius".

[17] Albertus, ibidem., p. 272 v. 7–12: „Tempus autem singulorum est mensura sui periodi secundum naturam procedentem ab imperfecto substantiae et virtutis ad statum in utroque et a perfecto substantiae et virtutis usque ad ultimam diminutionem in utroque".

[18] Hierzu cfr. die ebenfalls noch skizzenhafte Ausführungen: H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum [Anm. 7], bes. 390 und Abschn. III, 398–406.

zugrunde liegt, Rechnung getragen. Zum andern aber soll auf diese Weise die innere Geordnetheit und systematische Kohärenz des Denksystems des Doctor universalis herausgestellt werden. Diese Dreierstruktur wurde durch die Analyse des Lebensbegriffs rekonstruiert[19] und durch Analysen weiterer Begriffe, wie „Fatum" (Schicksal)[20], „Zeit"[21] und das „Gute"[22], bestätigt. Mit der Vertiefung unserer Einsichten in Alberts Werk stellen wir fest, daß diese Struktur auch explizit im Werk — in theologischen und in philosophischen Schriften — zum Ausdruck kommt. Sie kann hier an einem weiteren Lehrstück exemplifiziert werden, indem wir mit der Dreiteilung der nachfolgenden Ausführungen an jene formalen und systematischen Vorgaben anknüpfen, die in Alberts Schrift *De intellectu et intelligibili* (I, 1, 7) enthalten sind. Dort unterscheidet er bei der Erörterung der Natur des menschlichen Intellekts drei verschiedene Vollendungsstufen des menschlichen Daseins, die den unterschiedlichen Weisen der Einung des Intellekts als göttliche Wesenheit *(essentia divina)* mit dem individuellen Menschen entsprechen. Sie lassen sich mit Bezug auf diese dreistufige Einung beschreiben als (1) die erste Vollkommenheit des menschlichen Daseins *(natura dans esse)*, (2) das noch nicht vollendete *(nicht vollends aktuierte)* Erkenntnisvermögen *(potentia intelligendi)* und (3) dessen Vollendung (endgültige Aktuierung) durch Erwerb von intelligiblen Form, welche „die Hypostase aller Formen" und „das reine, von jeder Materialität getrennte Licht der Intelligenz" ist[23].

I

Die Auffassung von transzendentem Ursprung des Menschen, genauerhin der anima rationalis, wird von Albertus Magnus gleichermaßen und in der Sache ohne Abstriche, wenngleich methodisch auf unterschiedliche Weise, sowohl in seinen theologischen als auch philosophischen Werken vertreten. Es ist für sein Denken kennzeichnend, daß er, wie schon angedeutet, den Menschen wie alle anderen von ihm reflektierten Gegenstände ganzheitlich betrachtet[24]. Diese Feststellung stützt sich auf inhaltliche und formale Analysen ausgewählter Texte, Probleme und Begriffe[25]. Albert hat seine anthropologischen Ansichten nicht nur in unterschied-

[19] Cfr. oben *Anm.* 3 und im bes. H. Anzulewicz, Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus. Theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen, *Studia Mediewistyczne* 33(1998), S. 35–49.

[20] H. Anzulewicz, *Fatum*. Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus, w: J.A. Aertsen, K. Emery, Jr., A. Speer (Hg.), Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Berlin – New York 2001 (Miscellanea Mediaevalia 28), S. 507–534.

[21] Cfr. oben Anm. 1.

[22] H. Anzulewicz, Bonum als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus [Anm. 15].

[23] Albertus, De intell. et int. I. 1 tr. 1 c. 7, ed. cit., p. 488b sq.; Metaph. I. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 55–60: „omnis contemplationis nostrae finis est, quod anima hypostasim formarum omnium, quae est lumen intelligentiae purum ab omni eo quod materiale est, inveniat, quia tunc recte invenit seipsam, prout ipsa est solus et purus intellectus sine continuo et tempore".

[24] Cfr. oben 1 mit Anm. 3, und im bes. der Aufsatz Albertus Magnus — Der Denker des Ganzen; sowie die beiden nachfolgenden Anm.

[25] Cfr. oben Anm. 20–23 und die nachfolgende Anm.

lichen Zusammenhängen und in vielen seiner Werke dargelegt, so daß sich ein umfassendes und differenziertes Bild des Menschen einerseits aus dem Kontext theologischer Schriften und aus dem Gesichtspunkt des Theologen, andererseits aus den philosophischen Werken und aus dem Blickwinkel des Philosophen gewinnen läßt. Seine vielschichtige Lehre vom Menschen, in der sich viele unterschiedliche theologische Quellen und philosophische Traditionen erkennen lassen, ist dennoch konsistent, weil sie vom theologischen Prinzip geeint wird, von einem Kriterium, das keiner bestimmten philosophischen Tradition verpflichtet ist. Andererseits aber wird besonders in der Anthropologie deutlich, daß philosophische Lehrmeinungen zu den verschiedensten Fragen, insbesondere über den göttlichen Ursprung, die Gottebenbildlichkeit, die Unsterblichkeit und die postmortale Vollendung der *anima rationalis*, gemäß ihrer Übereinstimmung mit der biblisch-theologischen Konzeption des Menschen bewertet und adaptiert bzw. verworfen werden[26].

Mit der Schrift *De homine* hat Albert dem Menschen eine philosophisch--theologische Synthese im literarischen Gewand einer Summe gewidmet, die wir als einen in zweifacher Hinsicht ganzheitlichen Anthropologieentwurf bestimmt haben, als einen Entwurf, in dem der Mensch als Ganzes, d. h. als die Einheit von Seele und Leib und in einer wissenschaftssystematisch ganzheitlichen Perspektive — philosophisch und theologisch — streng wissenschaftlich im scholastischen Sinne reflektiert wird[27]. Bezüglich der Synthese beider Perspektiven sei hinzugefügt, daß Albert zwischen den unterschiedlichen Zugangsmodi zum Gegenstand „Mensch" wohl unterscheidet. Diese Differenzierung auf der einen Seite und zugleich die Zusammenführung der Perspektiven auf der anderen Seite kann nach unserer Ansicht erst auf dem Hintergrund seines theologisch fundierten Denkmodells adäquat verstanden werden. Sein methodischer Ansatz ist dem systematischen unterordnet und er ermöglicht ihm, ein Nebeneinander oder gar Durcheinander in erkenntnistheoretischer und systematischer Hinsicht zu überwinden und ein stringentes Theorieganzes zu erarbeiten. Im ganzheitlichen Anthropologieentwurf geht es Albert nicht um eine Entscheidung oder Präferenz für diese oder jene Sichtweise — eine philosophische oder die theologische —, weil eine derartige Festlegung, vor allem auf die bloß aristotelische Position, notwendigerweise die Lehre vom Menschen stark einengen und im wesentlichen auf die Ebene der Kontingenz reduzieren würde. Die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Überlegungen stehen zwar in De homine noch nicht im Vordergrund, aber auch diese Fragen kommen zur Geltung und werden in der Weise reflektiert und gelöst, daß sie folgerichtig dieser theologisch fundierten Synthese einen wissenschaftlichen Charakter bescheinigen. Albert geht es darum, den Menschen unter einem ganzheitlichen Ansatz — vom Ursprung her, an sich gleichsam in seiner

[26] H. Anzulewicz, Anthropologie des Albertus Magnus als Ort des Dialogs zwischen den „sancti" und „philosophi", w: F. Prcela (Hg.), Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben [Festschrift A. Pavlović], Zagreb/Mainz 1996, S. 47–54, im bes. 50; ferner idem, *Fatum*. Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus [Anm. <20>], 507 sqq., und im bes. S. 514–516, 519, 532.

[27] H. Anzulewicz, Der Anthropologieentwurf des Albertus Magnus und die Frage nach dem Begriff und wissenschaftssystematischen Ort einer mittelalterlichen Anthropologie, w: J.A. Aertsen, A. Speer (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin – New York 1999 (Miscellanea Mediaevalia, 26), 756–766.

„ersten", weniger in der sog. zweiten Verwirklichung bzw. Vollendung unter den kontingenten Bedingungen, und vom Ziel her — wissenschaftlich zu erforschen. Er kann sich deshalb unter dem philosophischen Gesichtspunkt nicht ausschließlich auf die Ebene der Kontingenz und folglich *nur* auf die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Betrachtung beschränken. Nach seiner Auffassung können die natürliche Vernunft und die einzelnen Wissenschaftsdisziplinen ihren Gegenstand — den Menschen und auch alles andere geschöpfliche Seiende — an sich, d. h. in seiner Verwirklichung unter den kontingenten Bedingungen hinreichend erklären. Die göttliche Wissenschaft hingegen — in seinem Verständnis sowohl die Metaphysik als auch und vor allem die Theologie — betrachten das menschliche Dasein und die gesamten Seinswirklichkeit ganzheitlich mit ihrem transzendenten Prinzip und zeichnen den formalen Gesamtrahmen bzw. die reflexive Struktur. Sie nehmen den Menschen und die Seinswirklichkeit vom Ursprung und Ziel her und in ihren ontischen Wesen in den Blick und formulieren wissenschaftlich gewonnene bzw. wissenschaftlich verfaßte Aussagen über sie, über die Transzendenz und Gott, Aussagen, die in der Theologie über die Grenzen der diskursiven Erkenntnis hinausreichen[28].

Was können wir nun über den Ursprung des Menschen aus der Sicht des Albertus Magnus sagen und was läßt sich hier hinsichtlich der anthropologisch-theologischen *Imago dei*-Lehre des Doctor universalis in gebotener Kürze festhalten?

Die Genese der menschlichen Seele wird, wie zuvor bemerkt, von Albert in verschiedenen theologischen und philosophischen Schriften behandelt. Zum ersten Mal und systematisch untersucht er diese Frage in *De homine*. Die in diesem ganzheitlichen Anthropologieentwurf umfassend dargelegte Lehrauffassung — er hat sie in Paris gelehrt — deckt sich im wesentlichen mit den entsprechenden Ausführungen, die uns in anderen seiner anthropologisch relevanten Schriften bzw. in anthropologischen Werken, wie im Sentenzenkommentar, in *Quaestio de origine animae, De anima, De animalibus* und im besonderen in *De natura et origine animae* begegnen. Er hält an seiner Auffassung unverrückbar fest, daß die menschliche Vernunftseele im Gegensatz zu den vegetativen und sinnenhaften Lebensformen unmittelbar von Gott aus dem Nichts erschaffen bzw. von ihm aus seinem Licht außerhalb jeder Kontingenz herausgeführt und in den menschlichen Embryo hineingeführt wird. Das Hinzutreten der Vernunftseele bedeutet die erste ontologische Vollendung im Prozeß der seelischen Entwicklung des Menschen, welche noch in der embryonalen Phase des menschlichen Lebens stattfindet. Die vegetativen und sinnenhaften Seelenkräfte sind die anfänglichen Vollendungsstufen der *anima humana*, welche mit dem Erreichen ihrer vollen Lebensfunktionen, d. h. mit der Aktuierung ihrer Potentialität, von der Vernunftseele überformt, zu ihrem Vermögen werden und mit dieser eine Seelensubstanz bilden. Sie sind in Zeugungsstoff und -kraft der beider Geschlechter potentiell angelegt und entstehen, d. h.

[28] Zur Stellung der Natur- uns Moralphilosophie gegenüber der Metaphysik und der Theologie, sowie deren Bedeutung in Alberts System für die Explikation der letzten Vollendung und v. a. der Rückkehr (theologisch gesprochen: Rückführung) der Seinswirklichkeit zu ihrem Letztziel in der Transzendenz cfr. H. Anzulewicz, *Bonum* als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus [wie Anm. 15], S. 139–140.

werden aktuiert, in deren Zeugungsakt. Die Zeugung erfolgt jedoch nicht ohne eine Mitwirkung der supralunaren Kräfte *(virtus caeli)*. Auf eine ausführlichere Darstellung von Alberts Lehre vom transzendenten Ursprung der menschlichen Seele kann und muß an dieser Stelle mit dem Hinweis auf eine hierzu bereits vorgeliegende Studie verzichten werden[29]. Wir leiten nun zur Frage nach der Gottebenbildlichkeit der *anima rationalis* über.

In seinen Frühwerken *De IV coaequaevis, De homine* und im Sentenzenkommentar faßt Albert die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Augustinus trinitarisch und ontologisch sowie zugleich psychologisch auf. Er nimmt in *De IV coaequaevis* an, daß das Bild Gottes *(imago dei)* der Seele auf zweifache Weise innewohnt, nämlich als „Abbild der Ähnlichkeit" *(imago similitudinis)* und als „Abbild der Schöpfung" *(imago creationis)*. Die Gottähnlichkeit als „Abbild der Ähnlichkeit" eignet dem Geschöpf, d. h. hier dem Menschen, aufgrund seiner höchstmöglichen Übereinstimmung *(convenientia)* mit den drei göttlichen Personen in der Einheit des Wesens. Diese Konvenienz mit der göttlichen Dreieinheit wird auf die drei Seelenvermögen — Gedächtnis, Intelligenz und Wille — bezogen. Hingegen die Gottähnlichkeit als „Abbild der Schöpfung" deutet Albert augustinisch als die Grundbestimmung des Menschen als Geschöpf, gemäß der er erschaffen wurde *(ratio in qua creati sumus)*, bzw. als die „rationale Vernunft" *(mens rationalis)*, die dem Menschen die Erneuerung nicht aus eigener natürlichen Kraft, sondern wörtlich „aufgrund der Gnade gemäß der Nachahmung göttlicher Ähnlichkeit" ermöglicht. Dieses „Abbild der Schöpfung" wird mit dem höheren und dem niederen Teil der Vernunft als dem Zugrundeliegenden der erneuernden Gnade verbunden[30].

Vergleicht man Alberts erste trinitarisch-psychologische Adaptation der Imago dei-Lehre, wie sie in Kurzform in *De IV coaequaevis* dargelegt wird, mit den entsprechenden und weitläufigen Ausführungen in dem unmittelbar nach *De VI coaequaevis* verfaßten Werk *De homine*, stellt man geringfügige Unterschiede fest, die aber mehr formaler als inhaltlicher Art sind und nicht als eine Diskontinuität in der Lehre, sondern als die Lehrentfaltung auszulegen sind. Während Albert in De IV coaequaevis *noch von einer zweifachen Gottebenbildlichkeit in der menschlichen Seele ausging — imago similitudinis* und *imago creationis* — nimmt er in *De homine* an, daß der Mensch als die *imago creata* ein dreifaches Gottebenbild ist, nämlich *imago creationis, imago recreationis* und *imago similitudinis*[31]. Der psychologische Aspekt der Gottähnlichkeit des Menschen wird in *De homine* dadurch unterstrichen, daß sie — die *imago dei*, und enger gefaßt die *imago similitudinis* — auf die drei Seelenvermögen des Menschen — Gedächtnis, Intelligenz, Wille — bezogen und als das der menschlichen Seele, näherhin dem oberen Teil des Verstandes *(superior portio rationis)* innewohnende Wirkprinzip der die Gottähnlichkeit des Menschen verwirklichenden Bewegung, als innere Bewegkraft der Seele *(vis motiva)* gedeutet wird, die menschliche Handlungen

[29] H. Anzulewicz, Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus [Anm. 19]; ergänzend sei noch folgende Stelle gennant: De anima I. 3 tr. 2 c. 12, ed. cit., p. 193 v. 1–42.

[30] Albertus, De IV coaeq. tr. 4 q. 69 a. 3 partic. 3, ed. cit., p. 705a.

[31] Albertus, De IV coaeq. tr. 4 q. 69 a. 3 partic. 3, ed. cit., p. 705a; De homine tr. 1 q. 73, ed. cit., p. 604a — p. 605a.

mitverursacht und formt[32]. Sie ist mit fünf weiteren Bewegkräften — Sinnlichkeit *(sensualitas)*, Verstand mit seinem höheren und niederem Teil *(ratio cum portione superiori et inferiori)*, freies Wahlvermögen *(liberum arbitrium)*, Synderesis *(synderesis)* und Gewissen *(conscientia)* — jenen drei durch Erkenntnis und Bestreben bewegenden Kräften *(vires apprehensivae et motivae)* — dem praktischen Intellekt *(intellectus practicus)*, der Phantasie *(phantasia)* und dem Komplex der drei Strebekräfte *(partes appetitus)*: Wille *(voluntas)*, Verlangen *(desiderium sive concupiscentia)* und Zorn *(animus sive irascibilis)* — gleichsam vorgeordnet. Die Gottähnlichkeit und die zusammen mit ihr in einer Reihe genannten fünf weiteren inneren Bewegkräfte — Sinnlichkeit, Verstand mit seinem höheren und niederen Teil, freies Wahlvermögen, Synderesis und Gewissen — werden grundsätzlich von Theologen und nur selten von Philosophen, wie Albert in *De homine* hervorhebt, unterschieden[33]. In seinem Kommentar zu *De anima* fügt er diesbezüglich hinzu, daß es die Platoniker sind, die in dieser Frage mit den Theologen übereinstimmen[34]. Die Ergänzung der aristotelischen Psychologie im *De anima*-Kommentar um die platonischen und theologischen Lehrgehalte entspricht seinem ganzheitlichen, vom theologischen Prinzip geleiteten Ansatz, dessen Vollgestalt bereits in *De homine* und im Sentenzenkommentar zum Ausdruck kam.

Allerdings stellen wir fest, daß in dem philosophischen, durch die *littera Philosophi*, d. h. durch den kommentierten Text von *De anima* des Aristoteles vorgegebenen hermeneutischen Rahmen, die Gottähnlichkeit *(imago dei)* als die letzte und oberste auf der Stufenleiter jener sechs inneren Bewegkräfte des Menschen, deren Existenz nicht allgemein bei den Philosophen angenommen wird, sondern nur von den Platonikern und von den Theologen, keine explizite Erwähnung findet. Dieser beim näheren Hinsehen auffällige Sachverhalt läßt sich wohl durch zwei Faktoren erklären. Zum einen meidet Albert in einem durchaus philosophischen Zusammenhang eine genuin theologische Distinktion einzuführen, zumal die hier einbezogenen Platoniker sich nicht auf die biblische *Imago*-Lehre stützen, die in der christlichen Tradition trinitarisch ausgelegt wird. In *De anima* spricht Albert dennoch ausdrücklich von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, aber er bezieht sich hierbei auf die platonisch-neuplatonische, in philosophischem Sinne theologische Tradition, und er bedient sich dementsprechend philosophischer Kategorien und Begrifflichkeit. Die Nichterwähnung der aus dem Bereich der systematischen Theologie, näherhin aus der Trinitätstheologie stammenden und anthropologisch adaptierten Bestimmung *imago dei* bedeutet zum anderen nicht die Aufgabe seiner theologischen Auffassung, sondern ist vielmehr eine methodisch motivierte Selbsteinschränkung, in philosophischem Kontext eine biblische und in engerem theologischen Sinne interpretierte Distinktion zu verwenden, die nach

[32] Albertus, De IV coaeq. tr. 4 q. 69 a. 3 paric. 3, p. 702a: „imago tres potentias contineat", p. 705a: „haec (scil. imago similitudinis) determinatur ab Augustino in tribus potentiis, scilicet memoria, intelligentia et voluntate".

[33] Albertus, De homine tr. 1 q. 69 (disp. text.), ed. cit., p. 565; q. 73, p. 602a–619b; I Sent. d. 3 a. 19–32, ed. cit., p. 116b — p. 136b. Cfr. H. Anzulewicz, Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus, w: J.A. Aertsen, A. Speer (Hg.), Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin – New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 24), S. 151–153; idem, Die platonische Tradition bei Albertus Magnus [wie Anm. 6], Anm. 200.

[34] Albertus, De anima I. 3 tr. 4 c. 10, ed. cit., p. 240 v. 41 — p. 242 v. 90.

seinem Verständnis unter dem Begriff der *ratio* subsumiert werden kann und wird[35]. Die theologische *Imago dei*-Lehre ist im *De anima*-Kommentar, wie festgehalten, dennoch präsent. Sie wird aber nicht nur hinsichtlich der Begrifflichkeit philosophisch eingekleidet und in Anlehnung an philosophische Quellen entwickelt, sondern auch darauf beschränkt, was philosophisch faßbar ist und bewiesen werden kann[36]. Dieser Einschränkung entsprechend werden anstelle der dem biblisch- und trinitätstheologischen Kontext entlehnten Bestimmung imago dei solche philosophische Äquivalente verwendet, wie: „gewisse Ähnlichkeit des wirkenden Erstprinzips" *(similitudo quaedam agentis primi)*[37], „Widerspiegelung bzw. Schatten des göttlichen Intellekts im physischen Körper, der dem Vermögen nach Leben besitzt" *(resultatio intellectus divini in corpore physico potentia vitam habente)*[38], „Schatten des göttlichen Intellekts" *(umbra intellectus divini)*[39], „Abbild des Intellekts des wirkenden Erstprinzips" *(imago intellectus primi agentis)*[40], „Ähnlichkeit der getrennten Substanz" *(similitudo separatae substantiae)*[41], „beschattete Widerspiegelung der Intelligenz" *(resultatio intelligentiae obumbrata)*[42], „Schatten und gewisse Fußspur sowie Widerspiegelung der getrennten Substanz" *(umbra et vestigium quoddam et resultatio intelligentiae separatae)*[43]. Diese Reihe der philosophischen Bestimmungen des göttlichen Wesens der *anima rationalis*, denen man in albertinischen Werken begegnet, könnte fortgesetzt werden. Wir knüpfen daran noch einmal zum Schluß dieses Abschnitts an.

Erklärt Albertus Magnus den Ursprung der menschlichen Vernunftseele philosophisch, dann heißt es, daß sie aus dem Licht des göttlichen Intellekts hervorgeht. Bringt er diesen zentralen anthropologischen Gedanken mit einer Betonung des genuin theologischen Gehalts der Aussage zum Ausdruck — diesen Akzent gibt es auch im Kontext der philosophischen Schriften und der Philosophie[44] —, dann heißt es, daß der Mensch als solcher — gemeint ist der Mensch in seiner Vernünftigkeit bzw. die Vernunftseele, oder anders gewendet: der „alleinige und reine Intellekt ohne Raum und Zeit" *(solus et purus intellectus sine continuo et tempore)*[45]

---

[35] Albertus, Quaestio de synderesi, ed. A. Fries, W. Kübel, H. Anzulewicz, Münster 1993 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXV/2), p. 19 v. 46–49: „ratio potest considerari ut convertitur ad deum naturaliter et ei inhaeret immediate, et sic secundum illum respectum melior et dignior est ratio, inquantum est imago dei, quam synderesis".

[36] Cfr. Albertus, De nat. et orig. an. tr. 2 c. 13, ed. cit., p. 37 v. 63–66: „Omnibus his diligenter excursis tangemus id quod secundum naturam probabilius dici potest, et non faciemus modo aliquam mentionem nisi tantum de his quae per philosophiam possunt probari".

[37] Albertus, De anima I. 1 tr. 2 c. 13, ed. cit., p. 54 v. 46–47.

[38] Ibidem, v. 57–59.

[39] Ibidem, v. 59.

[40] Ibidem I. 3 tr. 2 c. 12, ed. cit., p. 194 v. 22–23.

[41] Ibidem, p. 193 v. 39–40.

[42] Ibidem I. 2 tr. 1 c. 8, p. 76 v. 42.

[43] Ibidem, v. 30–32; c. 18, p. 205 v. 42–43.

[44] Cfr. z. B. Albertus, De nat. et orig. an. tr. 1 c. 5, ed. cit., p. 15 v. 24–31: „complementum ultimum, quod est intellectualis formae, non per instrumentum neque ex materia, sed per suam lucem influit intellectus primae causae purus et immixtus. Propter quod etiam ex non praeiacenti aliquo creare rationalem deus dicitur animam; et hoc modo intellectus ingreditur in embryonem ab extrinseco materiae...".

[45] Albertus, Metaph. I. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 59–60.

— unmittelbar von Gott aus dem Licht seiner Intelligenz herausgeführt, d. h. jenseits der Kontingenz erschaffen wurde bzw. erschaffen wird. Die biblisch-theologisch verbürgte Wahrheit von der Erschaffung des Menschen aus dem Nichts faßt Albert philosophisch als „das Einfliessen der Vernuftseele dem Embryo durch das Licht des reinen und unvermischten Intellekts der Erstursache" auf[46]. Wichtig dabei ist zu unterstreichen, daß dieses Licht weder anstelle eines Urstoffs noch gleichsam als vermittelndes Medium der Intelligenz gedacht wird, sondern als göttliche Emanation[47]. Dieser unmittelbare Hervorgang des Menschen aus Gott bedeutet nach Albert, daß der Ursprung und — man muß sogleich hinzufügen — das Letztziel des Menschen, welches nach Alberts Auffassung mit dem Ursprung identisch ist, außerhalb der Zeit in unserem geläufigen und in engerem philosophischem Verständnis *(tempus)*, außerhalb der Materialität und des Raumes liegt. Mit dem Hinzutreten der rationalen Seele zum menschlichen Embryo und der Überformung der beiden früheren auf die Vernunftseele als der höchsten Form angelegten Lebensformen des Embryos, d. h. der vegetativen und der sinnenhaften, spezifisch menschlichen Seele, ist die Vollendung des Menschen in ontologischer Hinsicht erreicht. Albert bezeichnet sie in Anlehnung an Aristoteles und seine arabischen Kommentatoren als die „erste Vollendung" *(perfectio prima)*[48]. Sie besteht in der Einheit von Geist und Materie, Seele und Körper. In dieser ontologischen Doppelstruktur liegt der Schlüssel zur Frage nach der Potentialität und der natürlichen Hinordnung auf ihre Aktualisierung, welche als die „zweite Vollendung" *(perfectio secunda)* bezeichnet und einerseits auf den intellektiven, andererseits auf den sittlichen Bereich bezogen wird. Diese kann nur in einem Prozeß erreicht werden. Damit kommt der anthropologische Aspekt der Kontingenzfrage und ihre positive Bedeutung in den Blick.

Zwischenbilanz und Ausblick. Wir können an dieser Stelle weder die theologische *Imago dei*-Lehre noch ihre philosophische Entfaltung bei Albertus Magnus weiter verfolgen und beschließen den ersten Teil unserer Skizze mit einer Zwischenbilanz und einem Ausblick.

Der Anthropologie Alberts des Großen liegt ein theologisches Verständnis des Menschen als *imago dei* zugrunde. Während er mit dem Werk *De homine* einen ganzheitlichen Anthropologieentwurf erabeitet und die Gottebenbildlichkeit des Menschen sowohl theologisch, näherhin trinitarisch, als auch philosophisch expliziert, legt er sie in den nachfolgenden theologischen und philosophischen Werken auf eine differenziertere Weise aus, die der Unterscheidung zweier unterschiedlicher Perspektiven und Erkenntniswege — auf der einen Seite der Theologie und auf der anderen Seite der Philosophie — Rechnung trägt, wobei selbstverständlich die natürliche Vernunft und somit die Philosophie mit ihrem Begriffsapparat und Methoden den wissenschaftlichen Vollzug der Theologie mitträgt und keineswegs von ihr separiert wird. Er entfaltet seine theologische Auffassung vom Menschen in den theologiesystematischen Werken, vor allem im Sentenzenkommentar und in der *Summa theologiae*, auf der Grundlage der

[46] Albertus, De nat. et orig. an. tr. 1 c. 5, ed. cit., p. 15 v. 24–27.

[47] Albertus, Quaest. de orig. an., ed. A. Fries, W. Kübel, H. Anzulewicz, Münster 1993 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXV/2), p. 218 v. 2–12 mit Anm. 5 (Quellenapp.).

[48] Hierzu und zum folgenden cfr. oben Anm. 15.

biblischen Offenbarung und deren christlicher Auslegung. In seinen philosophischen Werken hingegen stützt er sich prinzipiell nur auf philosophische Prämissen und die natürliche Vernunft. Denn nach seiner Auffassung, die er im Werk konsequent umsetzt, reflektiert der Philosoph nur das, was über den Menschen „gemäß der Natur als am wahrscheinlichsten gesagt werden kann" und was „philosophisch beweisbar ist"[49]. Er spricht der natürlichen Vernunft, der Philosophie also, mit ihren eigenen Methoden und Ordnung der Erkenntnisgewinnung eine Autonomie zu. Man muß aber an dieser Stelle sogleich hinzufügen, daß die der Vernunft zuerkannte Eigengesetzlichkeit der Offenbarungswahrheit und somit der theologischen Erkenntnisordnung nicht zuwiderlaufen kann, da nach Alberts Grundüberzeugung, es keine doppelte Wahrheit gibt[50]. Die Vernunft überschreitet zwar aufgrund ihres transzendenten, göttlichen Ursprungs und ihres Wesens die Kontingenz. Sie konkurriert aber nicht mit der theologischen Erkenntnis, die höher als die Vernunfterkenntnis eingestuft wird, weil sie aus dem von Gott geschenkten Glaubenslicht herkommt. Albert bedient sich also in der philosophischen Erörterung über den Menschen wie auch generell keiner im engeren Sinne theologischen Argumentation und Begrifflichkeit und trennt die beiden unterschiedlichen Bereiche der Erkenntnis voneinander. In der philosophischen Anthropologie adaptiert und verwendet er philosophische Terminologie und Interpretamente, die primär der platonisch-neuplatonischen Tradition entstammen und sich im wesentlichen mit seinem theologischen Denkmodell sowie seiner theologischen Konzeption des Menschen decken.

Die aus der biblischen Offenbarung geschöpfte theologische Gewißheit vom göttlichen Status der menschlichen Seele kann auch für den Philosophen ihre Geltung besitzen, insofern sie als die menschliche Vernunftwahrheit ausgewiesen und bewiesen wird. Albert sieht es als seine Aufgabe, diesen philosophischen Nachweis zu erbringen. Während er in der Theologie die offenbarte Wahrheit von der Gottähnlichkeit des Menschen zu vermitteln und zu erklären hat, muß er in der Philosophie zu dieser Einsicht mit den natürlichen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen erst gelangen. Daß er auf diesem aufsteigenden Weg der philosophischen Erkenntnis ans Ziel kam, ist aus seinen philosophischen Schriften ersichtlich. Ein beredtes Zeugnis dafür sind neben den schon zuvor zitierten Bestimmungen des Menschen bzw. der menschlichen Seele solche wie: „Ähnlichkeit des Lichtes der Erstursache und ihr Abbild" *(similitudo lucis primae causae et imago eius)*[51], „gewisse Widerspiegelung des Lichtes getrennter Intelligenz" bzw. des „göttlichen Lichtes" *(resultatio quaedam lucis intelligentiae separatae/quaedam resultatio suae [= dei] lucis)*[52], die „Ähnlichkeit des Lichtes des Intellekts, der in der Zeugung wirkt" *(similitudo lucis intellectus agentis in generatione)*[53].

---

[49] Albertus, De nat. et orig. an. tr. 2 c. 13, ed. cit., p. 37 v. 63–66.

[50] Albertus, Super Ethica I. 1 lect. 13, ed. W. Kübel, Münster 1968–1972 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XIV/1), p. 71 v. 80–84: „contra ea quae fide determinata sunt, nihil potest demonstratio esse, eo quod fides non est contra rationem, quia nulla veritas alii discordat, sed est supra rationem, Ps. (CXXXVIII, 6): «Mirabilis facta est scientia tua»".

[51] Albertus, De anima I. 1 tr. 2 c. 4, ed. cit., p. 26 v. 69–70.

[52] Ibidem I. 3 tr. 2 c. 19, ed. cit., p. 205 v. 42–43: Idem, De nat. et orig. an. tr. I c. 6, ed. cit., p. 15 v. 72–73.

[53] Albertus, De nat. et orig. an. tr. I c. 5, ed. cit., p. 12 v. 83–85: „anima rationalis est similitudo lucis intellectus agentis in generatione"; De animal. I. 16 tr. 1 c. 11 n. 63, ed. H. Stadler, Münster

II

Perfectio. Insofern der Mensch in ontischer Hinsicht *(secundum esse)* vollständig entfaltet ist, hat er seine erste Vollendung *(perfectio prima)* erreicht. Er erfährt in diesem Bereich keine weitere Vervollkommnung mehr, da ihm im bezug auf das Sein nichts mehr fehlt und nichts darüber hinaus integriert werden kann[54]. Mit dem Hinzutreten der Vernunftseele zum menschlichen Embryo wird dieser gemäß der Seinskonstitution zum vollständigen und vollendeten menschlichen Individuum. Da der Mensch der Seinskonstitution nach eine Doppelstruktur aufweist, nämlich Sein und Wesen, umfaßt seine erste Vollendung beide ontischen Strukturteile[55]. Diese erste Vollendung ist die Voraussetzung und der Ausgangspunkt für den eigentlichen Prozeß der Selbstverwirklichung des Menschen als Mensch, für jenen Vollzug der menschlichen Existenz, welcher nicht bloß ein naturgeleiteter Lebensprozeß ist, sondern einen spezifisch menschlichen, d. h. vernunftgeleiteten Lebensvollzug darstellt. Dieser wird von Albert, wie schon festgehalten, als der Prozeß der zweiten Vollendung *(perfectio secunda)* bezeichnet und auf die intellektive und sittliche Vollkommenheit bezogen. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu unterstreichen, daß es sich hierbei um einen Verwirklichungsprozeß handelt, der nicht durch die Natur geleistet wird, sondern dem Menschen als solchem von seinem Ursprung her aufgegeben ist und seinem freien Entschluß unterliegt. Freilich verlaufen die beiden Prozesse der vollendenden Verwirklichung unter den kontingenten Bedingungen — in Raum, Zeit und Materie. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden besteht darin, daß der Prozeß der ersten Vollendung bereits mit dem Werden des Menschen in der Kontingenz zum Abschluß kommt, während die zweite Vollendung — die intellektive und sittliche Vollkommenheit, welche in der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht — in der Kontingenz ihren Anfang nimmt und vollzogen wird, ihren Abschluß aber und ihr Ziel jenseits der Kontingenz erreicht. Dieses Letztziel seiner Verwirklichung, die der Mensch in der Kontingenz vollzieht, erlangt er erst, oder vielmehr kann er erst erlangen, mit der „Rückführung zur göttlichen Seinsweise" *(reductio ad esse divinum)* und mit der Rückkehr zum göttlichen Licht, von dem er — wie im ersten Teil dieses Beitrags dargetan — hervorgegangen ist. Das „Höchste" der mensch-

---

1920 (BGPMA, XVI), p. 1093 v. 40 — 1094 v. 2–7: „illae (scil. potentiae) quae non sunt affixae corpori, nihil virtutis habent quod educat eas de corporea materia, sed potius illae sunt quaedam similitudo lucis intellectus agentis in natura et principiis spermatis, propter quod a toto extrinseco materiae spermatis et virtutum eius a luce intellectus qui secundum Anaxagoram et Aristotelem est primum agens in omnibus praeinductis virtutibus, in conceptum inducitur anima rationalis et intellectualis quae postea completur per speculationis formas"; ibidem n. 64, p. 1094 v. 27–34; n. 67, p. 1096 v. 30–41.

[54] Albertus, Metaph. I. 5 tr. 4 c. 1, ed. cit., p. 271 v. 59–61: „Et uno quidem modo dicitur perfectum, extra quod non est accipere aliquam particulam de integrantibus et ad esse pertinentibus" (durch Kursivschrift werden wörtliche Anlehnungen an die kommentierte aristotelische Vorlage kenntlich gemacht).

[55] Albertus, Metaph., I. c., ed. cit., p. 271 v. 61–69: „Et hoc est dupliciter, secundum exigentiam entis videlicet et secundum exigentiam esse. Secundum exigentiam autem entis adhuc dupliciter, secundum essentialium et quantitatis et quantitatis perfectionem; «omnium enim natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti», sicut in II *De anima* est ostensum. Secundum autem esse perfectum est, quod secundum tempus, quod esse mensurans est, non habet defectum...".

lichen Verwirklichung, das — wie schon eingangs erwähnt — das „Letzte" *(ultimum)* und das „Erste" *(primum)*, welches das „Notwendig-Seiende" *(necesse esse)* und die „All-Ursache" ist, stellt die höchste Vollendung *(ultimum et summum)* und die höchste Glückseligkeit des Menschen *(summum felicitatis)* jenseits von Zeit, Raum und Materie dar[56].

Kehren wir nun zur Frage nach der Verwirklichung des Menschen als Mensch in der Kontingenz zurück. Wie festgehalten, ist die Verwirklichung des Menschen unter den kontingenten Bedingungen nichts anderes als die Realisierung seiner Gottebenbildlichkeit. „Das Ziel des Menschen ist" — so Albert in *De natura et origine animae* — „die Verähnlichung mit dem Intellekt des Ersten, der göttlich ist"[57]. Denn der Mensch ist gemäß der ersten Vollendung nicht nur „Ähnlichkeit und Abbild der himmlischen Beweger" *(similitudo et imago motorum caelestium)*[58], die „Wirkung und das Abbild des Lichtes der Erstursache" *(effectus et imago* [...] *luminis primae causae)*[59], sondern die *imago dei*, Gottebenbild, oder — genauer formuliert — Abbild der göttlichen Dreieinigkeit *(imago trinitatis)*, wie es im Kontext und in der Sprache der theologischen Schriften und der Theologie heißt[60], die nach Albert, wie oben vermerkt[61], die oberste und alle Wissenschaften vollendende Wissenschaft und Weisheit ist und deshalb auch abschließend über Ursprung, Wesensnatur und Letztziel des Menschen aussagt. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie auch der Bildcharakter der gesamten Seinswirklichkeit[62] leitet Albert, ähnlich wie die Kirchenväter und die Theologen der Hochscholastik, von dem Ursprung aller Kreatur in der göttlichen Transzendenz ab. Er unterstreicht, daß diese Abbildlichkeit dem vernunftbegabten Wesen und der übrigen, mit dem göttlichen Licht der Vernunft nicht ausgestatteten, belebten und unbelebten Schöpfung auf ungleiche Weise eignet. Nur der Mensch und der Engel werden „Gottebenbild" *(imago dei)* genannt, während die mit der Vernunft nicht ausgestattete Schöpfung in dieser theologischen, im wesentlichen von Augustinus geprägten Tradition die „Fußspur des dreieinen Gottes" *(vestigium dei/trinitatis)* heißt, da das göttliche Licht in ihr tiefer verborgen ist und sich nicht in der Weise wie in der Vernunft des Menschen widerspiegeln vermag. Sie verwirklicht dementsprechend ihre spurenhafte, verborgene Gottabbildlichkeit und verweist auf ihren göttlichen Ursprung. Dem Menschen eignet hingegen eine einzigartige Ähnlichkeit mit seinem göttlichen Urbild, was darin festgemacht wird, daß nur er Gott nach innen — in seinen inneren Bezügen — und nach außen hin nachahmt[63].

---

[56] Cfr. oben Anm. 4.

[57] Albertus, De nat. et orig. an. tr. I c. 5, ed. cit., p. 13 v. 89–91: „terminus esse hominis ad similitudinem intellectus primi, qui divinus est".

[58] Albertus, Super Matth. 1, 20, ed. B. Schmidt, Münster 1987 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXI/1), p. 37 v. 34–35.

[59] Albertus, Ethica I. 9 tr. 2 c. 1, ed. cit., p. 569b; cf. ibidem l. 1 tr. 6 c. 6, p. 92b.

[60] Cfr. oben Anm. 30–33, 35, unten Anm. 53 u. 54.

[61] Cfr. oben Anm. 6.

[62] Cfr. hierzu und zum folgenden H. Anzulewicz, Der Bildcharakter der Seinswirklichkeit im Denksystem des Albertus Magnus, FZPT 47(2000), S. 342–351, Idem, Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus (BGPMA, N. F., 53/II), Münster 1999, im bes. Kap. III, S. 151 sqq.

[63] Albertus, De homine tr. 1 q. 73 a. 2: Ann Arbor 201 f.96va, ed. cit., p. 609b sq. De bono tr. 1 q. 2 a. 2–3, ed. H. Kühle, Münster 1951 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXVIII), p.

Diese kurze Skizze müssen wir an dieser Stelle abbrechen und für weitere Detaills auf die im Druck vorliegende Untersuchung hierzu verweisen, die in Zusammenarbeit mit Caterina Rigo verfaßt wurde[64]. Wir versuchen die hier nur ansatzweise vorgetragenen, aus Platz- und Zeitgründen nicht ausgeführten Gedanken dieses zweiten Teils unseres Beitrags zu rekapitulieren.

Der Mensch, der mit Blick darauf, was ihn als Menschen konstituiert, d. h. mit Bezug auf die Vernunftseele, als der „alleinige Intellekt" *(solus intellectus)* bezeichnet wird[65], verwirklicht sich in seinem ganzen, geistig-körperlichen Dasein, also auch in seiner Wesensnatur als der „alleinige Intellekt" bzw. als der „beschattete Strahl des göttlichen Intellekts", in der Kontingenz. Er ist dem Wesen nach in erster Linie der „alleinige Intellekt", oder anders ausgedrückt: er ist „im Schatten des göttlichen Intellekts erschaffen", d. h. er ist das Geist- und Vernunftwesen, welches die Bedingungen der Kontingenz transzendiert. Er ist ein verdunkeltes bzw. beschattetes Abbild des göttlichen Intellekts, theologisch gewendet: Gottebenbild *(imago dei)*. Der Mensch als der „alleinige" und „im Schatten des göttlichen Intellekts geschaffene Intellekt" ist mit dem Körper verbunden, weil sein Hervorgang in das Sein, seine Erschaffung gleichsam die Konkretion des Geistes darstellt, der an sich die Ähnlichkeit des göttlichen, die Kontingenz durchdringenden Strahls ist, eine Konkretion, die ihrerseits den kontingenten Bedingungen unterworfen ist. Die Geist-Körper-Natur ist für ihn seinskonstitutiv sowohl im Hinblick auf die ontische, sog. erste Vollendung *(secundum esse)* als auch die tugendhafte, sog. zweite Vollendung *(secundum bene esse = secundum utramque virtutem, intellectualem videlicet et moralem)*. Kann er selbst zu seiner ontischen Vollendung nichts beitragen, ist die Selbstverwirklichung im Körper, die einerseits die Vollendung in bezug auf die intellektive (theoretische) und andererseits sittliche (praktische) Tugend darstellt, seine Aufgabe und das eigentliche Ziel des Daseins unter den Bedingungen der Kontingenz. Diese vollendende Selbstverwirklichung gemäß den beiden Tugenden vollzieht der Mensch in einem langen Aufstiegsprozeß: Die intellektive Tugend erwirbt er durch Erfahrungswissen, Lehre und und Studium *(per experimentum et doctrinam/studium)*, die sittliche hingegen durch Einübung *(per assuetudinem)*[66]. Die Prozessualität der Selbstverwirklichung des Menschen wird zum konstruktiven Inbegriff der Kontingenz in ihrer anthropologischen Dimension.

Aufgrund der „Versenkung" der Vernunftseele im Körper ist das dem menschlichen Intellekt innewohnende göttliche Licht bzw. das Abbild des göttlichen Lichts

26 v. 6 — p. 28 v. 10; II Sent. d. 3 a. 19–32, ed. cit., p. 116b — p. 135b; d. 19 a. 1, ed. cit., p. 329b sq.; Summa theol. I tr. 3 q. 15 c. 2, ed. cit., p. 59 v. 81 — p. 75 v. 77; Summa theol. II (mit Vorbehalt bzgl. der Echtheit; cfr. oben Anm. 6) tr. 11 q. 64, ed. cit., p. 611a — p. 615b. H. Anzulewicz, Grundlagen von Individuum und Individualität, 151–153; idem, Anthropologie des Albertus Magnus als Ort des Dialogs zwischen den «sancti» und «philosophi», 52. Für die philosophische Explikation der *imago dei*-Lehre in bezug auf den Menschen und die gesamte Seinswirklichkeit, einer Frage, die wir begrifflich mit den Termini „Bildcharakter der Seinswirklichkeit" zu erfassen versuchen (s. oben Anm. 52), cfr. u. a. Albertus, Ethica I. 1 tr. 7 c. 5, ed. cit., p. 114b.

[64] H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum [wie Anm. <7>], im bes. S. 398–406.

[65] Cfr. z. B. Albertus, Ethica I. 9 tr. 2 c. 1, ed. cit., p. 571b: „Unusquisque enim homo nihil aliud videtur esse inquantum homo est, nisi intellectus, quo omnia sua facit et perficit, format et mensurat".

[66] Albertus, Metaph. I. 5 tr. 4 c. 1, ed. cit., p. 272 v. 20–22; cf. De anima I. 2 tr. 3 c. 3, ed. cit., p. 100 v. 15–19.

zwar „beschattet"[67]. Der Mensch wird aber dadurch, wie es in Anlehnung an eine Hermes Trismegistos zugeschriebene Sentenz heißt, zur innigen Verknüpfung des Göttlichen und Kontingenten *(homo est nexus dei et mundi)*. Er nimmt „göttliche Schönheiten" auf, die „nicht in die *kontingente* Welt eingesenkt sind, d. h. in Raum und Zeit, aufgrund seiner Gottähnlichkeit, die ihm durch das Licht des einfachen Intellekts innewohnt, an dem er von Gott der Götter teilhat"[68]. Diese gottähnliche Natur des menschlichen Intellekts bewirkt also, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, bereits unter den Bedingungen der Kontingenz zur Erkenntnis des Transzendenten zu gelangen und sich stufenweise gemäß dem intellektiven Vermögen zu verwirklichen. Indem er es in einem Aufstiegsprozeß in Raum, Zeit und Materie verwirklicht, verwirklicht er seine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Ursprung und transzendiert die Grenzen dieser Welt, d. h. die kontingenten Bedingungen.

Die intellektive Verwirklichung des Menschen als Gottebenbild in der Kontingenz wird gemäß der Doppelstruktur des menschlichen Intellekts vollzogen. Sie erfolgt in einem Prozeß der Aktuierung durch den tätigen Intellekt *(intellectus agens)* der vom potentiellen Intellekt *(intellectus possibilis)* aufgenommenen sinnenhaften Erkenntnisformen, welche den potentiellen Erkenntnisgegenstand *(intelligibilia in potentia)* darstellen. Der tätige menschliche Intellekt ist im Gegensatz zum potentiellen ständig aktiv und jenseits jeder Rezeptivität. Er hat in sich keine intelligiblen Formen und erkennt nicht durch die Phantasmata, sondern er erzeugt die intelligiblen Formen im potentiellen Intellekt, indem er die sinnenhaften Formen *(phatntasmata)* des potentiellen Intellekts in Allgemeinbegriffe *(intelligibilia per se)* umwandelt[69]. Diese aktuierend-verursachende bzw. die *intelligibilia in potentia* illuminierende und das Wissen im potentiellen Intellekt erzeugende Tätigkeit des *intellectus agens* wird als göttlich bezeichnet, zumal sie ja nicht aus der eigenen Kraft des tätigen menschlichen Intellekts hervorgebracht wird, sondern ihren Ursprung nach Albert in der Erstursache hat[70]. Der Prozeß der

---

[67] Albertus, Metaph. I. 1 tr. 2 c. 8, ed. cit., p. 25 v. 27–28: „Umbrosus enim et continuo et tempori coniunctus est hominis intellectus".

[68] Albertus, Metaph. I. 1 tr. 1 c. 1, ed. cit., p. 2 v. 11–15: „Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non ommersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat".

[69] Albertus, De homine tr. 1 a. 3: f. 72ra, ed. cit., p. 466b: „dicimus intellectum agentem humanum esse coniunctum animae humanae et esse simplicem et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus, sicut expresse dicit Averroes in commento libri De anima"; ibid. f. 72va, p. 468a–b: „intellectus agens nihil recipit, quia aliter non esset agens universaliter. Et bene concedimus etiam quod intellectus agens non intelligit intellectu causato a rebus, si haec praepositio a' notat causam efficientem, quia res suas similitudines non faciunt in intellectu agente (...) Si autem haec praepositio a' notat materiam, quam causam tamen non notat proprie, tunc bene concedimus quod intellectus agens intelligit intellectu causato a rebus, quia intellectus eius super res est abstrahendo ab eis universale. Intellectus enim agentis est sicut si videmus extra mittentes nihil intus suscipientes". Cfr. Averroes, Comm. magnum in Aristotelis De anima I. 3 comm. 5, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge/Mass. 1963 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum vol. VI/1), p. 390 v. 98 sqq.; comm. 20, p. 444 v. 13 sqq.

[70] Albertus, De homine tr. 1 q. 55 a. 3: f. 72va, p. 468b: „intellectus agens non est a seipso nec intelligit a seipso hoc modo quod non sit causatus ab alio, immo est causatus a causa prima et quod intelligit, habet a causa prima. Sed hoc modo non intelligit quod in ipso faciat suam similitudinem et speciem. (...) dicendum quod in anima humana nihil divinius est et nobilius intellectu agente, et propter hoc non habet aliquid perficiens se, sed intelligit per suam essentiam".

intellektiven Vollendung des Menschen kommt zum Abschluß, wenn der tätige Intellekt alle sinnenhaften Formen des potentiellen Intellekts in Allgemeinbegriffe umgewandelt und sie aktuell erkannt hat. Damit erkennt er einerseits sich selbst, genauer: er findet das Gottesbild in der Seele wieder, und er vereinigt sich andererseits mit den transzendenten Welt der getrennten Intelligenzen. Auf dieser Stufe seiner Vollendung hat er teil am einformenden Licht aller geschaffenen Dinge und besitzt die intuitive Kenntnis der natürlichen Ordnung der Dinge unter den Bedingungen der Kontingenz. Gestärkt durch die Vereinigung mit dem Licht der Intelligenzen kann er zum Intellekt der Ersten Ursache gelangen, d. h. sich mit Gott vereinigen. Wird dieser Zustand dauerhaft erreicht, ist der Mensch endgültig an sein Letztziel, das sein Ursprung ist, angelangt und in seiner Potentialität und Abbildlichkeit, die den Bedingungen der Kontingenz entsprachen, vollkommen verwirklicht[71].

Die Aneignung der intellektiven und sittlichen Tugend und somit die Verwirklichung des Menschen als Mensch bedeutet allerdings keinen Wandel und keine Veränderung *(alteratio)* im eigentlichen Sinne, sondern seine Vollendung *(perfectio)* gemäß der Tugend und gleichsam seine Zerstörung *(corruptio)* in all dem, was in ihm der Tugend widerstreitet[72]. Wenn Albert als Theologe lehrt und philosophisch begründet, daß das Leben des Menschen nach dem Tode, d. h. nach der Trennung der Geistseele vom physischen Körper, nicht endet und in kein anderes Leben verwandelt wird, sondern die von Gott geschaffene menschliche Geistseele über den Tod hinaus in sich identisch fortbesteht, heißt es also, daß der Tod nicht mehr und nicht weniger als das endgültige Ende der kontingenten Bedingtheit des menschlichen Dasein und dessen vollendenden Verwirklichung bedeutet.

Mit Blick auf die Fragestellung dieses Colloquiums kann als Ergebnis festgehalten werden, daß das Leben des Menschen von seinem Ursprung und Ziel her betrachtet an und in sich unverändert fortbesteht. Was an menschlichem Leben der Veränderung, Prozessualität und der Endlichkeit unterworfen ist, sind nur seine kontingenten Bedingungen[73]. Die Kontingenz wird hierbei unter dem anthropologischen Aspekt positiv als die Bedingung der vollendenden Selbstverwirklichung des Menschen aufgefaßt.

---

[71] Cfr. z. B. Albertus, De homine tr. 1 q. 55 a. 6: f. 73va–b, ed. cit., p. 475b — p. 477b; a. 3: f. 72ra–va, p. 466a — p. 469a; Metaph. I. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 55–60; für weitere Stellenangaben mit einer zusammenfassenden Darstellung s. H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum, Teil II [wie Anm. 7], im bes. 404–406.

[72] Albertus, Metaph. I. 1 tr. 1 c. 5, ed. cit., p. 7 v. 75–82 (mit Anm. 78–79 u. 81–82 im Quellenapp.): „Verum autem est quod id quod desideratur, de perfectione naturae est hominis, inquantum homo existens; et ideo scientiam attingens non alteratus, sed perfectus est, sicut ostendimus in VII Physicorum et in Ethicorum libro X; nec hoc repetere oportet. Praecipue enim subtiles ad hoc induximus rationes in epistula quam sociis nostris edidimus De natura animae et conteplatione ipsius"; I. 5 tr. 4 c. 1, p. 272 v. 48–50: „talia adipiscens (scil. ultimum et summum in utraque virtute) non est alteratus, sed perfectus, et in oppositis istorum non est alteratus, sed corruptus". Zum antropologischen Verständnis des Begriffs „Veränderung" (alteratio) cfr. u. a. Albertus, De anima I. 2 tr. 3 c. 2, ed. cit., p. 99 v. 11 — p. 100 v. 9, bes. p. 99 v. 88 — p. 100 v. 7.

[73] Hierzu cfr. auch H. Anzulewicz, Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus [wie Anm. 19]; id., Ende und Erneuerung der Welt [wie *Anm.* 1].

III

Reductio. Die Frage der Trennung der menschlichen Seele vom Körper, d. h. des Todes, und die Rückkehr der vom Körper getrennten Seele zu ihrem transzendenten, göttlichen Ursprung, sowie die Auferstehung des Leibes und die transzendenten Bedingungen des ewigen Lebens behandelt Albert innerhalb der systematischen Theologie in ihrem eschatologischen Teil und — bis auf die Auferstehung — in der Philosophie, wo er sich mit den anthropologischen Themen befaßt. Eine spezielle philosophische Erörterung über die postmortale Vollendung des Menschen bzw. über den Status der vom Leib getrennten menschlichen Seele liegt vor allem in *De natura et origine animae* und auch im zweiten Ethikkommentar *(Ethica)*[74] vor. Sie basiert im wesentlichen auf der theologisch fundierten, platonisch-neuplatonischen, eng mit der Stoa verbundenen Tradition, die zum großen Teil durch die Vermittlung der arabisch-islamischen und jüdischen Quellen rezpiert wurde. Wir beschränken uns hier lediglich auf einige Bemerkungen und die Feststellung, daß die philosophische Betrachtung eine rationale, auf die menschliche Existenz jenseits der Kontingenz abzielende Explikation dessen ist, was theologisch als Offennbarungswahrheit angenommen wird.

Die Trennung der menschlichen Seele vom physischen Körper, der Tod also, markiert den Übergang zur Transzendenz und damit das Ende jeder Prozessualität im Dasein, den Abschluß des Lebensvollzugs in der Kontingenz, der nach Albert den Verwirklichungsprozeß des Menschen als solchen in der Hinordnung auf seine finale Vollendung darstellt. Sie — diese Trennung — bedeutet nicht nur die endgültige Rückkehr zur göttlichen Seinsweise jenseits der kontingenten Bedingungen *(reductio ad esse divinum)*, sondern die Rückkunft zum Ursprung, zum „Ersten, das Notwendig-Seiendes und All-Ursache ist". In ihm, dem transzendenten Ersten als Letztziel, dem Notwendig-Seienden und der All-Ursache erlischt jedes Streben der menschlichen Seele, die nunmehr „von wunderbarem Licht des Ersten durchdrungen in sich selbst bestehend in ihm ruht". Dieser Zustand der unmittelbaren und unveränderbaren Teilhabe am Höchsten Guten ist die höchste Glückseligkeit des Menschen, die ihm entsprechend seinem in der Kontingenz erreichten Vollendungsstatus zuteil wird[75]. Man muß unterstreichen, daß die von Albert entfaltete philosophische Lehre von der postmortalen Vollendung der menschlichen Seele im Einklang mit der entsprechenden theologischen Auffassung steht.

Für eine ausführlichere, wenngleich sich nur auf die wesentlichen Punkte beschränkende Darstellung der Frage der Rückkehr des in der Kontingenz verwirklichten Menschen zum seinem transzendenten, göttlichen Ursprung sei auf die von mir und Caterina Rigo gemeinsam erarbeitete Untersuchung verwiesen[76].

---

[74] Cfr. Ethica I. 1 tr. 7 c. 17, ed. cit., p. 132b — p. 133b.

[75] Albertus, De intell. et int. I. 2 c. 12, ed. cit., p. 521b; cf. oben Anm. 4; De causis et proc. univ. a prima causa I. 2 tr. 1 c. 1, ed. cit., p. 62 v. 15–16; Super Iob 28, 1, ed. cit., col. 307 v. 39 — col. 308 v. 12. Cfr. H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum, Teil IV [wie Anm. 7], im bes. 411–414.

[76] H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum, Teil IV [wie Anm. 7], im bes. 406–415.

ANTROPOLOGICZNY ASPEKT PRZYGODNOŚCI W SYSTEMIE ALBERTA WIELKIEGO

STRESZCZENIE

Na podstawie wybranych z bogatego dorobku piśmienniczego tekstów św. Alberta Wielkiego wykaże się, że pytanie o czas, przestrzeń i materię, a więc o przygodność posiada podstawowe znaczenie, przede wszystkim dla rozważań antropologicznych. Dzieło św. Alberta stanowi teologicznie uzasadniony u spójny system odpowiadający arystotelesowskiemu ideałowi nauki jako wyjaśnienia wszelkiego rzeczywistego bytu. Trzeba jednak zauważyć, że św. Albert ze soją teorią poznawczych władz duszy ludzkiej i jego zdolności do ostatecznego udoskonalenia i szczęścia wiecznego wychodzi poza arystotelesowską teorię poznania i nauki i uzupełnia ją o elementy platońsko-neoplatońskie przez co udaje się mu ją otworzyć na problemy teologiczne i równocześnie ją poszerzyć. Jest on bowiem przekonany i w myśleniu, dziele i działaniu realizuje pojmowanie człowieka jako zdolnego do samopoznania i wstępowanie zgodnie z cnotami intelektualnymi i moralnymi do ostatecznej i najwyższej przyczyny, która jest również pierwszą niezmienną, i konieczną przyczyną wszystkiego, to znaczy Bogiem.

W tym zagadnieniu da się wyróżnić trzy problemy. Pierwszy dotyczy bezpośredniego pochodzenia od Boga duszy rozumnej, co z kolei jest podstawą nauki o podobieństwie człowieka do Boga. Człowiek, *animal perfectissimum, imago luminis primae causae, imago Dei,* wychodzi od Boga do istnienia, czasu, przestrzeni i materii, a więc do bytowania przygodnego, podobnie zresztą jak całe stworzenie, choć nie w ten sam sposób. I właśnie to jest przedmiotem „filozofii pierwszej".

Kolejnym problemem jest zagadnienie doskonalenia się człowieka w uwarunkowaniach przygodnościowych. Przez doskonalenie się człowieka św. Albert Wielkie rozumie dynamiczny proces dokonywany przez ludzki rozum, a więc przejście od *primum ut principium* do *primum ut finis*. Bóg jest więc jego punktem wyjścia i celem. Ruch ten jest kolisty, a w teologicznym sposobie myślenia oznacza on urzeczywistnienie się ludzkiego, a więc przygodnego, podobieństwa do Boga, do czego zresztą sprowadza się ludzka doskonałość, nazywana przez św. Alberta Wielkiego *perfectio secunda*, w odróżnieniu od *perfectio prima*, którą jest sam Bóg. To udoskonalenie dokonuje się w czasie i zgodnie z zasadami działania cnót intelektualnych i moralnych.

Ostatnim — trzecim — elementem tego systemu jest powrót człowieka do boskiego bytowania, a więc porzucenie przygodności *reductio ad esse divinum*) i to jest już granica ludzkiego urzeczywistnienia się dokonywanego w obszarze przygodności. Jest ono aktualizacją wszelkich ludzkich potencjalności i kończy się ono — doskonalenie się człowieka — osiągnięciem najwyższej, tak zwanej *secunda perfectio*. Granicę stanowi tutaj śmierć ludzka jako porzucenie uwarunkowań przygodności, a w języku teologicznym określa się ją jako przebóstwienie.

Podobną — trójczęściową — strukturę posiada również analiza pojęcia życia, losu, czasu, dobra oraz ludzkiego intelektu. Bóg jest *naura dans esse* ludzkiemu intelektowi, który jeszcze nie jest doskonały, lecz jedynie *potentia intelligendi*, a ostateczne zaktualizowanie intelektu dokonuje się przez uzyskanie formy inteligibilnej, formy wszystkich form, jedynego i zawsze od materii oddzielonego światła boskiej inteligencji.

O. Stanisław Bafia