

Philosophische Bibliothek

Dietrich von Freiberg
Über die beseligende Schau

Lateinisch – Deutsch

Meiner





DIETRICH VON FREIBERG

Über die beseligende Schau

Mit einer Einleitung,
Anmerkungen und einem Glossar
übersetzt und herausgegeben von

MATTHIAS SCHERBAUM

Lateinisch – Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4276-1

ISBN eBook 978-3-7873-4449-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung	VII
1. Zu dieser Ausgabe	VII
2. Die Neuübersetzung	XI
3. Dietrichs Latein	XI
4. Zum Inhalt	XIII
5. Neue Perspektiven der Forschung	XXV
Literaturverzeichnis	XXVII

DIETRICH VON FREIBERG

De visione beatifica / Über die beseligende Schau

Vorrede	3
1. Der tätige Intellekt in seiner Hinordnung auf Gott	II
1.1 Der tätige Intellekt als Substanz	II
1.2 Der intellectus agens als (Eben)Bild Gottes	73
1.3 Einschub	121
1.4 Der intellectus agens als Fähigkeit zur Gotteserfassung ...	145
1.5 Der intellectus agens wendet sich Gott zu	149
2. Hinordnung des intellectus agens auf Anderes	155
2.1 Hinordnung auf den intellectus possibilis in diesem Leben	155
2.2 Hinordnung auf den intellectus possibilis in jenem Leben ..	159
2.3 Hinordnung auf andere Seiende	161
3. Es ist unmöglich, dass die beseligende Schau durch den intellectus possibilis stattfindet	169
3.1 Zurückweisung einer gewissen rohen Auffassung zu diesem Thema	169
3.2 Es ist unmöglich, dass der intellectus possibilis Gott unmittelbar schaut	173

4. Über die Art und Weise der seligen Schau	277
4.1 Vorwort	277
4.2 Über die Auffassungen der Philosophen	279
4.3 Argumentationen für das Erweisziel	291
 Glossar	 331
Anmerkungen	381

EINLEITUNG

1. Zu dieser Ausgabe

Mit der Übersetzung des Traktats *De visione beatifica* wird zum vierten Mal ein vollständiger Text Dietrichs von Freiberg¹ in deutscher Übersetzung dem Publikum vorgelegt.² In den 1970er Jahren wurde unter der Leitung von Kurt Flasch und Loris Sturlese

¹ Es liegen bislang folgende Werke von Dietrich in gut zugänglichen deutschen Übersetzungen vor: *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, übers. und mit einer Einleitung herausgegeben von Burkhard Mojsisch, Hamburg 1980; *Abhandlung über die Akzidentien*, lat./dt., auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe von Maria Rita Pagnoni-Sturlese übersetzt von Burkhard Mojsisch, mit Einleitung und Begriffsregister versehen von Karl-Hermann Kandler, Hamburg 1994; *Traktat über die Erkenntnis der getrennten Seienden und besonders der getrennten Seelen*, in: Hartmut Steffan: *Dietrich von Freibergs Traktat De cognitione entium separatorum*. Studie und Text, Bochum 1977.

² Zusätzlich gibt es noch eine englische Übersetzung eines vollständigen Traktates von Dietrich: *Treatise in the Intellect and the Intelligible* [*Tractatus de intellectu et intelligibili*], translated from the Latin with Introduction and Notes by M. L. Führer (Medieval Philosophical Texts in Translation, No. 31), Milwaukee/Wisconsin 1992. Außerdem wurden Auszüge aus seinen Texten übersetzt und publiziert: Dietrich von Freiberg, *Der tätige Intellekt und die beseligende Schau*, übersetzt von Burkhard Mojsisch, in: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, herausgegeben von Rüdiger Bubner, Band 2: Mittelalter, herausgegeben von Kurt Flasch, Stuttgart 1982, S. 412–431. Und zuletzt ist an dieser Stelle zu nennen: Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Ursprung der kategorial bestimmten Realität*. Kapitel 5, übersetzt von Burkhard Mojsisch, in: *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2/1997 (1998), S. 157–185. Der Gesamtbefund der Dietrich-Übersetzungen ins Deutsche zeigt damit eindeutig, dass Burkhard Mojsisch der verdienteste Übersetzer Dietrichs ist: Er hat die Traktate *De intellectu et intelligibili*, *De accidentibus* sowie *De visione beatifica* vollständig übersetzt und einen Auszug aus *De origine rerum praedicamentaliu* in Übersetzung vorgelegt. Schließlich gilt es zu erwähnen, dass seit einer Dekade auch eine französische Übersetzung von *De visione beatifica* vorliegt: La Vi-

unter dem Titel *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*³ ein großes Editionsprojekt mittelalterlicher Philosophie aus dem deutschen Sprachraum in Angriff genommen. In diesem Rahmen wurden auch die überlieferten Werke Dietrichs von Freiberg ediert.⁴ Der lateinische Text von Dietrichs Abhandlung *De visione beatifica* findet sich in Tomus I dieser Edition.

Im Zusammenhang mit der Übersetzung von Dietrichs Werken aus dem lateinischen Original ins Deutsche kommt vor allem Burkhard Mojsisch eine bedeutende Rolle zu. Bemerkenswert ist allerdings, dass Mojsisch zwar Auszüge aus dieser Schrift in Übersetzung in der von Kurt Flasch herausgegebenen Reihe *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* vorgelegt⁵, das Werk als Ganzes aber schließlich nicht in einem deutschen Verlag, sondern 2003 in einer zweisprachigen Ausgabe unter dem Titel *Tractatus de visione beatifica / Abhandlung über die beseligende Schau* im Verlag Meridiani in Tbilissi veröffentlicht hat. Es entzieht sich meiner Kenntnis, weswegen Mojsisch diese Ausgabe an so entlegenem Ort publiziert hat – was ein nennenswertes Problem zur Folge hat, das ausschlaggebend für vorliegende Neuübersetzung und Neuausgabe war: Diese Erstübersetzung ist nur sehr schwer öffentlich zugänglich und lediglich im Bestand einiger weniger Universitätsbibliotheken – wie etwa Bochum oder Köln – verfügbar.

Da *De visione beatifica* entscheidende Aspekte von Dietrichs Intellekttheorie⁶, aber auch andere zentrale philosophische Pro-

sion *Béatifique*, in: Anne-Sophie Robin-Fabre: Dietrich de Freiberg. *Œuvre Choisies II*, Paris 2012 – ein Umstand, der die Bedeutung dieser Abhandlung Dietrichs nochmals unterstreicht.

³ Begründet von Kurt Flasch und Loris Sturlese. Herausgegeben von Loris Sturlese unter Mitwirkung von Ruedi Imbach und Burkhard Mojsisch im Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977 ff.

⁴ Dietrich von Freiberg. *Opera omnia*. Tomus I – Tomus IV, Hamburg 1977–1985.

⁵ Vgl. Dietrich von Freiberg, *Der tätige Intellekt und die beseligende Schau*, a.a.O. (Anm. 2).

⁶ Vgl. hierzu etwa Burkhard Mojsisch: *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977; Kurt Flasch: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*, Stuttgart 1986,

bleme behandelt und auch in theologischer Hinsicht von Bedeutung ist – wie der Titel *Über die beseligende Schau* unmissverständlich deutlich macht –, erscheint der Traktat in Ergänzung zu den bereits veröffentlichten zweisprachigen Ausgaben von Werken Dietrichs nun wiederum in der Philosophischen Bibliothek, um die Beschäftigung mit der Philosophie dieses wichtigen mittelalterlichen Denkers weitergehend zu ermöglichen.

Der Traktat bildet den zweiten Teil des drei Traktate umgreifenden Werkes *De tribus difficilibus articulis* (Über drei schwierige Probleme[?]): 1. *De animatione caeli* (Über die Bewegung des Himmels) (Gegenstand: *Primum istorum, de quibus est agendum, est de principiis moventibus corpora caelestia, utrum videlicet huiusmodi principia, quae sunt quaedam substantiae intellectuales, uniantur corporibus caelestibus non solum ut motores ipsorum, sed etiam ut formae essentiali unione ita, ut secundum hoc caeli possint dici animati* [Erstlich wird hier darüber gehandelt, welche Prinzipien es zur Bewegung der Himmelskörper gibt, auch auf welche Weise dieselben, die gewisse intellektuale Substanzen darstellen, mit den (materiellen) Himmelskörpern nicht nur als Beweger für diese vereint sind, sondern auch als Wesensformen so in Einheit stehen, dass die Himmel demgemäß als bewegte und belebte bezeichnet werden könnten]); 2. *De visione beatifica* (Über die beseligende Schau) (Gegenstand: *Secundus articulus est de principio ex parte nostri, quo immediate uniuntur beati Deo in illa gloriosa et beatifica visione, utrum videlicet hoc sit intellectus possibilis vel intellectus agens* [Die zweite Abhandlung untersucht das Prinzip von unserer (menschlichen) Seite aus, wodurch die Seligen unmittelbar mit Gott in jener gloriosen und beseligenden Schau vereint werden, ob es sich hierbei nun um den intellectus possibilis oder intellectus agens handelt]); 3. *De accidentibus* (Über die Akzidentien) (Gegenstand: *Tertius articulus est de accidentibus communiter, utrum videlicet possint esse sine subiecto* [Die dritte Abhandlung beschäftigt sich mit den allgemeinen Ak-

zidentien, ob diese ohne ein Zugrundeliegendes sein können]). Die Echtheit des *Tractatus de visione beatifica* ist unbestritten. Sie wird durch die Handschriften bezeugt sowie ferner durch das Staruser Autorenverzeichnis. Auch Dietrich selbst bezieht sich in anderen Schriften auf diesen Traktat.

Die vorliegende Edition ist in vier große Kapitel mit teils zahlreichen Unterkapiteln gegliedert. Dietrich selbst leitet den Traktat zwar mit dem Hinweis auf vier Hauptabschnitte ein: *Ad cuius evidentiam quadruplici via procedendum est: primo ratione sumpta ab ordine ipsius intellectus agentis ad Deum; secundo ratione sumpta ex ordine ipsius ad intellectum possibilem et ad alia entia; tertio ostendendum, quod per intellectum possibilem impossibile est fieri illam immediatam unionem ad Deum in beata visione; quarto considerandum modum illius beatae visionis, quae per intellectum agentem immediate perficitur* (Zu deren Beweisführung müssen wir auf vierfache Weise vorgehen: erstens durch Überlegungen, die sich auf die Ordnung des intellectus agens in Bezug auf Gott beziehen; zweitens durch Überlegungen, die aus der Ordnung selbst bezgl. des intellectus possibilis und anderer Seiender gewonnen werden; drittens muss gezeigt werden, dass es mit Hilfe des intellectus possibilis unmöglich ist, diese unmittelbare Vereinigung mit Gott in der beseligen Schau zu erreichen; viertens ist die Art und Weise zu betrachten, wie jene selige Schau durch den intellectus agens unmittelbar verwirklicht wird). Allerdings hat Dietrich keine weitere Untergliederung vorgenommen. In der Edition sind daher zum besseren Verständnis Hauptteile, Kapitel und Unterkapitel mit eigenen Überschriften versehen, aber – wie auch andere editorische Zusätze im Text, z. B. Folienanfang, Paragraphenzählung – durch () als nicht handschriftlich überlieferte Ergänzungen markiert.

2. Die Neuübersetzung

Die von Burkhart Mojsisch 2003 vorgelegte Gesamtübersetzung erfüllt höchste Ansprüche und bildete daher für die Neuübersetzung dieses Traktates ein unverzichtbares Hilfsmittel. Mojsischs Übersetzung kann philologisch als mustergültig bezeichnet werden und wurde nur sprachlich etwas modifiziert, wenn Sätze zu nahe am lateinischen Original, zu lang oder schwer verständlich schienen. Inhaltlich habe ich an einigen Stellen eine andere Übersetzung als Mojsisch gewählt, was v. a. mit der jeweiligen philosophischen Deutung zusammenhängt und sich in erster Linie auf einzelne Vokabeln oder Wendungen bezieht: So hat Mojsisch die Wendung »per se« meist mit »an und für sich« wiedergegeben, was ich stärker wörtlich mit »durch sich« übersetzt habe. »Species« übersetzt Mojsisch meist mit »Formgestalt«, ich habe in der Regel »Wesensform« bevorzugt. Besonders herausfordernd schien eine kohärente Übersetzung von »ratio«, die Mojsisch als terminus technicus mit »Bestimmung« verdeutscht, während ich je nach Kontext mit »Grund« oder »Idee« übersetzt habe.

Mitunter habe ich bei schwierigen Passagen versucht, eine inhaltliche Erläuterung beizusteuern, bzw. die Übersetzung entsprechend gestaltet. Um den qualitativ insgesamt sehr hochwertigen Inhalt des Textes besser verstehen und besser damit arbeiten zu können, findet sich im Anschluss an die Übersetzung ein kommentiertes Glossar, in dem auch auf gewisse Übersetzungsprobleme Bezug genommen wird.

3. Dietrichs Latein

Dietrichs Latein in *De visione beatifica* ist anspruchsvoll, und dies in mehrerlei Hinsicht. Zwar verwendet er in dieser Schrift auch zeittypische Wendungen und gängige Idiomatik, darüber hinaus werden aber sowohl das Vokabular als auch die Grammatik sehr präzise und differenziert eingesetzt, was dem präzisen, differenzierten und philosophisch anspruchsvollen Inhalt des Traktats

angemessen ist. Das bedeutet aber auch, dass zeittypische Wendungen und gängige Idiomatik im Lateinischen mitunter etwas anders verwendet werden als üblich und damit eine semantische Nuance anzeigen können, über die man beim ersten Lesen vielleicht hinweggeht. Dietrich bringt die semantische Polyvalenz seines Vokabulars sowie diejenige, die das Latein grundsätzlich und auch um 1300 bereithält, gekonnt, man möchte fast sagen virtuos zum Tragen, was deswegen nicht unmittelbar auffällt, weil sich sein Latein so gut wie jeder vordergründigen ästhetischen, rhetorischen, artifiziellen Handhabung der Sprache verweigert, zumindest in *De visione beatifica* – ein bemerkenswerter Kontrast zu Augustin, denn dieser ist der nominell wie textlich meist zitierte Autor in *De visione beatifica* und hinterließ ein Latein von bemerkenswerter Güte, das Dietrich sehr geläufig war. Dietrichs Latein erfordert damit eine sehr genaue, stets inhaltlich mitdenkende Lektüre, weil seine Sprache auf äußerlich zunächst unauffällige, vermeintlich konventionelle Weise mitunter sehr unkonventionelle Inhalte transportiert.

Burkhard Mojsisch war, das zeigt seine Übersetzung durchgängig, sowohl die sprachlichen wie sachlich-philosophischen Belange dieses Textes sehr bewusst – hieran versucht die vorliegende Neuübersetzung anzuknüpfen. Für das Verständnis dieses bemerkenswerten Textes wäre allerdings ein ausführlicher philologischer Kommentar zu *De visione beatifica* vonnöten, den die vorliegende Übersetzung aus pragmatischen Gründen nicht leisten kann. Denn es ist möglicherweise kein Zufall, dass Dietrichs Latein in diesem Text sprachliche Mehrdeutigkeiten aufweist: Allein seine Verwendung von »ratio« mag dies verdeutlichen, denn im Kontext der inhaltlichen Ausführungen schwingen bei »ratio« vier, fünfund sechs Bedeutungsnuancen mit, die Dietrich offenbar an diesen Stellen alle semantisch mit dabei haben wollte, sonst hätte er, um eine möglichst hohe semantische Eindeutigkeit an diesen Stellen zu gewährleisten, jeweils differenzierend etwa auch von »idea«, »essentia«, »principium«, »causa«, »definitio«, »ratiocinatio« pp. sprechen können. Für andere Vokabeln wie beispielsweise »species«, »mens«, die differenzierte Verwen-

DIETRICH VON FREIBERG

Über die beseligende Schau

(PROOEMIUM)

(1) Sicut habemus a divo Dionysio, universitas entium quantum ad ordinis sui dispositionem distinguitur in suprema, media et infima, quae tripartita distinctio quantum ad generalissimos modos et gradus entium ulteriorem adhuc recipit distinctionem, ita videlicet, ut in quolibet dictorum trium inveniantur superiora, media et inferiora. Nec vadit hoc in infinitum, sed necessario est status ad duo extrema, ad aliquod videlicet supremum ex parte una et aliud aliquod infimum ex parte altera, ex quibus dependet gradus et ordo uniuscuiusque eorum, quae locantur in mediis secundum approximationem seu distantiam ab huiusmodi extremis. Et in hoc consistit ratio ordinis, qui est entium per se huius universi, quod est compositum ex tota sua substantia. Unde Augustinus XIX 1. *De civitate Dei*: »Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.«

(2) Secundum hanc autem ordinis dispositionem contingit secundum Dionysium inferiora reduci in superiora per media. Ad quod necessarium est entia in huiusmodi ordinibus locata habere ad invicem quandam communicativam confinitatem, quo superiora secundum sui inferius tangerent inferiora secundum sui superius, ut eo divinae legis ordine bonitates et perfectiones superiorum communicentur inferioribus et inferiora convertantur in superiora. Unde Proclus propositione 142: »Omnium

VORREDE

(1) Wie uns durch den göttlichen Dionysius¹ überliefert wurde, ist alles Seiende mit Blick auf die Untergliederung seiner Ordnung² in Höchstes, Mittleres und Niedrigstes eingeteilt. Diese dreifache Einteilung ist bezüglich der allgemeinsten Weisen und Abstufungen des Seienden darüber hinaus noch dadurch bestimmt, dass sich in den drei genannten Untergliederungen von Höchstem, Mittlerem und Niedrigstem ebendiese Untergliederungsmodi jeweils wiederfinden. Dieses Einteilungsschema geht aber nicht in dieser Form ins Unendliche fort, sondern es gibt hierbei notwendigerweise ein Halten zweier äußerster Momente: eines Höchsten auf der einen und eines Niedrigsten auf der anderen Seite, deren Abstufung und Ordnung jeweils davon abhängt, wie sie hinsichtlich ihrer Mitte bzw. Vermittlung in Bezug auf Annäherung bzw. Entfernung erwähnter äußerster Momente lokalisiert sind. Hierin besteht der Begriff³ der Ordnung, was ein Seiendes *per se*⁴ in diesem Universum darstellt, das gänzlich aus seiner (eigenen) Substanz zusammengesetzt ist. Somit sagt Augustinus in *De civitate Dei*, Buch XIX⁵: »Die Ordnung ist eine Gliederung verschiedener Dinge, durch welche einem jeden sein Ort zugewiesen wird.«

(2) Entsprechend dieser Einteilung erwähnter Ordnung verhält es sich jedoch nach Dionysius so, dass die niedrigeren Seinstufen auf die höheren Seinstufen durch die mittleren zurückgeführt werden.⁶ Hierzu muss notwendigerweise eine Art Verwandtschaft dieser Seienden vorhanden sein, dergestalt, dass sie untereinander einen (gegenseitigen) Austausch auf Grundlage ihrer Ordnung vollziehen können, wobei die Höheren (Seienden) mit ihrem Niedrigeren (Bereich des Seienden) die Niedrigeren (Seienden) an deren Höheren (Bereich des Seienden) rühren, so dass durch diese Ordnung des göttlichen Gesetzes die Gutheiten und Vollendungen sowie die Niedrigeren (Seienden) den Höheren (Seienden) zugewendet werden bzw. sich denselben zuführen. Demgemäß äußert sich Proklos in Satz 142⁷ folgendermaßen:

divinorum processuum fines ad sua principia assimilantur circulum sine principio et sine fine salvantes per conversionem ad principia.« Et infra propositione 143: »Omnium divinorum ornatuum summa ultimis assimilantur supra positorum.« Commentum: »Si enim oportet continuitatem esse divini processus et propriis medietatibus unumquemque ordinem colligari, necesse summitates secundorum copulari finibus primorum. Copulatio autem per similitudinem. Similitudo ergo primorum submissi ordinis ad ultima superlocati.«

(3) Ex dictis sumendum est hoc generaliter, quod ens quodcumque, quod quantum ad summum gradum suae perfectionis in Deum immediate reducitur secundum participationem divinorum bonitatum, necesse est hoc fieri secundum suae substantiae id supremum, quod Deus in natura sua plantavit.

(4) Sic igitur in speciali in proposito intelligendum quantum ad illam divinae claritatis beatificam participationem, qua beati vident Deum per essentiam. Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum Deus in natura nostra plantavit, quoniam hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad Deum accedimus, quo etiam ad imaginem Dei et similitudinem facti sumus, et hoc est intellectuale nostrum, quod secundum Augustinum XIV *De Trinitate* c. 13 et 14 et I. XV c. 63 in duo dividitur: unum, quo exteriori cogitationis informatione circa intellectualia intellectualiter versamur, aliud autem, quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis

»Das Äußerste aller göttlichen Fortschritte gleicht sich seinen Ursprüngen an, indem es einen Kreis ohne Anfang und ohne Ende bewahrt und dies durch die Hinwendung zu seinen Ursprüngen.« Weiter heißt es dann in Satz 143⁸: »Das Höchste aller göttlichen Ausstattungen gleicht sich dem Universum der darüber befindlichen Seiendheiten an.« Dazu der Kommentar⁹: »Wenn es nämlich notwendigerweise eine Kontinuität des göttlichen Prozesses gibt und jede Ordnung durch ihre eigenen Mittelglieder verbunden wird, müssen die Höchsten der Zweiten mit den Grenzen der Ersten verknüpft werden. Die Verknüpfung aber geschieht mittels Ähnlichkeit. Es besteht demnach Ähnlichkeit zwischen den Ersten der unteren Ordnung und den Letzten der darüberliegenden Ordnung.«

(3) Aus dem Gesagten wird im Allgemeinen klar, dass jedem beliebigen Seienden, das sich hinsichtlich des höchsten Grades seiner Vollkommenheit unmittelbar auf Gott (selbst) entsprechend seiner Teilhabe an der göttlichen Gutheit bezieht, dies notwendigerweise deswegen widerfährt, weil dies entsprechend dem Höchsten seiner Substanz geschieht, das Gott in seine Natur eingepflanzt hat.

(4) Folglich muss (dieser soeben erwähnte Sachverhalt) besonders bei gegenwärtiger Untersuchung bedacht werden, und dies insofern, als es hierbei um jene selig machende Teilhabe an der göttlichen Helligkeit geht, durch die die Seligen Gott (selbst) durch sein (eigenes) Wesen¹⁰ schauen. Denn dies erfolgt notwendigerweise entsprechend dem, was Gott als das Höchste in unsere Natur eingepflanzt hat, weil wir uns durch dieses Prinzip in uns in größtmöglicher Weise zur göttlichen Gleichförmigkeit und einer gewissen Unmittelbarkeit in Bezug auf Gott annähern, wodurch wir auch zum (Eben)Bild¹¹ Gottes und zu seiner Ähnlichkeit hin geschaffen sind, und dies ist das Intellektuale (in uns), das Augustin in *De Trinitate*¹², Buch XIV, Kap. 13 und 14¹³ sowie Buch XV, Kap. 63¹⁴ in zweifacher Weise unterscheidet: In einen Bereich, durch den wir anlässlich äußerer Eindrücke des Denkens uns auf dem Feld der Erkenntnisinhalte auf intellektuale Weise bewegen, und in einen anderen Bereich, der, um ein Wort Augu-

intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali et fontali principio nascitur hoc, quod exteriori cogitatione intellectualiter a nobis agitur.

(5) Istud est, quod quamvis verbis aliis, non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectuali nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum. Quod ex eo patet, quod, quidquid umquam Philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et exteriori cogitativa secundum Augustinum et e converso.

(6) Considerata autem natura et condicione istorum duorum, scilicet intellectus agentis et possibilis, et comparatione ipsorum ad invicem et ad alia entia manifestum est, quod intellectus agens incomparabiliter praeeminet et gradu suae entitatis excedit intellectum possibilem et quod ipse est illud supremum, quod Deus in natura nostra plantavit, et ideo, ut praemisum est, secundum ipsum immediatam approximationem ad Deum sortimur in illa beata visione.

(7) Ad cuius evidentiam quadruplici via procedendum est: primo ratione sumpta ab ordine ipsius intellectus agentis ad Deum; secundo ratione sumpta ex ordine ipsius ad intellectum possibilem et ad alia entia; tertio ostendendum, quod per intel-

stins (hier) zu verwenden, im Geheimen und im abditum mentis¹⁵ auf intellektuelle Weise (auf)blitzt, woraus gleich einem ursprünglichen und quellenähnlichen Prinzip (all) das hervorgeht, was (dann) von uns im Sinne des Denkens äußerer Gegenstände auf intellektuale Weise betrieben wird.

(5) Dieses ist, wenn auch mit unterschiedlichen Begriffen versehen, was der Sache nach aber genau das darstellt, was wir bei den Philosophen finden, die den Bereich der menschlichen Intellektualität unterscheiden in den intellectus agens und intellectus possibilis, so dass der intellectus agens der Philosophen dasselbe meint wie das, was bei Augustinus als abditum mentis bezeichnet wird, so wie auch der intellectus possibilis bei den Philosophen dasselbe meint, was bei Augustinus mit dem »äußeren Denken«¹⁶ bezeichnet wird. Dies wird dadurch deutlich, dass alles, was der Philosoph¹⁷ über den intellectus agens und intellectus possibilis lehrt, sich in Gänze über das abditum mentis bzw. das »äußere Denken« bei Augustinus bewahrheitet findet, und auch umgekehrt.¹⁸

(6) Durch eine genaue Betrachtung jedoch der Natur sowie der Verfasstheit dieser beiden – intellectus agens und intellectus possibilis – sowie durch einen Vergleich derselben untereinander und mit anderem Seiendem ist es offensichtlich, dass der intellectus agens auf unvergleichbare Weise und hinsichtlich des Grades seiner Seiendheit den intellectus possibilis übersteigt und übertrifft und dass der intellectus agens jenes Höchste ist, das Gott in unsere menschliche Natur eingepflanzt hat. Aus diesem Grund kommen wir wie erwähnt durch den intellectus agens zu jener unmittelbaren Annäherung an Gott in jener seligen Schau.

(7) Zur Verdeutlichung des Gesagten ist auf vierfache Weise vorzugehen:

1. über einen Beweis, der sich auf die Hinordnung des intellectus agens auf Gott bezieht;
2. über einen Beweis, der sich auf die Hinordnung des intellectus agens selbst auf den intellectus possibilis und auf die anderen Seienden (Dinge) bezieht;

lectum possibilem impossibile est fieri illam immediatam unionem ad Deum in beata visione; quarto considerandum modum illius beatae visionis, quae per intellectum agentem immediate perficitur.

3. indem gezeigt wird, dass es unmöglich ist, auf dem Weg des intellectus possibilis zu jener unmittelbaren Einheit und Vereinigung mit Gott in der seligen Schau zu gelangen;
4. ist die Art und Weise jener seligen Schau zu bedenken, die unmittelbar durch den intellectus agens vollzogen wird.

(1. INTELLECTUS AGENS
IN ORDINE AD DEUM)

(1) Quantum ad primum considerata sunt quattuor: primum, quod abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, in sua essentia vere est substantia; secundum, quod in ipso expressa est similitudo et imago divinae substantiae; tertium, quod ex his sequitur, videlicet quod ipse essentialiter est Dei capax sua intellectione; quartum, quod perfecte in Deum conversus est per suam essentiam, quae non differt ab eius operatione.

(1.1 *Intellectus agens ut substantia*)

(1.1.1 *Intellectus agens ut imago Dei est substantia*)

(1) Circa primum sumendum hoc, quod dicitur Gen. 1, quod Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam. Ubi glossa »in aeternitate«, item glossa ad imaginem, id est »unitatem trinitatis«, ad similitudinem glossa »innocentiae et iustitiae«, item ibidem ad similitudinem »in morum sanctificatione et iustificatione«.

(2) Huiusmodi autem habitus virtutum sanctificationis et iustificationis concernunt necessario actus et habitus intellectuales, quibus per exterius cogitativum seu per intellectum possibilem negotiamur, in quo consistit similitudo ad Deum, quae est per gratiam. Quod autem dicit ad imaginem quoad aeternitatem et unitatem trinitatis, manifestum est, quod hoc pertinet ad naturam. Utrumque autem istorum, scilicet imago et similitudo, per-

1. DER TÄTIGE INTELLEKT IN SEINER HINORDNUNG AUF GOTT

- (1) In Bezug auf den ersten Punkt sind vier Aspekte zu betrachten:
1. dass das *abditum mentis*, welches wie gesehen der *intellectus agens* ist, nach Augustins Auffassung seinem Wesen nach wahrhaft Substanz ist;
 2. dass sich im *intellectus agens* die Ähnlichkeit und das (Eben) Bild der göttlichen Substanz ausdrückt;
 3. dies folgt daraus, dass der *intellectus agens* wesentlich dadurch bestimmt ist, durch seinen Erkenntnisakt Gott zu ergreifen;
 4. dass der *intellectus agens* durch sein (eigenes) Wesen, das nicht von seiner Tätigkeit zu unterscheiden ist, in vollkommener Weise Gott zugewandt ist.

1.1 Der tätige Intellekt als Substanz

1.1.1 Als (Eben)Bild Gottes ist der tätige Intellekt Substanz

(1) Zum ersten gilt es das zu beachten, was in Genesis 1¹⁹ gesagt ist, dass nämlich Gott den Menschen zu seinem (Eben)Bild und Gleichnis sich ähnlich gemacht hat. An dieser Stelle heißt die Glosse »in Ewigkeit«, ebenso die Glosse zu (Eben)Bild, d. h. »Einheit der Trinität«, zu Ähnlichkeit lautet die Glosse »der Unschuldigkeit und Gerechtigkeit«, ebenso an derselben Stelle zu Ähnlichkeit »in der Heiligung und Rechtfertigung der Gebräuche«.

(2) Solche *Habitus* der Tugenden von Heiligung und Rechtfertigung beziehen sich damit notwendigerweise auf intellektuelle Akte und *Habitus*, auf deren Grundlage wir durch äußeres Denken bzw. möglichen Intellekt agieren, worin auch die Ähnlichkeit mit Gott besteht, die durch Gnade geschieht. Was aber bezüglich des Ebenbildes und dessen Bezug zur Ewigkeit und Einheit der Trinität gesagt wird, ist augenscheinlich auf die Natur bezogen. Jedes dieser beiden – also Ebenbild und Ähnlichkeit – bezieht sich

tinet non ad corpus, sed ad mentem, ut ibi dicitur in glossa super Gen.

(3) Quod ergo dicitur ad similitudinem, hoc pertinet ad exterius cogitativum seu intellectum possibilem et ea, quae sui dispositioni subsunt. Quod autem dicit ad imaginem, quae consistit in aeternitate et unitate trinitatis, refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem, quo substantia animae figitur in aeternitate, ut infra patebit, et in quo solo invenitur illa unitas trinitatis et trinitas in unitate, qua est homo ad imaginem Dei, ut infra ostendetur et interim supponatur hic.

(4) Haec autem non possunt convenire intellectui possibili, cum sit ens pure in potentia et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat, secundum Philosophum III *De anima*. Igitur ex ipso per naturam non figitur substantia animae in sua perpetuitate, sed ipse potius est res delata super aliud, per quod sustentatur in esse, quod habet vel habere potest. Ex natura etiam eius possibili manifestum est, quod nulla distinctio cadit in essentiam eius, quo quantum ad unitatem in trinitate et trinitatem in unitate sit ad imaginem Dei secundum naturam. Huiusmodi enim distinctio, cum sit distinctio secundum rationem actualis originis, non potest inveniri nisi in ente, quod est aliquid secundum actum, quod non est intellectus possibilis.

(5) Et si quis dicat, quod secundum ea, quae pertinent ad intellectum possibilem, invenitur distinctio originis, inquantum ex memoria, quae est habitus specierum, nascitur actualis intelligentia et ex utroque voluntas, dicendum ad hoc, quod in huiusmodi originatione seu emanatione attenditur solum quaedam similitudo originis divinarum personarum, non autem imago,

nicht auf den Körper, sondern auf den Geist, wie dies dort in der Glosse über *Genesis* gesagt wird.

(3) Was also über die Ähnlichkeit gesagt wird, das bezieht sich auf das äußere Denken bzw. den *intellectus possibilis* und auf das, was seiner Verfasstheit zugrunde liegt. Was aber erwähnte Glosse über die Ebenbildlichkeit sagt, die in der Ewigkeit und der Einheit der Trinität besteht, das bezieht sich demgegenüber auf das *abditum mentis* bzw. den *intellectus agens*, wodurch die Substanz der Seele in der Ewigkeit angeheftet ist, wie weiter unten deutlich wird, und in welchem allein jene Einheit der Trinität und die Trinität in der Einheit liegt, wodurch der Mensch zum (Eben)Bild Gottes geschaffen ist, wie weiter unten gezeigt und zunächst an dieser Stelle vorausgesetzt wird.

(4) Dies kann aber dem *intellectus possibilis* nicht zukommen, weil er ein Seiendes ist, das ausschließlich im Modus der Möglichkeit besteht und keines derjenigen Seienden ist, die existieren, bevor es erkennt, wie der Philosoph in *De anima*, Buch III²⁰ sagt. Folglich wird durch die Natur des *intellectus possibilis* die Substanz der Seele nicht in ihrem Fortbestand gefestigt, sondern er ist etwas, das durch etwas anderes zustande gebracht wird, wodurch er im Sein gehalten wird, das er hat oder haben kann. Auch wird aus seiner (bloß) möglichen Natur deutlich, dass keinerlei Unterscheidung in sein Wesen fällt, wodurch er hinsichtlich der Einheit in der Trinität und der Trinität in der Einheit entsprechend seiner Natur zum (Eben)Bild Gottes geschaffen wäre. Eine so geartete Unterscheidung kann nämlich – da sie eine begriffliche Unterscheidung eines wirklichen Ursprungs ist – nirgends außer bei einem Seienden gefunden werden, das etwas mit Wirklichkeit zu tun hat, was auf den *intellectus possibilis* nicht zutrifft.

(5) Und wenn jemand sagt, dass beim *intellectus possibilis* eine Unterscheidung im Ursprung vorhanden sei, insofern aus dem Gedächtnis, das ein *Habitus* der Arten bzw. Formen darstellt, aktuelle, wirkliche Erkenntnis hervorgeht und aus diesen beiden der Wille, so ist hierzu zu sagen, dass durch einen solchen Ursprung bzw. eine solche Emanation lediglich eine bestimmte Art von Ähnlichkeit mit dem Ursprung der göttlichen Personen zu

secundum quod manifeste dicit Augustinus XV *De Trinitate* c. 63. Et etiam talis originis distinctio est quaedam verae imaginis in mente similitudo etiam defectiva, ut dicit Augustinus XIV *De Trinitate* c. 13 et 14, et hoc, quia talis emanatio et distinctio, quam inducit opponens, non attenditur secundum naturam mentis, sed magis secundum actus et habitus mentis acquisitos. Item sequeretur, quod ante exercitium talium actuum et acquisitionem talium habituum homo non esset ad imaginem Dei nisi in potentia, quod est inconveniens secundum Augustinum XIV *De Trinitate*, ubi movet quaestionem de infante et pertractat, quomodo sit ad imaginem Dei etiam secundum actum. Requiritur autem ad perfectam rationem imaginis, ut sit aliquid secundum naturam mentis et semper in actu.

(6) Supposita igitur veritate divinae scripturae, quae claret ex auctoritate supra inducta et sano intellectu eius, qui dicit hominem factum ad imaginem Dei, necesse est et aliquantulum patet ex iam dictis, quod id, quod secundum suam naturam formaliter est imago Dei in nobis, est substantia.

(1.1.1.1 Ex proprietate vocabuli, quod est imago)

(1) Quod potest sumi primo ex proprietate vocabuli, quod est imago. Quamvis enim in corporalibus secundum accommodationem usus, quo saepe receditur a proprietate locutionum, attendatur imago secundum quandam exteriorem configurationem lineamentorum corporalium, ut columna sic vel sic figu-