

MAARTEN J.F.M. HOENEN

HEYMERIC VAN DE VELDE († 1460) UND  
DIE GESCHICHTE DES ALBERTISMUS:  
Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen  
Intellektlehre des *Tractatus problematicus*\*

I. Einleitung

1. *Der Albertismus*

Wie bekannt, war Köln im 15. Jahrhundert Schauplatz einiger wichtiger Entwicklungen in der Philosophie: nicht nur gab es in Köln eine der ersten größeren Auseinandersetzungen zwischen der *via moderna* und *via antiqua*, sondern es entstand auch dort ein in Bursenform institutionalisierter Gegensatz zwischen Thomisten (Montanerburse) und Albertisten (Laurentianerburse) <sup>(1)</sup>. Bei diesem letzten Gegensatz spielten, wie G. Meersseman in seiner *Geschichte des Albertismus* gezeigt hat, die Auffassungen des niederländischen Philosophen und Theologen Heymeric van de Velde († 1460), insbesondere seine Auffassungen, niedergelegt im *Tractatus problematicus* (verfaßt gegen 1424-5, veröffentlicht 1428) <sup>(2)</sup>, eine entscheidende Rolle.

G. Meersseman hat den Ursprung des von Heymeric verteidigten Albertismus in Paris ca. 1407 angesetzt, beim Philosophen Johannes de Nova Domo. Er verwies dabei auf die bekannte, in der Verteidigungsschrift der Pariser Nominalisten dargestellte "Leidensgeschichte der nominalistische Schule" (so Ehrle) aus dem Jahre 1474, in der gesagt wird, *quidam albertistae* haben nach der Ermordung des Herzogs von Orléans 1407 die *doctrina nominalium* von der Pariser Universität vertrieben <sup>(3)</sup>. Einer dieser Pariser *albertistae* war, so Meersseman, Johannes de Nova Domo. Er stützte sich dabei unter anderem auf das retrospektive Selbstzeugnis Heymeric's in seiner *Invectiva* (1456), er (Heymeric) habe bei seiner Ankunft in Köln 1423 dieselben drei Gruppen von *moderni*, *thomistae* und *albertistae* angetroffen wie zuvor in Paris, als er dort Student (*studiosus*) der aristotelischen Philosophie nach der peripatetischen Auslegung des Albertus Magnus war. In demselben Text wird Johannes de Nova Domo von Heymeric «magister meus» und «primus parisiensis doctrinae Alberti (...) resu-

scitator» genannt und als Kritiker der Lehre Buridans und seiner Schüler dargestellt (<sup>4</sup>).

Daß es in Paris am Anfang des 15. Jahrhunderts tatsächlich Gegensätze zwischen *albertistae* und *thomistae* gab, wie es von Heymeric in seiner *Invectiva* behauptet wurde, sah Meersseman bestätigt durch mehrere Passagen in der Schrift *De esse et essentia* des Johannes de Nova Domo, wie auch durch gewisse Stellen in einem anonymen Kommentar zu *De ente et essentia* des Thomas von Aquin aus der Handschrift Angers, Bibl. Munic., 1582 (*Notabilia supra Tractatum de ente et essentia*) (<sup>5</sup>). Bei beiden Traktaten handelte es sich um Differenzen auf dem Gebiet der Metaphysik.

Daß Johannes de Nova Domo die Lehre der Nominalisten bekämpft hat, geht, wie in letzter Zeit wieder von Z. Kaluza hervorgehoben worden ist, unter anderem aus seiner 1968 von A.G. Weiler edierten Schrift *De universali reali* hervor (<sup>6</sup>).

Auf Grund des in der Schrift *De esse et essentia* des Johannes de Nova Domo dargelegten, kam Meersseman zu dem Schluß, daß das wohl wichtigste Differenzmerkmal zur thomistischen Lehre, die Leugnung der Realdistinktion von Essenz und Existenz war. Obwohl die Thomisten in diesem Punkt, wie bekannt, keine einheitliche Lehre vertreten haben, hat Meersseman jedoch anhand eines Zeugnisses des 1327 in Paris lehrenden Bernard Lombardi nachweisen können, daß bereits zu dieser Zeit, die Realdistinktion als ein Charakteristikum der thomistischen Lehre betrachtet wurde (<sup>7</sup>).

Als weitere Merkmale des Albertismus gelten die Lehre, daß das Sein aus der Essenz hervorfliest, die Leugnung daß jeder Engel eine Spezies für sich ist und eine antinomialistische Universalienlehre (<sup>8</sup>). Da die Erforschung des Albertismus bis jetzt noch nicht viel über Meersseman hinausgekommen ist, darf man diesen Merkmale-Katalog nicht als abgeschlossen ansehen. Wie wir weiter unten zeigen werden, muß zumindest auch die von Heymeric den *albertistae* zugeschriebene Intellektlehre als eine für den Albertismus charakteristische, antithomistische Lehre betrachtet werden.

## 2. Eine moderne Kritik

Die Darlegungen von Meersseman wurde bis vor einigen Jahren allgemein anerkannt und von vielen Forschern übernommen. In einem 1981 veröffentlichten Aufsatz jedoch wurde die Existenz eines Albertismus in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wie auch die Rolle des

Heymeric van de Velde, von H.G. Senger stark in Frage gestellt (?). Senger zufolge kann von einer historisch rekonstruierbaren albertistischen Lehr- richtung in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts nicht die Rede sein. Sengers Kritik ist nicht ohne Einfluß geblieben: in dem vor einigen Jahren erschienenen ersten Band der Kölner Universitätsgeschichte wurde sie von E. Meuthen, allerdings in einer etwas vorsichtigen Formulierung, ihrem Inhalt nach übernommen<sup>(10)</sup>.

In der nachfolgenden Untersuchung möchten wir zuerst auf die von Senger aufgeworfene Problematik etwas näher eingehen. Anschließend möchten wir den von ihm in seiner Kritik zu Recht geforderten Versuch machen, den Albertismus und dessen Antithomismus an einem weiteren, bis jetzt noch nicht untersuchten Punkt, und zwar an der Intellektlehre, historisch-philosophisch zu rekonstruieren.

## II. Zur Problematik des Albertismus

Nach Senger heißt von Albertismus reden, daß es 1. eine historisch rekonstruierbare, genuine Lehre gibt, die sich von anderen Lehren unterscheiden läßt. Zudem muß 2. der Albertismus als ein kohärentes und konsistentes philosophisches und theologisches System nachweisbar sein, dessen tragende Gedanken sich auf Albertus zurückführen lassen<sup>(11)</sup>.

Was die erste Forderung anbelangt, hat Senger "methodisch" ohne weiteres recht. Man kann erst von Albertismus reden, wenn es eine historisch nachweisbare Lehre gibt, die sich von anderen Lehren unterscheiden läßt. Senger geht aber zu weit, wenn er lediglich auf Grund der Ergänzungsbedürftigkeit der bis jetzt bekannten Fakten dem Albertismus eine Existenz für das frühe 15. Jahrhundert absprechen will, zumal Heymeric die *albertistae* in seinem *Tractatus problematicus* unmißverständlich den *principales huius temporis philosophiae defensores* zurechnet<sup>(12)</sup>. Weiter zeigen die Quellen, daß sowohl in Paris wie auch in Köln Vorlesungen nach Albertus abgehalten wurden. So heißt es am Anfang des bereits erwähnten, vor 1418 zu Paris entstandenen Traktats *De esse et essentia* von Johannes de Nova Domo, daß über das Sein und das Wesen nach der Lehre der Peripatetiker, wie sie von Albertus dargestellt wurde, einige Quästionen behandelt werden sollen<sup>(13)</sup>. Auch in Köln wurden Vorlesungen nach Albertus abgehalten und zwar von Heymeric, der sich in seinem Apokalypse-Kommentar nicht nur inhaltlich auf Albertus stützte, sondern auch die Gliederung von ihm übernahm<sup>(14)</sup>. Letzteres wird am Anfang des Kommentars ausdrücklich vermerkt: «iuxta processum praecipui eruditoris, informatoris et manufactoris mei domini Alberti Theutonici ...»<sup>(15)</sup>.

Was die zweite Forderung Sengers betrifft, daß man nur dann von Albertismus sprechen kann, wenn es sich als ein kohärentes System nachweisen läßt, das «zumindest in seinen Kernpunkten ein Komplex albertinischer Prinzipien und Folgerungen» ist, muß die Frage gestellt werden, ob man in der Tat erst unter diesen Voraussetzungen von einer Schule oder Richtung sprechen kann.

Betrachtet man zum Beispiel die Thesen der Denker, die im 15. Jahrhundert der nominalistischen oder der scotistischen Schule zugerechnet wurden, so erweist sich diese Anforderung Sengers zumindest als fragwürdig. Zwar weisen die Theorien der Theologen und Philosophen, die in den Texten und Dokumenten des 15. Jahrhunderts als *nominales* oder als *sequaces* von Ockham bezeichnet werden wie Buridan, Gregor von Rimini und Marsilius von Inghen, an mehreren Punkten, vor allem der Logik, deutliche Ähnlichkeiten auf; an anderen Punkten jedoch, wie zum Beispiel die Wissenschaftslehre, die Spezies-Lehre und die Gnadenlehre, gehen sie, wie in der neueren Forschung bereits öfter hervorgehoben worden ist, weit auseinander und vertreten Thesen, die von Ockham kritisiert wurden<sup>(16)</sup>. Das gleiche gilt für die Scotisten<sup>(17)</sup>. Obschon sie mit Scotus fast alle an der *distinctio formalis* festhielten, orientierten sie sich an anderen Punkten öfter eher an Heinrich von Gent, als an Scotus. Das ist zum Beispiel der Fall bei den auch im 15. Jahrhundert bekannten Scotisten Franciscus de Mayronis und Petrus de Aquila<sup>(18)</sup>.

Es ist daher wohl damit zu rechnen, daß das Kriterium der Schulzuweisung im 15. Jahrhundert nicht sosehr die Verteidigung eines bestimmten kohärenten Systems, sondern vielmehr das Vertreten einzelner oder mehrerer charakteristischer Lehren war. In bezug auf den Albertismus heißt das, daß wir nicht auf die Frage seines Systemcharakters insistieren müssen, sondern darauf, welche Thesen für den Albertismus damals als charakteristisch betrachtet wurden. Dabei darf man nicht ohne weiteres die typischen Merkmale der Lehre des Albertus als Kriterium oder Ausgangspunkt nehmen. Denn das, was für Albertus wichtig war, braucht nicht unbedingt die Philosophen des 15. Jahrhunderts bewegt zu haben. Signifikant in dieser Hinsicht ist, daß Heymeric in seiner *Invectiva*, wie bereits von Meersseman hervorgehoben worden ist, darauf hinwies, daß es im *Tractatus Problematicus* nicht darum ging, was Thomas und Albertus gelehrt hätten, sondern vielmehr um die Lehre und Aristotelesklärung der verschiedenen Schulen seiner Zeit, das heißt, der *thomistae* und *albertistae*<sup>(19)</sup>.

### III. Historische Rekonstruktion der albertistischen Intellektlehre des *Tractatus problematicus*

Jetzt zu der Frage der historischen Rekonstruktion. Hier möchten wir einen ersten Versuch machen, die Intellektlehre, wie sie von Heymeric im *Tractatus problematicus* den *albertistae* zugeschrieben wird, in ihrer Eigenart und in ihrem Antithomismus aufzudecken und philosophiegeschichtlich zu rekonstruieren.

Unser Ausgangspunkt ist das 13. und 14. Problem des Problematika-Traktats: Kann der Mensch während seines irdischen Lebens *naturaliter* (d.h. ohne Hilfe göttlicher Gnade) alle Wesen, einschließlich Gott und die immateriellen Substanzen, direkt und unmittelbar erkennen<sup>(20)</sup>. Aus dem in Form einer *quaestio disputata* dargelegten 13. Problem geht hervor, daß es sich hier nicht nur um eine psychologische und erkenntnistheoretische Streitfrage, sondern auch und vor allem um die richtige Interpretation der Lehre (*sententia*) des Aristoteles handelt<sup>(21)</sup>.

Heymeric war der Meinung, daß der Mensch Gott und die abgetrennten Substanzen direkt erkennen kann: der menschliche Intellekt kann durch eine Reflexion über sich selbst seinen intellektuellen (göttlichen) Ursprung (wieder)finden und sich mit dem göttlichen Intellekt und den Intellekten der abgetrennten Substanzen vereinigen<sup>(22)</sup>. Diese Auffassung (und diese Interpretation des Aristoteles) wurde von Heymeric dem Albertus Magnus und den *albertistae* zugeschrieben<sup>(23)</sup>.

Die entgegengesetzte Meinung, daß der Mensch während seines irdischen Lebens Gott und die immateriellen Substanzen *nicht* unmittelbar erkennen kann, schrieb er Thomas von Aquin und den *thomistae* zu<sup>(24)</sup>. Sie lehrten, so Heymeric, daß das menschliche Erkennen notwendigerweise über die Sinnesorgane zustande kommt, da der menschliche Intellekt ein Teil der als *forma substantialis* mit dem Körper verbundenen Seele sei. Immaterielle Substanzen wie Gott können deshalb nicht direkt, sondern nur indirekt erkannt werden, mit Hilfe der aus der körperlichen Wahrnehmung gewonnenen Erkenntnisbilder.

Diese den Thomisten zugeschriebene Auffassung geht nicht nur sehr deutlich aus den Texten des Thomas von Aquin hervor, vor allem aus der *Summa theologiae*<sup>(25)</sup>, sondern wurde auch schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts, wie auch weiterhin im 15. Jahrhundert, von verschiedenen Denkern als eine typisch "thomistische" Intellektauffassung betrachtet. Es handelte sich hier also nicht, das soll betont sein, um eine von Heymeric selber *disputationis gratia* aufgestellte These.

So wurde in den *Quaestiones super libros Aristotelis De anima* des Pariser Magisters artium Johannes von Jandun († 1328) bei der Frage, ob der menschliche Intellekt die abgetrennten Substanzen erkennen kann – also

exakt bei der von Heymeric gestellten Frage –, als eine der Auffassungen die *opinio fratris Thomae et suorum sequacium* angeführt. Was bei Johannes von Jandun Thomas und den Thomisten zugeschrieben wurde, war das gleiche wie bei Heymeric: der menschliche Intellekt ist die Form des Körpers, und deshalb erkennt er nur, wenn er von den sinnlichen Erkenntnisbildern, den Phantasmen, bewegt wird <sup>(26)</sup>.

Nicht nur bei Heymeric, sondern auch bei anderen Autoren des 15. Jahrhunderts wurde der Name Thomas mit dieser Auffassung verbunden, wie z.B. in mehreren Werken des Dionysius des Kartäusers, der 1424 Magister artium zu Köln wurde und nachher, bis zu seinem Tode im Jahre 1471, in der Kartause zu Roermond in den Niederlanden verblieb <sup>(27)</sup>. In seinem dort zwischen ca. 1459-64 verfaßten Sentenzenkommentar, laut des Proömiums eine Sammlung systematisch angeordneter Exzerpte aus Werken der angesehensten Theologen, wurde Thomas an mehreren Stellen die Auffassung zugeschrieben, der Mensch könne Gott und die separaten Substanzen nicht direkt erkennen, sondern nur über die Phantasmen <sup>(28)</sup>. Dasselbe gilt für die etwas später entstandenen *Commentaria in librum De coelesti hierarchia* und die nach 1457 verfaßte *Elementatio philosophica* <sup>(29)</sup>. Die Auffassung des Thomas wurde in allen drei dieser Werke von Dionysius kritisiert: die *vis intellectiva* der menschlichen Seele, so heißt es in der *Elementatio philosophica*, ist immateriell und Bild des ersten ungeschaffenen Lichtes. Deshalb braucht sie sich nicht bei jedem Erkenntnisakt auf die materiellen Phantasmen zu richten und kann auch ohne Phantasmen erkennen <sup>(30)</sup>.

Auch in einer 1430 verfaßten Handschrift der *Quaestiones in Aristotelis libros De anima* des Benedikt Hesse von Krakau (Krakau, Bibl. Jag., 2013) wurde bei der Behandlung der Frage, ob der mit dem Körper verbundene Intellekt die abgetrennten Substanzen erkennen kann, in einer Randglosse die Ansicht *quod non* des Thomas dargetan, wobei der Name des Thomas explizite genannt wurde <sup>(31)</sup>. Johannes de Glogow führte in dem am Ende des 15. Jahrhunderts zu Krakau entstandenen *De anima*-Kommentar die Auffassung, daß der Mensch die abgetrennten Substanzen nur über die Phantasmen erkennen kann, ebenfalls auf Thomas zurück <sup>(32)</sup>.

Dieser ständige und weit verbreitete Verweis auf Thomas läßt vermuten, daß die *aliqui et magni*, denen in dem 1980 edierten anonymen Kölner albertistischen *De anima*-Kommentar aus dem Jahre 1482 die kritisierte Auffassung zugeschrieben wurde, die *metaphysicalia*, d.h. die abgetrennten Substanzen, seien nicht ohne Phantasmen zu erkennen, nicht einige griechische oder arabische Aristoteleskommentatoren sind, wie es der Editor meint, sondern ebenfalls Thomas <sup>(33)</sup>.

## 1. Die von Heymeric im *Tractatus problematicus* benutzten Quellen

Wenden wir uns nun dem Problem der von Heymeric benutzten Quellen zu. Wie bereits von G. Meersseman <sup>(34)</sup> bemerkt wurde, gibt es im *Tractatus problematicus* deutliche Anklänge an Albertus Magnus, aber selten Zitate *ad litteram*, obwohl die einzelnen in diesem Werk dargelegten Auffassungen der *albertistae* fast immer auch *opinio Alberti* genannt werden. Es fragt sich daher, ob, und wenn ja, welche Schriften des Albertus Heymeric benutzt hat.

Ferner hat K. Park in einem Aufsatz über den Einfluß der Seelenlehre des Albertus Magnus (1980) die Meinung vertreten, daß die von Heymeric dem Albertus und den *albertistae* zugeschriebene Lehre, der menschliche Intellekt könne ohne Phantasmen Gott und die abgetrennten Substanzen erkennen, sei nicht die Lehre des Albertus, sondern von Heymeric dem pseudo-Dionysius entnommen <sup>(35)</sup>. Daß Heymeric nicht nur aus Albertus, sondern auch aus anderen Quellen geschöpft hat, scheint auch hervorzugehen aus einigen Behauptungen des Kölner Thomisten Gerard van's Heerenberg († 1480), der in seiner *Apologia* bemerkt, daß Heymeric in seinem *Tractatus problematicus* Albertus Auffassungen zugeschrieben habe, die er (Albertus) nicht gelehrt hat, und daß der Streit zwischen *thomistae* und *albertistae* entstanden sei, weil einige die Auffassungen des Albertus und Thomas mit fremden Elementen vermengt haben <sup>(36)</sup>. Es muß deshalb auch untersucht werden, welche anderen Schriften Heymeric bei der Abfassung des 13. und 14. Problems herangezogen hat.

### 1.1. Albertus

Was die Werken des Albertus anbetrifft, zuerst im allgemeinen. Daß die Schriften des Albertus in Köln für den Unterricht benutzt wurden, ist mit Sicherheit bezeugt für die etwas spätere Zeit, ab 1439. Von den 342 Bänden, verzeichnet im Bücherverzeichnis der Kölner Artesfakultät, das im Jahre 1474 angefertigt wurde, gibt es 35 Bände mit Werken des Albertus, also etwas mehr als 10% <sup>(37)</sup>. Interessant in diesem Zusammenhang sind auch einige Notizen aus dem Dekanatsbuch der Artesfakultät. Paulus von Gerresheim, Professor der Artesfakultät, wurde 1439 für seine Vorlesung über die *Ethik* des Aristoteles der diesbezügliche Kommentar des Albertus ausgeliehen <sup>(38)</sup>. Johannes Ayler de Scotia konnte 1443 mit einer von der Fakultät bewilligten Belohnung seine Arbeit an einem Buch «in quo inceptum textum metaphisice cum duplici commento scilicet S. Thome et Alberti Magni» fortsetzen <sup>(39)</sup>.

Daß die Werke des Albertus Magnus beim Unterricht viel benutzt wurden, zeigen auch die Doppel Exemplare in der Bibliothek, wie auch einige weitere Notizen aus dem Dekanatsbuch: 1442 ließ die Fakultät durch zwei Schreiber die philosophischen und logischen Schriften des Thomas und Albertus abschreiben<sup>(40)</sup>. Und im Jahre 1471 wurde für die Korrektur der Schrift *Super Ethicorum* des Albertus ein bestimmter Betrag angewiesen<sup>(41)</sup>.

Es gibt keine Gründe, die dagegen sprechen würden, derartiges nicht auf die frühere Zeit zu übertragen, zumal in diesen Jahren, wie bereits erwähnt wurde, Heymeric – wenn auch in der theologischen Fakultät – an Hand von Albertus über die Apokalypse las.

Nun mehr spezifisch. Daß Heymeric den *De anima*-Kommentar des Albertus benutzt hat, dürfte wohl feststehen:

1. Heymeric bemerkt ausdrücklich, daß die in *De anima* gestellte aber offengelassene Frage, ob der Mensch die abgetrennten Substanzen erkennen kann (431b17-19), von Aristoteles im 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* behandelt wurde<sup>(42)</sup>. Ein diesbezüglicher Verweiser auf das 10. Buch der *Ethik* findet sich an mehreren Stellen im *De anima*-Kommentar des Albertus<sup>(43)</sup>.

2. Heymeric verwies für den berühmten Satz des Aristoteles «wie die Augen der Fledermaus dem Tageslicht gegenüber, so verhält sich die Vernunft den Dingen gegenüber, die von allen der Natur nach die offenkundigsten sind», auf das erste Buch von *De anima*. Der Satz steht aber nicht in *De anima*, sondern im zweiten Buch der *Metaphysik* (993b9-11). Ein Blick bei Albertus macht es leicht ersichtlich, weshalb Heymeric auf *De anima* verweisen konnte: der Satz wurde von Albertus im ersten (!) Buch seines *De Anima*-Kommentars angeführt, aber ohne Verweis auf die *Metaphysik*<sup>(44)</sup>. Heymeric hat also die aristotelische Quelle verfehlt, weil er sich auf den Albertischen Kommentar gestützt hat.

Diese beiden Fakten, wie auch die Ausführlichkeit, mit der Albertus im *De anima*-Kommentar auf die genannte Frage eingegangen ist<sup>(45)</sup>, machen es sicher, trotz des Mangels an Zitaten *ad litteram*, daß Heymeric den *De anima*-Kommentar des Albertus herangezogen hat.

Auch von einem anderen Albertus-Werk, und zwar vom dritten Buch des Kommentars zu *De somno et vigilia*, läßt sich nachweisen, daß es von Heymeric benutzt worden ist. Im ersten Abschnitt des 13. Problems, wo die albertistische Interpretation der *sententia Philosophi* mit Aristoteles-Stellen belegt wurde, schrieb Heymeric mit einem Verweis auf *De divinatione per somnum* dem Aristoteles die Auffassung zu, daß die menschliche Seele im Schlaf durch das Funkeln eines *particula divina* mit *species* der Ordnung des Universums erleuchtet werden kann, und daß der

Mensch durch das Sehen dieser *species* auf natürliche Weise die Zukunft prophezeien kann<sup>(46)</sup>. Etwas derartiges wurde in *De divinatione* jedoch nicht verteidigt. Im Gegenteil: Aristoteles äußerte sich in dieser Schrift eher skeptisch über die Möglichkeit einer Prophezeiung der Zukunft.

Eine mögliche Erklärung dieser falschen Interpretation des aristotelischen Textes wäre, daß Heymeric sich nicht auf Aristoteles selber gestützt hat, sondern auf Albertus' Kommentar zu Aristoteles. Zwei Beobachtungen scheinen in diese Richtung zu weisen.

1. Albertus hat *De divinatione per somnum* kommentiert als drittes Buch seines Kommentars zu *De somno et vigilia*. Aus der Handschrift Oxford, Corpus Christi Coll. 243 geht hervor, daß dieses dritte Buch auch als separates Werk bestand<sup>(47)</sup>. Es ist dort überliefert unter dem Titel: «Incipit Alberti super tractatum de divinatione», einen Titel der den von Heymeric gebrauchten Titel *Tractatus de divinatione somniorum* nahe kommt (man beachte den Zusatz *tractatus*).

2. Auch die von Heymeric Aristoteles fälschlich zugeschriebenen Auffassungen sind mehr oder weniger in diesem Werk des Albertus zu finden: es gibt Träume, so Albertus, die durch das Funkeln und das Licht des tätigen Intellekts (*fulgor intellectus agentis et splendor*) verursacht werden<sup>(48)</sup>. Auch kann der Mensch durch dieses Funkeln die Zukunft prophezeien<sup>(49)</sup>.

Es ist also anzunehmen, daß Heymeric sich in seiner Aristotelesinterpretation durch dieses Werk des Albertus hat leiten lassen, zumal Albertus gerade an der Stelle, wo er das soeben angeführte dartat, explizite auf Aristoteles verwies<sup>(50)</sup>.

## 1.2. Die Albertisten

Viel schwieriger zu beantworten ist die weitere Frage: Wenn Heymeric bei der Behandlung der Intellektlehre von *albertistae* spricht, welche Denker könnte er dann gemeint haben, d.h. von wem war bekannt, daß er sich in diesem Punkt Albertus anschloß, also von Heymeric in seiner Darstellung *albertista* genannt werden konnte? Da Heymeric nicht zitiert, ist eine solche Untersuchung aus methodologischen Gründen durchaus nötig: sie sichert die Auswahl der bei der Untersuchung heranzuziehenden Quellen historisch ab.

Zuerst Ulrich von Straßburg († 1277). Wie Grabmann entdeckt hat, wußte man im 15. Jahrhundert (zumindest in Köln) von Ulrichs Abhängigkeit von Albertus. Das geht aus der 1486-87 geschriebenen *Vita Alberti* des Kölner Dominikaners Peter von Preußen hervor, wo er «discipulus Alberti» genannt wird<sup>(51)</sup>. Daß er in vielen Punkten mit Albertus zusam-

menging, wurde auch öfter in den Werken des in Köln ausgebildeten Dionysius des Kartäusers bemerkt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte Ulrich von Straßburg auch Schüler: das zeigen Bemerkungen in der im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts entstandenen *Summa confessorum* des Johannes von Freiburg wie auch in der *Elementatio philosophica* des Dionysius des Kartäusers<sup>(52)</sup>. Der letzte sprach von «Udalricus cum suis». Heymeric, wie auch sein Kölner Kritiker Gerard van's Heerenberg verwiesen auf Ulrich<sup>(53)</sup>. Heymeric kannte also das Werk dieses Denkers und man kann auf Grund der obigen Daten auch weiterhin wohl annehmen, daß er ihn zu den führenden Albertisten gerechnet hat.

Zum zweiten: Dietrich von Freiberg († nach 1310). In der Taulerschen Predigt Vetter Nr. 64 – Tauler starb 1361 und wirkte zeitlebens als Prediger und Seelsorger in Köln<sup>(54)</sup> – wurde Dietrich, wie schon öfter darauf hingewiesen worden ist, hinsichtlich seiner Auffassung über den Seelenfunken in eine Reihe mit Albertus gestellt. Wichtig ist, daß gerade in dieser Predigt etwas über die Albertische Ansicht des Seelenfunken gesagt wurde, daß sich fast wörtlich auch im 13. Problem bei Heymeric finden läßt: «(...) bischof Albrecht nemmet es ein bilde in dem die heilige drivalteit gebildet ist und do inne gelegen ist. Und diser funke flúget als hoch, do im recht ist, das dem das verstantnisse nüt gevolgen enmag (...)»<sup>(55)</sup>. Bei Heymeric heißt es: «(...) particula divina (...) est per gradum suae creationis evolans in excessu rationis et sensus tamquam deiformis imago trinitatis (...)»<sup>(56)</sup>. Diese Predigt ist auch weiterhin historisch interessant, da hier typische albertistisch-neuplatonische Motive vorkommen, die sich sowohl bei Dietrich wie auch bei Heymeric nachweisen lassen: einen Verweis auf Proklus; die Auffassung, daß das Wissen um den Seelenfunken sowohl mit Denkkraft als auch mit Lebensführung zusammenhängt; die Göttlichkeit der Seele, und schließlich, daß der menschliche Geist, das "gemüete", eine Neigung zu sich selbst und seinem Ursprung hat<sup>(57)</sup>.

Ferner sollen ebenfalls als mögliche Quellen die beiden in mehreren Punkten wie etwa der Intellektlehre von Albertus inspirierten Kompendien berücksichtigt werden: das vor allem in Deutschland einflußreiche *Compendium theologiae veritatis* des Hugo Ripelin von Straßburg, geschrieben zwischen 1260 und 1268<sup>(58)</sup>, und die wahrscheinlich von einem Schüler des Albertus verfaßte *Summa naturalium*, auch genannt *Compendium de negotio naturali* oder *Philosophia pauperum*<sup>(59)</sup>, ein Werk das ebenfalls vor allem in Deutschland gewirkt hat, aber auch, wie K. Park nachgewiesen hat, vom Pariser Philosophen und Theologen Peter von Ailly im *Tractatus de anima*, entstanden zwischen 1377 und 1385, benutzt worden ist<sup>(60)</sup>.

## 2. Die Intellektlehre der *albertistae*

Kommen wir nun zum inhaltlichen Teil unserer Untersuchung, ohne dabei allzuviel in die Tiefe gehen zu wollen: wir möchten nur Berührungspunkte zwischen den von Heymeric angeführten *albertistae* einerseits und Albertus und den Denkern aus der sogenannten Albertusschule des 13. und des frühen 14. Jahrhunderts andererseits feststellen.

Im 13. Problem der *Tractatus problematicus* wurden von Heymeric einige wichtige Aussagen gemacht über den menschlichen Intellekt und seine Erkenntnisweise nach der Lehre der *albertistae*. Es handelt sich dabei um folgende drei Punkte:

1. Der tätige Intellekt hat eine zweifache Aktivität und kann durch einen Bezug auf sich selbst die Gesamtheit der Seienden erkennen.
2. Der menschliche Intellekt hat zwei Teile: einen oberen Teil und einen unteren.
3. Der *intellectus adeptus* stellt die höchste Stufe der menschlichen Intellektualität dar.

### 2.1. Die Deutung des tätigen Intellekts

Der erste Punkt. Um das aktive und höchste Prinzip der menschlichen intellektuellen Erkenntnis anzudeuten, verwies Aristoteles in seiner Schrift *De anima* auf eine geistige tätige Ursache (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν), die getrennt, leidensunfähig, unvermischt und seinem Wesen nach tätig ist (430a10-19). Diese tätige Ursache – bekanntlich erst in der nach-aristotelischen Tradition ὁ ποιητικὸς νοῦς genannt <sup>(61)</sup> – kann alles machen und aktualisiert einen hylischen oder möglichen Intellekt, der, umgekehrt-analog zu der allumfassenden Tätigkeit des tätigen Intellekts, alles werden kann. Um die Aktivität des tätigen Intellekts zu veranschaulichen, gebrauchte Aristoteles, wie bekannt, zwei Bilder: das Bild der Kunstfertigkeit (430a12-13) und das Bild des Lichtes (430a15-17): in gewisser Hinsicht, so Aristoteles, macht auch das Licht mögliche Farben zu wirklichen Farben.

Die Kürze und Dürftigkeit der Darstellung in *De anima* war, wie schon öfter bemerkt, einer der Gründe für das Entstehen einer Vielzahl von – manchmal weit auseinandergehenden – Interpretationen. Die von Grabmann 1936 aus der Baseler Handschrift, UB, Cod. B III 22, edierte anonyme, zwischen 1308 und 1323 entstandene *quaestio* «Utrum beatitudo consistat in intellectu agente supposito quod consistat in intellectu», in der nicht weniger als sechzehn verschiedene Interpretationen des tätigen

Intellekts angeführt werden, bezeugt die Verschiedenheit der Interpretationen aus der Sicht eines mittelalterlichen Denkers sehr gut <sup>(62)</sup>. Die von Aristoteles gebrauchten Metaphern der Kunstfertigkeit und des Lichtes spielten bei dem Auseinandergehen der Deutungen des tätigen Intellekts eine bedeutende Rolle: Aristoteles' Verweis auf das Licht hat ohne Zweifel der neuplatonischen Deutung, wie wir sie bei den Albertisten vorfinden können, Vorschub geleistet.

Jetzt zu Heymeric. Er schrieb im *Tractatus problematicus* dem tätigen Intellekt die folgenden zwei Akte (*actus*) zu: zum einen ist er der formelle Akt der reinen *intelligibilia*, zum andern ist er der Akt, der die Materialität der *phantasmata* entfernt und zudem den möglichen Intellekt aktualisiert. Zur Verdeutlichung dieses Unterschiedes verwies er auf die doppelte Eigenschaft des Sonnenlichtes: das Sonnenlicht ist zum einen der formelle Akt der hellen Dinge, die ohne Materie sind, zum andern aktualisiert es die materielle Farbe und macht sie sichtbar <sup>(63)</sup>. Heymeric führte diese Zweiteilung an, um die Behauptung der *thomistae* zu widerlegen, der Mensch könne nur das erkennen, was er mittels der Phantasmen erkennt. Diese Behauptung, so erwiderte Heymeric, ist nur richtig wenn sie bezogen wird auf den effektiven und die Materialität der Phantasmen entfernenden Akt des tätigen Intellekts, nicht aber in Bezug auf den anderen Akt.

An einer anderen Stelle im 13. Problem verglich Heymeric den tätigen Intellekt im Anschluß an Aristoteles mit der Kunstfertigkeit (*ars*): er ähnelt der Kunstfertigkeit, insofern er das formelle aktive Prinzip der Intelligibilität der Phantasmen und des möglichen Intellekts ist. Diese formelle Aktivität wird nach Heymeric vom tätigen Intellekt ausgeübt, solange, bis der tätige Intellekt die Form des möglichen Intellekts wird und die abgetrennten Substanzen in einer reinen Vernunftbetrachtung erkannt werden können <sup>(64)</sup>. Der Akt der hier gemeint ist, die Kunstfertigkeit, bezieht sich als solcher nicht auf die Fähigkeit, die abgetrennten Substanzen zu erkennen, sondern geht ihr voraus. Er hat dieselbe doppelte Funktion wie der oben an zweiter Stelle genannte Akt: abstrahieren und aktualisieren, richtet sich auf die Phantasmen und ist damit wohl von dem dort zuerst genannten Akt, dem formellen Akt der abgetrennten *intelligibilia*, zu unterscheiden <sup>(65)</sup>.

Auch Albertus Magnus beschrieb, wie Heymeric, die Aktivität des tätigen Intellekts an Hand der aristotelischen Bilder der Kunstfertigkeit und des Lichtes. Dennoch gibt es einen gewissen Unterschied.

Der tätige Intellekt, so Albertus, ist der Kunstfertigkeit vergleichbar, insoweit er aus sich selber heraus die intelligiblen Formen hervorbringt. Er ist dem Lichte vergleichbar, insoweit er den von ihm hervorgebrachten

intelligiblen Formen die Tätigkeit verleiht, den möglichen Intellekt zu aktualisieren <sup>(66)</sup>. Dieser letzten Aktivität gemäß, wird der tätige Intellekt von Albertus auch «formale efficiens intelligibilium secundum actum» genannt <sup>(67)</sup>, einen Ausdruck, der auch in dem *De anima-Traktat* aus der Löwener Handschrift des Werkes *De summo bono* zu finden ist – dessen Verfasser noch immer nicht feststeht: Ulrich von Straßburg oder der zweihundert Jahr später lebende Albertist Johannes Hulshout van Mechelen <sup>(68)</sup> – und der eine deutliche Ähnlichkeit mit dem von Heymeric als Benennung der Doppelfunktion der Kunstfertigkeit gebrauchten Terminus aufweist: «formale activum intelligibilitatis fantasmatum et intellectus possibilis» <sup>(69)</sup>.

Stellen wir nun zunächst fest, daß Albertus, an den Stellen, wo er die beiden aristotelischen Metaphern explizierte, das Licht eigentlich nie als formellen Akt der reinen *intelligibilia* betrachtete. Er schrieb dem tätigen Intellekt lediglich die beiden Akte zu, die Heymeric dem tätigen Intellekt in seiner Funktion als formeller Akt der reinen *intelligibilia* gerade gegenüberstellte <sup>(70)</sup>.

Das scheint auch die allgemeine Ansicht der Albertisten gewesen zu sein: sie gilt für Hugo Ripelin von Straßburg in seinem *Compendium theologicae veritatis* <sup>(71)</sup>; für die *recensio A* der *Summa naturalium* <sup>(72)</sup>, aber auch noch für den anonymen Autor des bereits genannten Kölner albertistischen *De anima-Kommentars* aus dem Jahre 1482 <sup>(73)</sup>.

Dennoch läßt sich bei Albertus zumindest eine Stelle finden, die in Richtung auf das, was von Heymeric mit “formeller Akt der reinen *intelligibilia*” gemeint ist, weist. In seiner *Metaphysik* unterschied Albertus – genau wie es auch Heymeric tat – im tätigen Intellekt zwei Akte des intellektuellen Lichtes. Dieses Licht hat einen Akt, mit dem es sich auf das von ihm Verschiedene, sich in Raum und Zeit Befindliche hinwendet, und einen anderen Akt, mit dem es die reinen und immateriellen Erkenntnisobjekte, wie auch sich selbst erkennt. Dieser letzte Akt ist nicht auf das Räumlich-Zeitliche gerichtet, sondern erleuchtet die Erkenntnisobjekte mit den ersten, reinen Prinzipien der Substanz und des Seienden <sup>(74)</sup>. Dieser Akt des Intellekts ermöglicht es dem Menschen emporzusteigen und die göttlichen abgetrennten Substanzen zu erkennen <sup>(75)</sup>. Genau das besagt auch der Begriff “formeller Akt der reinen *intelligibilia*” bei Heymeric, nämlich daß der tätige Intellekt die Intelligibilität der abgetrennten Substanzen als Erkenntnisobjekt im möglichen Intellekt aktualisieren kann <sup>(76)</sup>.

Es ist also durchaus möglich, daß die von Heymeric in seiner Kritik an den *thomistae* gebrauchte Zweiteilung, trotz des Fehlens einer wörtlichen Parallele bei Albertus, dennoch auf Albertus zurückgeht.

Die weitere These Heymeric's, der Mensch könne durch einen direkten Bezug auf den tätigen Intellekt die reinen Wesenheiten, die abgetrennten Substanzen und Gott, kurz: die Gesamtheit aller Seienden, auf göttliche Weise erkennen, war, wie bekannt, von Dietrich von Freiberg in seinen Schriften *De visione beatifica* (um 1290) und *De intellectu et intelligibili* (um 1296), zwei Schriften, die zu den handschriftlich best überlieferten Werken des Dietrich gehören, ausgearbeitet und zum Ausgangspunkt seiner Intellektlehre gemacht <sup>(77)</sup>. Der tätige Intellekt, so Dietrich, ist als Intellekt ein Bild Gottes und ein Bild der Gesamtheit des Seienden <sup>(78)</sup>. Genau, wie es später Heymeric tat, maß auch Dietrich der Auffassung des Aristoteles, der tätige Intellekt könne alles machen und sei seinem Wesen nach tätig, einen programmatischen Charakter bei: der tätige Intellekt ist, was seine Intellektualität betrifft, autonom; er trägt, wie der göttliche Intellekt, die Erkenntnisinhalte selber in sich <sup>(79)</sup>. Daher kann der Mensch in einer reinen Vernunftbetrachtung, wenn der tätige Intellekt Objekt des Erkennens wird, sich selbst, Gott und alle anderen Seienden auf reine Weise erkennen <sup>(80)</sup>.

Auf Grund dieser Intellektauffassung kritisierte Dietrich in *De visione beatifica* die thomistische Deutung des aristotelischen tätigen Intellekts <sup>(81)</sup>. Seine Kritik bezog sich im Wesentlichen auf die von Thomas – und auch später von den Thomisten – vertretene Auffassung, der tätige Intellekt sei lediglich tätig als Abstraktionsvermögen und sei keine ihrer selbst bewußte, alle Erkenntnisinhalte in sich tragende Substanz <sup>(82)</sup>.

Wie bekannt, ist der tätige Intellekt nach Thomas in der Tat im eigentlichen Sinne ein Abstraktionsvermögen und hat lediglich eine Funktion in bezug auf den möglichen Intellekt und die Phantasmen: er verhilft dem möglichen Intellekt zur Erkenntnis dessen, was die Phantasmen an potentieller Intelligibilität in sich tragen <sup>(83)</sup>. Die Auffassung, der tätige Intellekt könne selber als Erkenntnismedium funktionieren, wurde von Thomas explizite zurückgewiesen <sup>(84)</sup>. Mittels einer reinen Vernunftbetrachtung zur Erkenntnis Gottes und der abgetrennten Substanzen zu gelangen, sei dem im Körper existierenden Menschen grundsätzlich unmöglich <sup>(85)</sup>. Diese Auffassung der Eigenschaften des tätigen Intellekts wurde von Dietrich als zu mager und überdies als strittig mit der Intellektualität des tätigen Intellekts betrachtet: sie beraubt dem Intellekt zwei seiner unveräußerlichen Eigenschaften: daß er wesentlich tätig ist und daß er alle Erkenntnisinhalte bereits in sich enthält <sup>(86)</sup>.

Wichtig scheint uns dabei, daß Dietrich, wie aus *De visione beatifica* hervorgeht, die thomistische Interpretation des tätigen Intellekts als eine neue, von der ganzen peripatetischen Tradition abweichende Deutung betrachtete, die der aristotelischen Lehre von der durch ihre eigene We-

senheit erkennenden Vernunft und von deren Superiorität im Vergleich zum möglichen Intellekt zuwiderlief<sup>(87)</sup>. Diese Auffassung Dietrichs ist nicht ohne Bedeutung: sie könnte eventuell erklären, weshalb späteren Philosophen wie Heymeric, die, was ihre Intellektlehre anbetrifft, eine gleichartige anti-thomistische Richtung wie Dietrich vertraten, der Meinung waren, sie und nicht die Thomisten vertraten die genuine Intellektlehre des Aristoteles.

Die Auffassung Dietrichs vom tätigen Intellekt hatte eine deutliche Gegenreaktion bei den Thomisten hervorgerufen. In der bereits erwähnten anonymen quaestio aus der Baseler Handschrift, UB, Cod. B III 22, wurde die Intellektlehre aus *De visione beatifica* durch einen unbekanntem Thomisten ausführlich kritisiert. Der anonyme Autor hielt Dietrich entgegen, der tätige Intellekt sei nicht tätig, insofern er durch seine Wesenheit erkennt, sondern nur insofern er die Intelligibilität der Phantasmen im möglichen Intellekt aktualisiert<sup>(88)</sup>. Könne die Seele sich und die anderen Seienden durch eine reine Betrachtung ihrer Essenz, ohne Phantasmen, erkennen, so wäre sie umsonst mit dem Körper verbunden, da sie dann die Sinnesorgane nicht benötige<sup>(89)</sup>. Genau diese Auffassung des tätigen Intellekts, daß er nicht selber, sondern nur mit Hilfe der Phantasmen erkennen kann, wurde von Heymeric in seinem *Tractatus problematicus* den *thomistae* zugeschrieben<sup>(90)</sup>.

Daß in *De visione beatifica* des Dietrich und in der genannten anonymen Baseler quaestio eine von Albertus und eine von Thomas inspirierte Intellektlehre einander gegenüberstanden, scheint uns von großer Bedeutung zu sein: es zeigt, daß der Ursprung des von Heymeric im *Tractatus problematicus* dargelegten Gegensatzes zwischen *albertistae* und *thomistae* bereits im frühen 14. Jahrhundert anzusetzen ist, also viel früher als bisher angenommen wurde. Soviel zum ersten Punkt.

## 2.2. Die zwei Teile des Intellekts

Wie bekannt, handelt es sich beim zweiten Punkt – der menschliche Intellekt habe zwei Teile: einen oberen Teil, der das Göttliche schaut, und einen unteren Teil, der auf das Irdische bezogen ist – um einen neuplatonischen Topos, der auch in den Schriften des Augustin wie etwa *De trinitate* zu finden ist<sup>(91)</sup>.

Bei Albertus wurde der Unterscheid vor allem auf die praktische Vernunft bezogen<sup>(92)</sup>. Mit Hilfe des oberen Teils kann der Mensch Gott und die Normen der göttlichen Gerechtigkeit (*justitia divina*) erkennen und nach ihnen leben, d.h. entscheiden, ob eine Handlung den göttlichen

Vorschriften gemäß erlaubt ist; ob sie für die Sitte oder den Glauben einen erbaulichen Wert hat, oder ob sie ein reines Gewissen verschafft <sup>(93)</sup>. Der untere Teil hingegen ist nach unten gerichtet und hilft dem Menschen, die zeitlichen und irdischen Dinge auf eine ihnen entsprechende Weise zu leiten und zu beurteilen. Auf diesen Teil bezieht er sich, wenn er wissen will, ob etwas häßlich oder schön ist; ob etwas für den Bürger (*civis*) ehrenhaft ist oder nicht, u.s.w. <sup>(94)</sup>.

Dennoch läßt sich bei Albertus auch eine spekulative Deutung dieses Unterschiedes feststellen, und zwar an einigen Stellen in seinem *Kommentar zu Dionysius*, wenn es von ihm dort auch nur beiläufig erwähnt wird: der obere Teil erfaßt die Prinzipien und reine Quidditäten; der untere Teil bezieht sich auf das Sinnhafte, Kontingente und Nicht-Notwendige. Der obere Teil wird in Anlehnung an Aristoteles (*Analytica posteriora*, II c. 19, 100b10-12) bzw. Dionysius (*De divinis nominibus*, c. 7) «intellectus» bzw. «mens» genannt; der untere Teil «ratio» <sup>(95)</sup>.

Albertus' Akzent auf die praktische Deutung spiegelt sich in den Werken der frühen Albertusschule wieder: In der recensio A der *Summa naturalium* wird die Zweiteilung des Intellekts in einen oberen und unteren Teil lediglich auf den praktischen Intellekt angewandt <sup>(96)</sup>. Das gleiche gilt für das *Compendium theologiae veritatis* des Hugo Ripelin von Straßburg <sup>(97)</sup>.

Im 13. Problem des *Tractatus problematicus* hingegen läßt sich nur eine spekulative Deutung aufweisen. Durch den oberen Teil, von Heymeric auch «particula divina», «imago trinitatis» und «mens» genannt, ist der menschliche Intellekt mit Gott verbunden und kann sich auf sich selber, die abgetrennten Substanzen, die reinen Quidditäten und den Schöpfer richten. Der untere Teil, von Heymeric «ratio» genannt, ist mit dem Körper verbunden und richtet sich nur auf die Phantasmen und die Sinnesorgane <sup>(98)</sup>.

Eine ähnliche spekulative Deutung dieser beiden Teile und eine ähnliche Terminologie wie bei Heymeric ist im ersten Buch der Schrift *De summo bo-no* des Ulrich von Straßburg zu finden: der obere Teil, der auch «intellectus», «mens» und «intelligentia» genannt wird, ist ein Bild (*imago*) und Gleichnis (*similitudo*) des ersten Lichtes. Da dieser obere Teil göttlich ist, kann er Gott und die intelligiblen Substanzen erkennen, vor allem dann, wenn der mögliche Intellekt von ihm als Form umfaßt wird. Der untere Teil hingegen, der «ratio» heißt, haftet am Körper und kann deshalb nur auf raum-zeitliche Weise erkennen und lediglich die aus den einzelnen materiellen Objekten gewonnenen allgemeinen Erkenntnisbilder erfassen <sup>(99)</sup>.

Da sowohl Heymeric wie auch Ulrich von Straßburg die zwei Teile

des Intellekts nur spekulativ deuten und, wie oben dargetan, Ulrich im 15. Jahrhundert zu den wichtigsten Albertisten gezählt wurde, muß man damit rechnen, daß Heymeric hier, trotz einer Parallele mit Albertus, nicht aus ihm, sondern aus der Schrift *De summo bono* des Ulrich geschöpft hat.

### 2.3. Der *intellectus adeptus*

Nun zum dritten Punkt: der *intellectus adeptus* stellt nach der Lehre der *albertistae*, so Heymeric, die höchste Stufe der menschlichen Intellektualität dar<sup>(100)</sup>. Wie bekannt, stammt der terminus «*intellectus adeptus*» aus den lateinischen Übersetzungen der Schriften des Alexander von Aphrodisias, Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna und Averroes<sup>(101)</sup>. Vor allem die averroische Deutung war im späten Mittelalter bekannt, wahrscheinlich weil sie in den Schriften des Thomas und Albertus besprochen wurde: hat der Mensch durch Wahrnehmung und Lernen alle abstrahierten *intelligibilia* in seinem Intellekt erworben und betrachtet er sie als reine Formen, so verbindet sich der tätige Intellekt als Form mit dem materiellen Intellekt<sup>(102)</sup> und kann der Mensch in einer reinen Vernunftbetrachtung alle Seienden, auch die abgetrennten Substanzen, erkennen<sup>(103)</sup>.

Die averroische Lehre des *intellectus adeptus* wurde von Thomas scharf kritisiert<sup>(104)</sup>. Albertus jedoch schloß sich in seinem *De anima-Kommentar* ganz dem Averroes an: «*convenimus cum Averroee in toto*»<sup>(105)</sup>. In diesem Werk wurde – wie bei Heymeric – der *intellectus adeptus* als die höchste Stufe der menschlichen Intellektualität betrachtet: «*optimus est iste status intellectus sic adepti; per eum enim homo fit similis quodammodo deo (...)*»<sup>(106)</sup>. Im Traktat *De intellectu et intelligibili* hingegen sah Albertus nicht den *intellectus adeptus*, sondern den auf den *intellectus adeptus* und den *intellectus assimilativus* folgenden sogenannten *intellectus divinus* als letzte Stufe an<sup>(107)</sup>.

In den oben erwähnten möglichen direkten oder indirekten Quellen des Heymeric findet sich diese Doppelheit wieder: im ersten Buche der Schrift *De summo bono* des Ulrich von Straßburg, stehen oberhalb des *intellectus adeptus*, der *intellectus sanctus*, der *intellectus assimilativus* und der *intellectus divinus*<sup>(108)</sup>, hingegen stellt im *Compendium theologicæ veritatis* des Hugo von Straßburg der *intellectus adeptus* die höchste Stufe der menschlichen Intellektualität dar<sup>(109)</sup>. Das letzte findet sich auch bei Dietrich von Freiberg. Er betrachtete als höchste intellektuelle Vollkommenheit das, was, so Dietrich in mehreren seiner Werke, die Philosophen *intellectus adeptus* genannt haben<sup>(110)</sup>.

Wenn also nach Heymeric im *Tractatus problematicus* die *albertistae* der Meinung waren, der *intellectus adeptus* sei die höchste Stufe der menschlichen intellektuellen Vollkommenheit, so war Heymeric's Quelle womöglich entweder der *De anima*-Kommentar des Albertus, eine Schrift, die er, wie oben dargetan, aller Wahrscheinlichkeit nach benutzt hat, oder aber ein Werk eines Denkers wie Hugo Ripelin von Straßburg oder Dietrich.

#### IV. Ergebnis

Es dürfte auf Grund des oben Dargestellten der Widerspruch zu Senger klar geworden sein: es gibt in mehreren Punkten inhaltliche Übereinstimmungen zwischen den von Heymeric angeführten *albertistae* einerseits und Albertus und den "Albertisten" des 13. und frühen 14. Jahrhunderts wie Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg andererseits. Damit dürfte feststehen, daß die im *Tractatus problematicus* dargelegte albertistische Intellektlehre kein für den Kölner Albertismus des 15. Jahrhunderts typischer Exzeß oder das Produkt eines billigen Bursenstreites war, sondern auf Theorien zurückgeht, die bereits viel früher das Denken über das Denken und die Auseinandersetzungen mit der Lehre des Thomas von Aquin bestimmt und bewegt haben.

\* Diese Studie wurde ermöglicht durch finanzielle Unterstützung von seiten der Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung (NWO) und der Niels Stensen-Stichting (Amsterdam).

(1) Zu den Kölner Auseinandersetzungen zwischen der *via moderna* und *via antiqua*, siehe E. MEUTHEN, *Die alte Universität*, Kölner Universitätsgeschichte Bd. I (Köln-Wien 1988), S. 170-178; M. SIKORA, *Die Universität Köln und der "Wegestreit"*, «Geschichte in Köln» 23 (1988), S. 65-90, und H.A.G. BRAAKHUIS, "School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the "Wegestreit", *Die Kölner Universität im Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* Bd. 20 (Berlin-New York 1989), S. 1-18. Über den Kölner Albertismus und seinen Gegensatz zum Thomismus, siehe (noch immer grundlegend) G. MEERSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Heft I: «Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus», *Dissertationes historicae* fasc. III, Lutetiae Parisiorum 1933, Heft II: «Die

- ersten Kölner Kontroversen», Diss. hist. fasc. V, Romae 1935, und E. MEUTHEN, *Die alte Universität* (...), S. 91-97 u. 178-191.
- (2) G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus* II (...), S. 24.
- (3) ebenda I, S. 10-16. Die Verteidigungsschrift der Pariser Nominalisten ist herausgegeben in: FR. EHRLER, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestretes*, «Franziskanische Studien» Beiheft 9 (1925), S. 321-326.
- (4) G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus* II (...), S. 5\* u. 9\*.
- (5) ebenda I, S. 89, und ders., *La lutte entre thomistes et albertistes parisiens vers 1410*, «Divus Thomas» 40 (1937), S. 397-403.
- (6) Z. KALUZA, *Le De universali reali de Jean de Maisonneuve et les epicuri litterales*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» (FZPhTh) 33 (1986), S. 469-516, und ders., *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et realistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Quodlibet 2 (Bergamo 1988), S. 87-120. Die Schrift *De universali reali* ist ediert in: A.G. WEILER, *Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux*, «Vivarium» 6 (1968), S. 108-154. Die Kritik an den Nominalisten findet sich im dritten Teil dieses Traktats (Ed. Weiler, S. 131-152). Wie von Z. Kaluza, ebenda, nahelegt wird, ist die Authentizität des ersten wie auch des zweiten Teils (Ed. Weiler, S. 126-131) fragwürdig.
- (7) G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus* I (...), S. 51.
- (8) ebenda I, S. 89, und W.P. ECKERT, Art. «Albertinismus», *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWdPh), Bd. 1 (Darmstadt 1971), Sp. 148.
- (9) H.G. SENGER, «Albertismus? Überlegungen zur *via alberti* im 15. Jahrhundert», *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, hrsg. von A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* Bd. 14 (Berlin-New York 1981), S. 217-236.
- (10) E. MEUTHEN, *Die alte Universität* (...), S. 186.
- (11) H.G. SENGER, «Albertismus? (...)», S. 218-219.
- (12) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia*, Köln (J. Landen) 1496 (= Hain \*4302), fol. 40r.
- (13) vgl. G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus* I (...), S. 91.
- (14) vgl. ebenda II, S. 15, und ders., *Een Nederlandsch Koncilietheoloog - Emeric Van de Velde († 1460)*, «Thomistisch tijdschrift voor katholiek kultuurleven» 4 (1933), S. 675-687, hier S. 681.
- (15) Zitiert in J.-D. CAVIGIOLI, *Les écrits d'Heymericus de Campo (1395-1460) sur les oeuvres d'Aristote* FZPhTh 28 (1981), S. 289-371, hier S. 308 Anm. 62. Die Interpretation dieser Bemerkung Heymericus, wie sie J.-D. Cavigioli gibt, hat Z. Kaluza in diesem Band mit Recht in Frage gestellt.
- (16) vgl. etwa M. SCHULZE, «Gregor von Rimini, *Lectura super Secundum*. Themen und Probleme», in: GREGOR VON RIMINI, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ed. A.D. Trapp, Tom. IV (Berlin-New York 1979), S. XLI-LXI, hier S. XLVI-LXI, und W.J. COURTENAY, *Late Medieval Nominalism Revisited: 1972-1982*, «Journal of the History of Ideas» 44 (1983), S. 159-164, hier S. 164.

(17) vgl. G. BÉRUBÉ, «La première école scotiste». *Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle, Preuve et raisons à l'université de Paris*, éd. par Z. Kaluza et P. Vignaux, *Etudes de philosophie médiévale*, Hors Serie (Paris 1984), S. 9-24, hier S. 23.

(18) FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In libros Sententiarum* (Venedig 1520, Unveränderter-Nachdruck Frankfurt/Main 1966), Lib. I d. 42 q. 1, fol. 118rbH, griff die von Heinrich von Gent stammende These vom *esse essentiae* wieder auf; PETRUS DE AQUILA, *Quaestiones in 4 libros Sententiarum* (Speyer 1480, Unveränderter-Nachdruck Frankfurt/Main 1967), Lib. II d. 1 q. 2 col. 2 (nicht foliert), schloß sich in der Frage nach der Ewigkeit der Welt Heinrich von Gent an.

(19) vgl. G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus* II (...), S 88.

(20) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), foll. 40r-47v. Eine Auswahl aus den Schriften des Heymeric, einschließlich des 13. und 14. Problems des *Problemata-Traktats*, gibt in niederländischer Übersetzung: *Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegendelen*. Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien door M.J.F.M. Hoenen, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 4, Ambo/Baarn 1990. Eine kritische Edition des *Problemata-Traktats* ist in Vorbereitung.

(21) vgl. Anm. 23 u. 24. Die von Heymeric behandelte Frage nach der richtigen Interpretation des Aristoteles steht in ihrer Art nicht allein, sondern wurde bereits in den Aristoteleskommentaren des 13. Jahrhunderts behandelt, so z.B. von Albertus (*De anima*, ed. Col. VII/1, Monasterii Westfalorum 1968, Lib. III tract. 3 cc. 6-11, S. 214b-223b) und in einigen anonymen *De anima*-Kommentaren (*Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, hrsg. von M. Giele u.a., *Philosophes Médiévaux* XI, Louvain-Paris 1971, q. 20, S. 337-339, und q. 14, S. 493-497), wie auch später in den *De anima*-Kommentaren des Radulphus Brito (W. FAUSER, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*. Kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 12, Münster 1974, q. 24, S. 276-292), des Johannes von Jandun (*Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, Venedig 1587, Unveränderter-Nachdruck Frankfurt/Main 1966, Lib. III q. 36, coll. 407-425) und des Benedikt Hessen von Krakau (Krakau, Bibl. Jag., 2013, foll. 172v-174v). Man bedenke auch, daß Averroes, wie auch verschiedene der älteren griechischen und arabischen Kommentatoren, dessen Ansichten von Averroes ausführlich behandelt wurden (vgl. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, hrsg. von F.S. Crawford, *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem* VI/1, Cambridge, Mass. 1953, Lib. 3 text. comm. 36, S. 479-502), von denen aber auch spätestens seit dem Ende des 13. Jahrhunderts einige Werke in einer lateinischen Fassung selbstständig vorlagen, dieser Frage längere Abschnitte gewidmet hatten. Aristoteles selber hingegen hatte, wie bekannt, dieses Problem zwar in *De anima* aufgeworfen (431b17-19), es aber nicht gelöst.

(22) Siehe unten.

(23) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 40r: «Opinio Alberti. (...) Albertistae fatentur esse de sententia Philosophi quod separata a materia sensibili et imaginabili cognoscuntur a nobis per intellectum a fantasmatis liberum et ad seipsum reflexum seu conversum». Siehe auch die nächste Anmerkung.

(24) Heymeric van de Velde, ebenda, fol. 40v: «Opinio beati Thomae. Thomistae vero arbitrantur probare Aristotelem contrarium sensisse, puta quod absque fantasmate impossibile est intellectum humanum quicquam ex solis naturalibus intelligere». und ebenda, Probl. 14, fol. 44v: «(...) respondent defensores sententiae sancti Thomae quod nequaquam in corpore potest (intellectus humanus, *MH*) separata cognoscere seu comprehendere seu intelligere nec etiam directe per species suas proprias intellectu attingere, in hoc contrarie assentientes nobis qui sententiam venerabilis domini Albert Magni saepius praememorati profitemur».

(25) THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottawensis (Ottawa Canada 1953), Pars I q. 84 a. 7, S. 521a-522a.

- (26) JOHANNES VON JANDUN, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima* (...), Lib. III q. 36, col. 413, und HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 42v (primo).
- (27) Zu Dionysius dem Kartäuser, siehe M.A. SCHMIDT, Art. «Dionysius der Kartäuser», *Verfasserlexikon* Bd. 2 (Berlin-New York 1980), Sp. 166-178 (mit Literatur).
- (28) DIONYSIUS DER KARTÄUSER, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, Opera omnia Bd. 19 u. 21 (Tornaci 1902-1903), Lib. I d. 3 q. 1, S. 216a-b; Lib. II d. 3 q. 6, S. 271a, u. Lib. II d. 7 q. 4, S. 412a-b.
- (29) DIONYSIUS DER KARTÄUSER, *Commentaria in librum De coelesti seu angelica hierarchia*, Opera omnia Bd. 15 (Tornaci 1902), a. 91, S. 282a, und ders., *Elementatio philosophica*, Opera omnia Bd. 33 (Tornaci 1907), De anima rationali, Prop. XLV, S. 58b: «Verumtamen S. Thomas in libris suis saepissime fatetur, hominem in hac vita intelligere non posse nisi speculando phantasmata».
- (30) DIONYSIUS DER KARTÄUSER, *Elementatio philosophica* (...), De anima rationali, Prop. XLV: Non est necesse hominem in omni actu intellectivo phantasma aliquod speculari, S. 57a-59b.
- (31) BENEDIKT HESSE VON KRAKAU, *Quaestiones in Aristotelis libros De anima* (Krakau, Bibl. Jag., 2013), fol. 173r: «Sed dubium est quomodo possumus intelligere substantias separatas (...). Dicit sanctus Thomas quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea “quid est”, quia non potest cognoscere eius quiditatem et essentiam; sed bene “quia est” vel “an est”, et hoc a posteriori vel ex effectibus (...)». Für die Datierung der Handschrift, siehe B. BURRICHTER & THOMAS DEWENDER, «Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in den *Quaestiones in libros De anima* des Benedikt Hesse von Krakau», *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. In memoriam Konstanty Michalsky (1879-1947), hrsg. von O. Pluta, Bochumer Studien zur Philosophie 10 (Amsterdam 1988), S. 573-602, hier S. 573 Anm. 2.
- (32) Z. KUKSEWICZ, *Le prolongement des polemiques entre les Albertistes et les Thomistes vu à travers le Commentaire du De anima de Jean de Glogow*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 44 (1962), S. 151-171, hier S. 161-162.
- (33) M. BAUER, «“Secundum modum albertistarum” - Ein albertistischer Kommentar zu *De anima* (Köln 1482) im Vergleich mit dem Text des Albertus», *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer u. A. Zimmermann, Walberberger Studien, Philosophische Reihe Bd. 6 (Mainz 1980), S. 7-46, hier S. 40 Anm. 162.
- (34) G. MEERSEMAN, *Geschichte des Albertismus II* (...), S. 61.
- (35) K. PARK, «Albert's Influence on Late Medieval Psychology», *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, hrsg. von J.A. Weisheipl (Toronto 1980), S. 501-535, hier S. 528-529.
- (36) vgl. G. MEERSEMAN, *Geschichte des Albertismus II* (...), S. 93-4 bzw. 15\*.
- (37) H. KEUSSEN, *Die alte Kölner Universitätsbibliothek*, «Jahrbuch des Kolnischen Geschichtsvereins» 11 (1929), S. 138-190, hier S. 163-189 (Anlage 1). Über die Kölner Artistenbibliothek, siehe auch E. Meuthen, *Die alte Universität* (...), S. 76-77, und J. Stohlmann, «Insignis illic bibliotheca asservatur». Die Kölner Professoren und ihre Bibliothek in der Frühzeit der Universität», *Die Kölner Universität im Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia Bd. 20 (Berlin-New York 1989), S. 433-466.
- (38) H. Keussen, ebenda, S. 156, und J. Stohlmann, ebenda, S. 447.
- (39) H. Keussen, ebenda, S. 159 Anm. 140, und J. Stohlmann, ebenda, S. 442.

- (40) H. Keussen, ebenda, und J. Stohlmann, ebenda.
- (41) H. Keussen, ebenda, S. 159 Anm. 141, und J. Stohlmann, ebenda, S. 442.
- (42) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 40r-v.
- (43) ALBERTUS MAGNUS, *De anima* (...), Lib. III tract. 3 c. 6, S. 215a und c. 11, S. 222a.
- (44) ALBERTUS MAGNUS, *De anima* (...), Lib. I tract. 1 c. 2, S. 4a.
- (45) Siehe oben Anm. 21.
- (46) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 40v: «Dicit (Aristoteles, *MH*) in tractatu De divinatione somniorum quod (contemplatio sincera, *MH*) advenit nobis tempore moderati somni quando sedatis motibus corporis ea quae in nobis divina est particula scintillat et illustrat animam per species universi ordinis, quarum intuitu fiunt prophetiae naturales futurorum et deiformis cognitio praesentium in illo lumine divino ab omni continuo et tempore libero, sive fuerint corporalia sive intellectualia».
- (47) Siehe W. FAUSER, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I* (Monasterii Westfalorum 1982), S.117, n. 53.
- (48) ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, ed. Borgne 9 (Parisiis 1890), Lib. III tract 1 c. 10, S. 192a (septimus gradus).
- (49) ebenda, S. 193a (duodecimus gradus). Der Begriff "species ordinis universi" bei Heymeric (siehe Anm. 46) entspricht wohl dem von ALBERTUS, *Summa de creaturis*, ed. Borgnet 35 (Parisiis 1896), Pars II q. 56 a. 5, S. 486a, benutzten Begriff "forma ordinis universi", wenn er auch dort in Zusammenhang mit der nach dem Tode vom Körper getrennten Seele gebraucht wird: «Sine praeeiudicio melioris sententiae, dicimus, quod anima post mortem intelligit per formam ordinis universi, sicut et intelligentia separata». Vgl. auch ders., *De intellectu et intelligibili*, ed. Borgne 9 (Parisiis 1890), Lib. II c. 11, S. 519a-520a.
- (50) ebenda, S. 192b (septimus gradus): «(...) et hoc est quod dicit Aristoteles, quod aliquando in somniis sunt verae intelligentiae (...)».
- (51) Siehe M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. I (München 1926), S. 219 und L. STURLESE, *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, FZPhTh 28 (1981), S. 133-147, hier S. 136. Zu Peter von Preußen, siehe W. ECKERT, Art. «Petrus de Prussia», *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (Freiburg 1960), Sp. 378. Die Auffassungen Ulrichs werden behandelt in A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique Rhénane. d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Sagesse chrétienne (Paris 1984), S. 99-162. Siehe auch ders., *Ulrich de Staßbourg, lecteur d'Albert le Grand*, FZPhTh 32 (1985), S. 105-136.
- (52) M. GRABMANN, ebenda, S. 160 und ders., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. II (München 1936), S. 391.
- (53) M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben* (...) I, S. 218, und G. MEERSEMAN, *Geschichte des Albertismus II* (...), S. 61, 66 u. 77.
- (54) G. GIERATHS, Art. «Johannes Tauler», *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (Freiburg 1960), Sp. 1089-1091.
- (55) *Die Predigten Taulers*, hrsg. von F. Vetter, Deutsche Texte des Mittelalters 11 (Dublin-Zürich 1968), Pr. 64, S. 346-353, hier S. 347.

(56) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 43r-v.

(57) Die Dietrichsche Intellektlehre wird ausführlich dargestellt in A. DE LIBERA, *Introduction* (...), S. 163-229. Siehe auch B. MOJSISCH, *La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. Essai de comparaison*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), S. 675-693.

(58) Über dieses Werk und dessen Einfluß, siehe A. DE LIBERA, *Introduction* (...), S. 73-98 (mit Literaturangaben auf S. 89). Siehe auch den Beitrag von G. Steer in diesem Band.

(59) B. GEYER, *Die Albert dem Grossen zugeschriebene Summa naturalium (Philosophia pauperum)*, Texte und Untersuchungen, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 35/5 (Münster i. W. 1938), S. 1.

(60) Siehe K. PARK, «Albert's influence (...)», S. 520-521, und O. Pluta, *Die philosophische Psychologie des Peters von Ailly*, Bochumer Studien zur Philosophie 6 (Amsterdam 1987), S. IV (Datierung).

(61) vgl. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Aristote, traductions et études (1948, réimpression anastatique Louvain 1973), S. 302 Anm. 128.

(62) M. GRABMANN, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom NOYE ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrg. 1936 Heft 4 (München 1936), hier S. 85-102 (für die Datierung, siehe ebenda, S. 5).

(63) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 44r-v (ad 3): «(...) intellectus agens est actus formalis intelligibilium separatorum sicut est actus effectivus et removens prohibens fantasmatum, sicut lumen solis est efficiens et abstrahens colores ad esse visibile et tamen est formalis actus lucidorum ab obligatione contrarietatis et materiae liberum».

(64) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 44v (ad 10): «(...) intellectus agens est ars in hoc quod est formale activum intelligibilitatis fantasmatum et intellectus possibilis antequam (intellectus possibilis, *MI*) fit in actu intelligibili omnium fantasmatum, quo facto ipse efficitur forma intellectus possibilis, ita quod ex intellectu possibili fantastica intelligibilitate humano modo formato et intellectu agente divino modo ipsum elevante fit unus habitus divinus sinceræ contemplationis».

(65) Eine ähnliche zweifache Deutung der Tätigkeit des tätigen Intellekts wie bei Heymeric läßt sich in dem um 1442 verfaßten *De anima-Kommentar* des Albertisten Johannes Hulshout van Mechelen † 1475), Heymeric's Nachfolger als *magister regens* der Bursa Laurentiana, aufweisen, Krakau, Bibl. Jag., 2074, fol. 74v: «Licet intellectus agens respectu intelligibilium separatorum non est in actu effectivo ut ars, quemadmodum est respectu fantasmatum; est tamen in actu formali ut lumen». Über Johannes Hulshout van Mechelen, siehe A. PATTIN, *Jan van Hulshout (1405-1475). Vlaams wijsgeer en theoloog van de Universiteit te Keulen*, «Tijdschrift voor Filosofie» 38 (1976), S. 104-128, hier S. 110-119, und E. MEUTHEN, *Die alte Universität* (...), S. 164.

(66) vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* (...), Lib III tract. 2 c. 18, S. 204a: «Agens enim facit formas, et cum facit eas per suas intentiones, tunc est factivum principium formarum sicut ars, et cum dat eis, unde moveant, tunc est faciens, sicut lux facit colores». und ebenda, c. 19, S. 205b: «(...) duo sunt opera agentis, quorum unum est abstrahere formas intelligibiles, quod nihil aliud est nisi facere eas simplices et universales, et secundum est illuminare possibilem intellectum, sicut lumen est habet ad diaphanum (...)».

(67) ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis* (...), Pars II q. 55 a. 2 (ad 1), S. 460a.

(68) vgl. A. PATTIN, *Le Tractatus de homine de Jean de Malines. Contribution à l'histoire de*

*l'Albertisme l'Université de Cologne*, «Tijdschrift voor Filosofie» 39 (1977), S. 434-521, hier S. 490: «Sicut enim lumen est agens formale coloris secundum actum, sic intellectus agens est formale efficiens intelligibile secundum actum». A. Pattin, ebenda, S. 435-437, betrachtet Johannes Hushout van Mechelen als der Verfasser. F.J. LESCOE, *God as First Principle in Ulrich of Strasbourg* (New York 1979), S. 73-82, dagegen hält diesen Traktat für einen genuinen Text des Ulrich von Straßburg.

(69) vgl. Anm.64.

(70) vgl. Anm. 66, 67 und ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, ed. Borgnet 32 (Parisiis 1895), Pars II tract. 4 q. 14 art. 2 p. 1 (ad 1), S. 180a: «(...) duplex est actus intellectus agentis: unus in abstrahendo intelligibilia, et dando eis esse intelligibile secundum speciem intelligentis: alter est illustratio intellectus possibilis ut resplendeant in ipso species intelligibilem».

(71) HUGO RIPELIN VON STRAßBURG, *Compendium theologiae veritatis*, hrsg. in der Borgnet-Edition der Werke des Albertus Magnus Bd. 34 (Parisiis 1895), Lib. II c. 46, S. 71b: «Intellectus igitur agens est, qui abstrahit species ab imagine, sive phantasia, et sua irradiatione facit universales, ac ponit res in intellectu possibili».

(72) B. GEYER, *Die Albert dem Grossen zugeschriebene Summa naturalium (...)*, Lib. V rec. A c. 8, S. 57\*: «Dicitur autem intellectus agens, quod abstrahit speciem et ponit in intellectu possibili».

(73) M. BAUER, «Secundum modum albertistarum (...)», S. 42: «(...) Primus est intellectus agens, qui habet subtrahere intelligibilia et illuminare intellectum possibilem».

(74) ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, ed. Col. XVI/II (Monasterium Westfolorum 1964), Lib. XI tract. 1 c. 9, S. 473a-b: «(...) Quae lux intellectus est substantia ipsius intellectus et habet duplicem actum: unum quidem, quo reflectitur super continuum et tempus, qui est actus eius sicut est actus lucis solis super alienam materiam, sicut diximus de splendore aurorae. Alium autem habet quo luget in intellectis puris et nudis et in seipso, non reflexus ad continuum et tempus, sed potius illustrans intellecta in ipsis primis principiis substantiae et entis».

(75) ebenda, S. 473a: «Et intellectus hominis continue extendendo se a seipso superius, tandem per contemplationem caelorum devenit in contemplationem divinorum et in illis perfecte contemplans stat sicut sol».

(76) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata (...)*, Probl. 14, fol. 46r (ad 1): «(...) Solutum est enim in antecedentibus (= probl. 13, *MH*) quod separata, quantumcumque elevata supra gradum nostri intellectus agentis, illustratione formali nostri intellectus agentis intellectui possibili innotescunt».

(77) A. DE LIBERA, *Introduction (...)*, S. 179-208, und B. MOJSISCH, *La psychologie philosophique (...)*, S. 685-693. Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Dietrichs, siehe B. Mojsisch in: DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Bd. 1 (Hamburg 1977), S. XXXVII-XXXIX, hier S. XXXII u. XXXVI-XXXVII.

(78) DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica*, 1.1.4.(1), *Opera omnia*, Bd. 1 (Hamburg 1977), S. 28: «(...) intellectus per essentiam est exemplar quoddam et similitudo entis in eo, quod ens, et omnia intelligit (...)», und ebenda, 1.2.1.1.5.(1), S. 41: «(...) Est autem hic modus proprius eorum entium, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu, in quorum quolibet proprie et perfecte relucet Dei imago, in quantum quilibet eorum per suam essentiam est Dei imago, ut sic generaliter loquamur». Siehe auch ders., *De intellectu et intelligibili*, II, 1.(1), *Opera omnia*, Bd. I (Hamburg 1977), S. 146: «Est igitur considerandum, quod omnis intellectus in quantum intellectus est similitudo totius entis sive entis in quantum ens, et hoc per essentiam». Nach Dietrich ist der tätige Intellekt ein «intellectus per essentiam», siehe B. MOJSISCH, *La psychologie philosophique (...)*, S. 687.

(79) DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica* (...), 1.1.4.(4), S. 29 und ders., *De intellectu et intelligibili* (...), II, 1.(1), S. 146.

(80) DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica* (...), 1.1.5.(1), S. 30: «(...) intellectus, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se intelligit, et eadem simplici intellectione. Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam et eodem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia». und ders., *De intellectu et intelligibili* (...), II, 40.(3), S. 177: «(...) verum est, quod intellectus agens et omnis intellectus, qui est intellectus in actu per essentiam, nihil intelligit extra se, quia non intelligit nisi essentiam suam et suum principium sive causam suam, quae est intima sibi, et quidquid aliud intelligit, non intelligit nisi per essentiam suam secundum modum proprium suae essentiae, vel etiam intelligit illud in suo principio secundum modum ipsius principii».

(81) Über die Differenzen zwischen der Intellektlehre des Thomas und der des Dietrich, siehe E. KREBS, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 5/5-6 (Münster 1906), S. 100-126, und K. Flasch in: DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Bd. I, S. XVI-XIX (Einleitung).

(82) DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica* (...), 1.1.2.2.(1).(2), S. 24: «Contemnenda est autem aliquorum rudis expositio, qua exponunt iam dicti philosophi verbum et Augustini, qui dicit Super Genesim L. XII c. 29, quod omne agens praestantius est patiente. Verum est, inquit, inquantum agit, sed non simpliciter est nobilior seu praestantius (vgl. nach Anm. 2 vom Herausgeber: THOMAS VON AQUIN, *De anima*, a. 5 ad 10, *Mf*). Sed ista expositio omnino est contra intentionem iam dictorum auctorum. Arguunt enim ipsius causae agere ex nobilitate causae et principii actionis in ipsa, non autem imponunt causis nobilitatem ex ipsa actione».

(83) THOMAS VON AQUIN, *De potentia, Quaestiones disputatae* II, hrsg. von P. Bazzi u.a. (Taurini-Romae 1953), a. 5 c., S. 298b: «Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu». und ebenda, S. 299b (ad tertium): «(...) intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium, secundum esse quod habent in phantasmatibus. Et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum; tamen alia et alia ratione (...)».

(84) ebenda, S. 299b (ad sextum): «(...) licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum ad hoc quod intelligere possumus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines. Nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinatae accipi possint ad cognoscendum; sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum».

(85) THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* (...), Pars I q. 88 a. 1 c., S. 546b: «Uterque ergo intellectus (intellectus agens u. intellectus possibilis, *Mf*) se extendit secundum statum praesentis vitae ad materialia sola, quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas».

(86) vgl. K. Flasch in: DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Bd. I, (...), S. XVIII (Einleitung) und B. MOJSISCH, *Dietrich von Freiberg. Seine Philosophie im Grundriß*, «Theologische Literaturzeitung» 113 (1988), Sp. 871-877, hier Sp. 874.

(87) DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica* (...), 1.1.2.3.(2), S. 25: «Est etiam haec sententia, videlicet quod intellectus agens intelligit (scil. die Deutung des tätigen Intellekts, die Dietrich dem Thomas entgegenhält, *Mf*), omnium peripateticorum et omnium secundum eos philosophantium

usque ad moderni temporis homines (...)» und ebenda, 3.1 (7), S. 69: «Omnium enim probatorum philosophorum usque ad haec tempora positio fuit, quod intellectus agens non solum intelligit, sed quod est intellectus per essentiam semper in actu, quod patet discurrendo per singulos, quorum dicta pervenerunt ad nos».

(<sup>88</sup>) M. GRABMANN, *Mittelalterliche Deutung* (...), S. 100: «Item non est intellectus per essentiam formali et essentiali predicatione, sed dicitur et est intellectus ab effectu, quia facit potentia intelligibilia actu intelligibilia».

(<sup>89</sup>) ebenda, S. 98-99: «Quod secundo dicunt, quod est intellectus per essentiam et omnia per essentiam et semper intelligit, non valet. Ratio, quia tota ratio, quare anima unitur corpori, est perfectio anime vel conjuncti, non corporis. Sed si anima potest se et alia intelligere per essentiam sine fantasmate, pro nihilo unitur corpori, quia in cognoscendo non sunt sibi necessarij sensus corporis. Sed hoc est falsum. Ergo et hoc, quod semper per se intelligat et sine fantasmate».

(<sup>90</sup>) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 42v: «Tertio. Intellectus dumtaxat illa intelligit, ad quae intellectus possibilis est in potentia et intellectus agens in actu, ut dicitur tertio De anima. Sed talia sunt solum ea, quae concipiuntur cum fantasmatis, ergo etc. Minor patet ex superius allegatis (fol. 40v, *MH*), ubi dictum est quod sicut se habet lumen corporale ad colores, ita intellectus agens se habet ad fantasmata. Et confirmatur ex hoc quod nihil agit in suum aequale vel superius, sed tantum in ea, quae sunt sibi subiecta. Sed nihil subicitur immediate intellectui nisi fantasia cum suis simulacris. Ergo nihil intelligit intellectus in effectu sine fantasmatis». Heymeric antwortet auf dieses Argument mit der obengenannten Zweiteilung der Akten des tätigen Intellekts, siehe Anm. 63.

(<sup>91</sup>) AUGUSTIN, *De trinitate Libri XV*, cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Corpus Christianorum Series Latina 50, Opera Pars XVI/I (Turnholti 1968) Lib. XII, III 3, S. 357-358. Vgl. auch die Verweise in A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen*, II. Teil, Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 4/6 (Münster 1906), S. 447 Anm. 1.

(<sup>92</sup>) A. SCHNEIDER, *Die Psychologie* (...), S. 448-455.

(<sup>93</sup>) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, ed. Borgn. 33 (Parisiis 1895), Pars II tract. 15 q. 93 m. 3, S. 204a: «Dicendum ergo est, quod portio superior dicitur propter officium illa pars mentis superior, quae extenditur ad contemplandum Deum, et rationes justitiae divinae, quibus homo regitur secundum totum ordinem vitae suae ad formam justitiae divinae». und ders., *Commentarii in II Sententiarum*, ed. Borgn. 27 (Parisiis 1894), d. 24 F a. 11, S. 409b: «(...) habitus enim superioris (portionis, *MH*) est regula divinae justitiae, quae attenditur in operabilibus penes licitum ex praecepto Dei, vel non licitum, vel expediens ad morum vel fidei aedificationem, vel non expediens, vel secundum quod facit sinceram conscientiam vel non: quia tales rationes sunt divinae».

(<sup>94</sup>) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae* (...), Pars II tract. 15 q. 93 m. 4, S. 205a: «Dicendum quod Augustinus bene determinat portionem rationis inferiorem quando dicit, quod deflectitur ad inferiora gubernanda. Non enim potest gubernari inferius nisi ex propriis rationibus inferiorum. Nihil enim gubernabile nisi ex propriis rationibus gubernetur». und ders., *Commentarii in II Sententiarum* (...), d. 24 F a. 11, S. 409b: «Habitus autem inferioris attenditur penes turpe vel pulchrum, sive honestum civibus vel non honestum, appropinquans medio virtutis vel non appropinquans: quia tales rationes humanae sunt (...)».

(<sup>95</sup>) ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Col. XXXVII/1 (Monasterii Westfalorum 1972), c. 7, 337a-b (= divisio textus): «Prima (pars, *MH*) dividitur in duas secundum titulum capitulum, qui talis est: *De sapientia, mente et de ratione, veritate et fide*, ubi ponuntur duae partes intellectivae potentiae, scilicet mens, quae est superior pars, quae etiam dicitur intellectus, qui est principiorum, secundum quod mens dicitur a metiendo, eo quod principia sunt mensura quodammodo principiatorum, secundum quod notificant ipsa, et ratio, quae est inferior et collativa,

deducens principia in principiata». und ders., *Super Dionysii Epistulas*, ed. Col. XXXVII/2 (Monasterii Westfalorum 1978), Ep. 9, S. 537a: «(...) in anima non secundum idem est divisibile et indivisibile, sed secundum superiorem ipsius partem, qui est intellectus, accipiens simplices quidditates rerum, est indivisibilitas, quia stat in uno; sed quantum ad inferiorem partem, quae est ratio, quae discurrit per signa probabilia et communia et contingentia colligenda ea, ut per ea inquirat veritatem, est divisibilitas». und ebenda, S. 539a: «Aliter potest dici, quod in anima sunt duae partes, quaedam quae accipit ipsa simplicia secundum se, ut intellectus simplex, quaedam vero quae accipit a phantasmatis (...).

(96) B. GEYER, *Die Albert dem Grossen zugeschriebene Summa naturalium* (...), Lib. V rec. A c. 8, S. 58\*-59\*: «Iste (intellectus, MH) autem qui cognoscit sub ratione boni, dividitur, quia bonum aut est universale aut particulare. Si universale, vocatur synderesis (...). Alia pars quae non semper stat in universali, habet duas partes, unam quae contemplatur aeterna et appropriato nomine dicitur intelligentia, alia quae considerat et superiora et inferiora, et haec proprie dicitur ratio».

(97) HUGO RIPELIN VON STRAßBURG, *Compendium theologiae veritatis* (...), Lib. II, c. 48, S. 72b: «Ratio autem prout se habet ad bonum particulare, dividitur in partem superiorem, et inferiorem. Superior pars divinis ac aeternis intendit, inferior autem de transitoriis iudicat, et ea disponit. Item, superior pars accipit rationes per leges divinas: ut, hoc est faciendum, quia Deus praecipit. Pars autem inferior accipit rationes per leges humanas: ut, hoc est faciendum, quia honestum est, vel quia expedit reipublicae».

(98) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 41v: «Octavo. Naturaliter nobis inest a creatione duplex portio intellectus seu rationis, scilicet superior, quae intendit aeternis et inhaeret Deo, ut dicit Augustinus, et inferior, quae intendit temporalibus per inhaesionem fantasmatum. Ergo per naturam sumus apti ad contemplationem liberam a fantasmatis, alioquin frustra daretur nobis illa mentalis et suprema portio intellectus. Haec enim est particula divina secundum quam inest sapientia intelligibilium separatorum, ut innuit Philosophus primo *Metaphysicae* (983a7), sexto et decimo *Ethicorum* (1141a18-20; 1177a20-21)». und ebenda, fol. 43r-v: «Solutio quaestionis. Licet homo secundum partem suae intellectualitatis quae est animal rationale nihil sine fantasmate intelligat, tamen secundum portionem suae intelligentiae quae est animal divinum et intellectuale etiam seipsum et puras rerum quidditates intelligit in hac vita. (...) patet, quia particula divina hominis secundum quam adveniunt ei scientiae et virtutes possessionis divinae, puta sapientia intelligibilium separatorum et felicitas contemplativa divinatorum cum virtutibus ei intimis, est per gradum suae creationis evolans in excessu rationis et sensus tanquam deiformis imago trinitatis (...). und ebenda, fol. 43v (ad 1): «(...) intellectus hominis habet duplex esse intellectuale, scilicet superius, quo immediate coniungitur Deo creatori suo, et inferius, quo contingit esse corporeum. (...) A primo, scilicet superiori esse, fluit superior portio rationis, quae dicitur "mens". A secundo fluit inferior portio, quae tenet commune nomen et dicitur "ratio"».

(99) ULRICH VON STRAßBURG, *De summo bono*, Liber I, hrsg. von B. Mojsisch, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I/1 (Hamburg 1989), *Tract.* 1 c. 8, S. 24-25: «(...) Ex primo ergo horum habet intellectum, qui est pura lux, imago et similitudo primae lucis. Ex distantia autem ab hac luce et convenientia ad materiam, haec lux obumbratur et vocatur ratio, quae ex hoc, quod est lux intellectualis, cognoscit species universales abstractas, ex hoc vero, quod est in distantia a prima causa et causata in ordine ad materiam corporalem, cognoscit cum continuo et tempore, et ideo proprie habet cognoscere species a singularibus abstractas et non Deum, a quo distat. Intellectum autem, qui est imago et similitudo primae lucis, non habet homo ut totum sui essentiam sicut angeli, sed tantum habet eum ut participatum et possessum et habitum, et hoc a quibusdam vocatur mens, quae est superior pars animae, ab aliis autem vocatur intelligentia, et cum omnis cognitio sit per simile, patet, quod per hanc naturam anima cognoscit Deum et substantias intellectuales, praecipue quando haec intelligentia formaliter coniuncta fuerit intellectui possibili. Tamen quia quandoque inproprie utrumque horum vocatur ratio, ideo quidam dicunt, quod haec differunt secundum superius et inferius, et dicunt, quod ratio inferior intendit humanis, ratio autem superior aeternis, et ibi dicunt esse Dei imaginem».

(100) HEYMERIC VAN DE VELDE, *Problemata* (...), Probl. 13, fol. 44r (ad 2): «Sed intellectus adeptus tenens solium et cacumen sui intellectualis perfectionis non amplius promovetur aut impeditur per fantasiam».

(101) Für Alexander von Aphrodisias, siehe *De intellectu et intellecto*, in: G. THÉRY, *Autour du decret de 1210*. II. - Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique, Bibliothèque Thomiste VII (Le Saulchoir Kain 1926), S. 74-82, hier S. 78-79; für Al-Kindi, siehe *Liber Alkindi de intellectu*, in: A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Al-Kindi*, Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 2/5 (Münster 1897), S. 1-11, hier S. 5; für Al-Farabi, siehe *De intellectu et intellecto*, in: E. GILSON, *Les sources Gréco-Arabes de l'Augustinisme avicennisant*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 4 (1929), S. 115-126, hier S. 120-122; für Avicenna, siehe *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* IV-V, Édition critique de la traduction Latine médiévale par S. van Riet, *Avicenna Latinus* (Louvain-Leiden 1968), Pars V, c. 6, S. 150; für Averroes, siehe *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (...), Lib. 3 text. comm. 5 u. 34, S. 411 u. 481-485.

(102) AVERROES, *Commentarium magnum* (...), Lib. 3 text. comm. 36, S. 499-500.

(103) ebenda, S. 500-501: «Et cum ita sit, necesse est ut homo intelligat per intellectum sibi proprium omnia entia, et ut agat actionem sibi propriam in omnibus entibus, sicut intelligit per intellectum qui est in habitu, quando fuerit continuatus cum formis ymaginabilibus, omnia entia intellectione propria. Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo (...). Et secundum hunc modum verificabitur opinio Alexandri in hoc quod dicit quod intelligere res abstractas fiet per continuationem istius intellectus nobiscum (...)». Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* (...), Pars I q. 88 a. 1 c., S. 545b-546a, und ALBERTUS MAGNUS, *De anima* (...), Lib. III tract. 3 c. 11, S. 221b-222a.

(104) THOMAS VON AQUINO, *Summa theologiae* (...), Pars I q. 88 a. 1, S. 546a-b. Diese Kritik findet sich beim Kölner Thomisten Hendrik van Gorkum wieder, siehe *Quaestiones in S. Thomam* (Esslingen 1473, Unveränderter Nachdruck: Frankfurt 1967), Pars I q. 32 col. 2 (nicht foliert): «(...) pro statu praesentis vitae quamdiu anima est corpori coniuncta connaturale est sibi habere quidditatem rei materialis pro obiecto, contra averroistas putantes quod anima coniuncta sic possit in tantum perficere quod elevaretur ad talium substantiarum (separatarum, *MH*) cognitionem secundum earum quidditatem». Über Heinrich von Gorkum, siehe A.G. WEILER, *Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters*, Hilversum usw. 1962 (Academisch proefschrift Nijmegen 1962).

(105) ALBERTUS MAGNUS, *De anima* (...), Lib. III tract. 3 c. 11, S. 221b. Für das Verhältnis von Albertus zu Averroes, vgl. B. MOJSISCH, *Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen*, FZPhTh 32 (1985), S. 27-44, hier S. 30 (mit Literatur).

(106) ALBERTUS MAGNUS, *De anima* (...), Lib. III tract. 3 c. 11, S. 222b.

(107) ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili* (...), Lib. II c. 9, S. 517a-b: «(...) et iste intellectus adeptus (est stramentum, *MH*) ad intellectum assimilativum, qui per gradus applicationis luminis inferioris ad lumen superius ascendit usque ad lumen intellectus divini, et in illo stat sicut in fine: et ideo cum omnes homines natura scire desiderant, finis desiderii est stare in intellectu divino: quia ultra illum non ascendit aliquis nec ascendere potest».

(108) ULRICH VON STRABURG, *De summo bono* (...), Lib. I Tract. I c. 7, S. 18-19: «(...) et ex intellectu adepto fit "intellectus sanctus", id est "mundus", ab omni materialitate et conditione impuritate; et ex intellectu sancto fit "intellectus assimilativus" (...) et ex intellectu assimilativo fit "intellectus divinus" (...)».

(109) HUGO RPELIN VON STRABURG, *Compendium theologiae veritatis* (...), Lib. II c. 44, S. 70a:

---

«Intellectus vero cum recipit perfecte lumen secundum formalem conjunctionem, tunc vocatur *“intellectus adeptus”*. und ebenda, c. 45, S. 70b: «Cognoscitur igitur Deus naturali cognitione, quia intellectus possibilis ita formatus lumine intellectus agentis, quod est similitudo primae lucis, in hac similitudo cognoscit lumen quod est Deus».

<sup>(110)</sup> Siehe DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica* (...), 4.3.2.(5), S. 114; ders., *De dotibus corporum gloriosorum*, Opera omnia, Bd. II (Hamburg 1980), 24.(1), S. 286 und ders., *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, Opera omnia, Bd. II, 4.(2), S. 305.