

Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella.

Von P. Parthenius Minges in München.

Bekanntlich werden die Scholastiker der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, speziell die Angehörigen der Franziskanerschule, namentlich hinsichtlich ihrer Erkenntnislehre mitunter als reine Platoniker oder Augustinianer hingestellt. Dies gilt auch von dem Franziskaner Johannes von Rupella († 1245). Mit dessen Erkenntnislehre beschäftigte sich eingehend Herr Professor G. M. Manser O. P. in Freiburg (Schweiz). Derselbe veröffentlichte im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“, 26. Jahrgang 1912 S. 290–324, einen Artikel: „Johann von Rupella, † 1245. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik, mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre“. In demselben schreibt er am Ende (S. 324): „Rupellas Weltanschauung ist in manchen Punkten noch unabgeklärt. Aber auch das wenige, was hier vorliegt, berechtigt zum Schlusse, dass er in den wesentlichsten Fragen mit den übrigen Vertretern der platonisch-augustinischen Richtung des 13. Jahrhunderts übereinstimmt“. Unser Scholastiker soll nicht einmal Aristoteles selbst eingesehen haben (S. 299): „Offenbar kannte Rupella die aristotelischen Werke nur aus anderen Autoren“. Diese Behauptung ist weniger wahrscheinlich, zumal schon Wilhelm von Auxerre († 1230 oder doch bald nachher) und Philipp von Greve († 1236) abgesehen von den logischen Schriften des Stagiriten mehrere andere desselben zitieren¹⁾. Zur Begründung fügt Herr Professor Manser (Anm. 1) hinzu: „Wie wenig Rupella die aristotelischen Werke selbst kannte, beweist, dass er die berühmte Stelle aus Kap. III, Buch II De Generatione animalium [nämlich: solus intellectus ab extrinseco provenit] mit den Worten anführt „in libro de animalibus“. Dies tut unser Scholastiker wirklich; er musste eben zu seiner Zeit noch auf solche Weise zitieren. Es ist doch gewiss, dass damals der Titel: De Generatione animalium noch gar nicht bekannt war. Die Araber hatten die 10 Bücher De Historia animalium, die 4 De Partibus animalium und die 5 De Generatione animalium zu einem Ganzen von

¹⁾ Vgl. unsern Aufsatz: „Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Greve († 1236)“ im Philosoph. Jahrb. 1914, S. 21 ff.

19 Büchern zusammengefasst; Michael Scotus hat dann dasselbe ins Lateinische übertragen mit der Bezeichnung: Liber (auch Libri) animalium oder auch Liber de animalibus. Unter diesem Namen wird es schon von Philipp von Greve vorgeführt¹⁾. Dieser Titel findet sich nicht bloss bei Alexander von Hales und Bonaventura, sondern auch noch im Sentenzenkommentar des hl. Thomas, in dem des Albert, wie auch in dessen Summa theologica und Summa de creaturis, allenthalben auch bei Roger Bacon; die Beweise hierfür wären leicht zu erbringen.

Wenden wir uns jedoch zum Hauptinhalte des Artikels Mansers, nämlich zu seiner Darstellung der Erkenntnislehre Rupellas. Dieselbe hat unzweifelhaft manche Vorzüge, dürfte aber in einigen Punkten den Anschauungen unsers Franziskaners vielleicht nicht ganz entsprechen. — Die folgende Abhandlung stützt sich auf die auch von Manser benutzte Ausgabe der Summa de anima Rupellas von Domenichelli; eine bessere existiert leider noch nicht.

Mit voller Zustimmung billigen wir, was Manser über den Ursprung der intellektuellen Erkenntnis der Sinneswelt sagt, dass nämlich Rupella diese gesamte Erkenntnis auf der Abstraktion aus dem Phantasma aufbaut, oder dass bei ihm die Abstraktion die Grundlage der intellektuellen Erkenntnis bildet, und dass in diesem Punkt unser Franziskaner Aristoteliker ist, sich in schroffen Gegensatz zu den ältern Platonikern stellt; diese teilten nämlich, Plato und Plotin folgend, auch bei der Erkenntnis der Körperwesen den Sinnesbildern nur eine veranlassende Ursächlichkeit zu, damit dann die Seele selbst, von den Sinnesbildern gleichsam gemahnt, die diesen Bildern entsprechenden Geistesformen aus sich selbst entwickle (S. 316, 312 ff.) — Wir heben auch hervor, dass Manser die seinen Erörterungen zu Grunde liegenden Texte Rupellas dem Leser auch nach dem lateinischen Text vorlegt und genau zitiert. Nur möchten wir uns erlauben zu bemerken, dass derselbe die angeführten Stellen, die ja teilweise nicht genügend klar sind, vielleicht irrtümlich aufgefasst, und einige andere vielleicht unzulänglich gewürdigt hat. Doch zuerst müssen wir unser Augenmerk darauf richten, wie die anderweitige Erkenntnislehre Rupellas dargestellt wurde.

Nach der Darlegung, wie nach Rupella die intellektuelle Erkenntnis der Sinneswelt vor sich geht, wird (S. 317) fortgefahren: „Dagegen ist es nicht weniger zweifelhaft, dass Rupella im Gegensatze zur thomistischen Richtung des 13. Jahrhunderts für den Ursprung der höheren Erkenntnis, welche die Geisteswelt — Gott mit den höchsten transzendentalen Ideen und Prinzipien, die Engel und Seele mit allem, was in derselben sich findet — zum Gegenstand hat, die Abstraktion ex phantasmate des entschiedensten und auf der ganzen Linie ablehnt“. Noch ausführlicher

¹⁾ Vgl. unsern Artikel S. 28.

S. 315: „All das über die Erkenntnistätigkeit Gesagte zusammenfassend, ergeben sich folgende Resultate: Gott, seine Wesenheit und Dreiheit der Personen, sowie die höchsten Ideen und Prinzipien, welche nur geglaubt werden, werden vom Intellectus agens, der höchsten menschlichen Erkenntnisfähigkeit, erkannt, aber nur durch eine höhere göttliche Erleuchtung. Zur Erkenntnis der Engel genügt eine Erleuchtung des Engels im menschlichen Verstande, der zweithöchsten Erkenntnisfähigkeit. Erleuchtet vom höheren Intellectus agens vermag derselbe Menschenverstand die eigene Seele und alles, was in derselben ist, zu erkennen. So vollzieht sich die höhere geistige Erkenntnis“. Auf diese unmittelbare göttliche Erleuchtung ist also auch alle Erkenntnis der höchsten wissenschaftlichen Ideen, Begriffe und Prinzipien zurückzuführen, speziell die des Kontradiktionsprinzipes, wie S. 311 eigens bemerkt wird. — „Aber worin besteht denn eigentlich diese göttliche Illuminatio? Ist sie wirklich ein aktuelles göttliches Leuchten über dem Geiste des Menschen, worin der menschliche Geist seine ersten höchsten Ideen erhält, sein eigenes höchstes aktuelles Erkennen empfängt, wie Plotin es sich vorgestellt?“ (S. 321). Diese Frage wird bejaht. Denn es heisst (S. 323 f.): „Diese weiteren Ausführungen Rupellas über seine göttliche Illuminatio sind wertvoll. Sie zeigen uns, dass es sich um eine Erleuchtung auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis handelt:!) »Loquimur autem hic de illuminatione naturae, non gratiae vel gloriae.« Sie zeigen uns weiter, dass darunter nicht etwa die praemotio divina gemeint sein kann, deren Notwendigkeit ja für Engel und Menschen, für höhere und niedrigere Erkenntnis ohne Unterschied vindiziert werden müsste, während unsere in Frage stehende Illuminatio nach Rochelle nur den höchsten Teil der Erkenntnis angeht und bei Engel und Menschen verschieden ist. Auch die blosse Menschenvernunft, insofern sie ihrem geistigen Sein nach ein besonderes Abbild Gottes und daher ein partizipiertes lumen divinum ist, konnte er mit seiner Erleuchtung nicht im Auge haben . . . Mit einem Worte, es handelt sich hier um ein von Gott unmittelbar aktuell in der Intelligentia des Menschen empfangenes Licht, das der erleuchtete Menscheng Geist erkennt und in welchem er die höheren Erkenntnisse erhält²⁾. Nur diese Erklärung der göttlichen Illuminatio deckt sich mit den Quellen. Sie bringt auch einzig Harmonie und Zusammenhang in seine gesamte Erkenntnislehre hinein“ (S. 324).

Es ist gerade der letzte Satz, den wir bestreiten möchten, nämlich dass nur die Erklärung Mansers sich mit den Quellen deckt, und dass nur sie einzig und allein Harmonie und Zusammenhang in die gesamte Erkenntnislehre Rupellas hineinbringt. Wir möchten nämlich schon jetzt

1) Von Manser in Sperrdruck gesetzt.

2) Schon bei Manser in Sperrdruck.

bemerken, dass es unmöglich zu sein scheint, in das System Rupellas überhaupt Harmonie und Zusammenhang hineinzubringen, und dass deshalb das Bestreben, dasselbe wenigstens bezüglich des höhern intellektuellen Erkennens auf die Ideen Platos, Plotins und Augustins zurückzuführen, kaum jemals gelingen wird. Auch könnten manche Worte Mansers, speziell die von uns zitierten, oder auch der Satz (S. 320): „Alles Wissen empfängt er (der *Intellectus agens*) durch die berühmte göttliche Erleuchtung“, von manchem Leser oder Berichterstatter, der nicht, wie es ja oft vorkommt, das Ganze durchgearbeitet, sondern nur die Schlusseiten, das Ergebnis, angeschaut hat, irrig aufgefasst werden; dies um so leichter, als wirklich manche Sätze Mansers missverständlich sind. Der Referent der *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 6, Kain, Belgique, 1912, p. 411, 768, stellt auf Grund der Studie Mansers Rupella tatsächlich als Anhänger der Augustinianischen Schule oder als „nettement Augustinien“, als Platoniker hin. Wie er sagt, unterscheiden die Platoniker im Menschen zwei intellektuelle Erkenntnisse, die eine nach dem obern, die andere nach dem untern Seelenvermögen (*secundum superiorem portionem, secundum inferiorem portionem animae*); nur die letztere hat als Objekt die materiellen Dinge, und geht auf dem Wege der Abstraktion vor; die erstere hingegen beschäftigt sich mit den geistigen Wesen und ist hervorgebracht nicht durch Abstraktion, sondern durch göttliche Erleuchtung der Vernunft. (*Seule cette dernière ayant pour objet les êtres matériels procède par abstraction, la première qui s'exerce sur les êtres spirituels est produite, non par abstraction, mais par une illumination divine agissant sur la raison.*) Der Berichterstatter liest also aus Manser heraus, dass auch zur Selbsterkenntnis die Seele eigentlicher Erleuchtung von Seiten Gottes bedarf. Deshalb wollen wir gerade dieser göttlichen Erleuchtung unsere spezielle Aufmerksamkeit schenken und untersuchen, ob bei der intellektuellen Erkenntnis der Dinge nach Rupella dieselbe wirklich immer notwendig ist, dann auch, was er überhaupt unter diesem Licht oder dieser Erleuchtung betreffs der menschlichen Erkenntnis versteht. Ueber die Erkenntnis der Sinneswelt wollen wir nicht mehr handeln, weil dies von Manser bereits genügend geschehen ist.

1: An erster Stelle dürfte es vielleicht nicht ganz richtig sein, dass es sich bei unserm Franziskaner nur um rein natürliche Erkenntnis handelt. Der zitierte Satz: „*Loquimur autem de illuminatione naturae, non gratiae vel gloriae*“, ist unzweifelhaft echt (S. 108). Wir können sogar hinzufügen, dass er auch in allen Handschriften — es sind allerdings nur wenige — die wir diesbezüglich verglichen haben, steht. Aber trotzdem dürfte auch irgendwelche übernatürliche Erkenntnis gemeint sein. Zunächst dürfte wohl zu beachten sein, dass bei den Scholastikern vielfach Natur und Gnade in anderm Sinne aufgefasst werden als dies heutzutage in der Theologie der Fall ist. Gnade im strengsten Sinne bedeutet

die heiligmachende Gnade oder die übernatürliche eingegossene Tugend der Liebe. Dementsprechend bezeichnet Natur strenge nur einen Zustand, in dem diese Gnade oder Liebe fehlt; damit können aber noch ganz gut andere übernatürliche Gnaden, aktuelle Gnaden, Charismen, selbst die übernatürlich eingegossenen, aber von der heiligmachenden Gnade oder übernatürlich eingegossenen Tugend der Liebe nicht mehr formierten Habitus des Glaubens und der Hoffnung bestehen. In diesem Sinne ist mitunter noch bei Duns Skotus der Ausdruck Natur, blosse Natur usw. zu verstehen¹⁾. Aus der Summa de anima Rupellas lässt sich nicht feststellen, was er unter Natur und Gnade begreift. — Dass Rupella nicht ausschliesslich an eine natürliche Erkenntnis denkt, dürfte sicher sein. Er spricht von der Weise, wie wir Gottes Wesenheit, die Trinität der Personen, die Engel, ihre Wesenheit, Kräfte, Wirkungen und Hierarchien erkennen²⁾. Dass er aber eine rein natürliche Erkenntnisart all dieser überirdischen Objekte zulässt, darf nicht ohne weiteres angenommen werden, müsste vielmehr eigens bewiesen werden. Ein solcher Beweis lässt sich aber aus seiner psychologischen Summe nicht führen. In seiner „Summa de articulis fidei“, welche eine kurze Erklärung der Glaubenssymbole enthält, zum grössten Teile wörtlich mit den entsprechenden Abschnitten bei Alexander von Hales übereinstimmt³⁾, deutet er in keiner Weise an, dass die Trinität natürlich erkennbar sei, viel eher das Gegenteil. Zudem erklärt er gerade an unsrer Stelle (S. 292) ausdrücklich: „Ergo respectu huius veritatis summae et respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum omnino (alibi: animae), dicitur Deus intellectus agens, et huius illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina“. Ferner dass die Seele zum Erkennen der Wesenheit des Engels der englischen Revelation oder Instruktion bedarf. Dazu kommt, dass unser Doktor gerade in dem auch von Manser angeführten Paragraphen III, wo er sagt: „Loquimur autem hic de illuminatione naturae, non gratiae vel gloriae“, am Ende (S. 109) eine Erörterung über das Erkennen der Bösen anschliesst: Die bösen Menschen empfangen nicht das Licht der Erkenntnis, da sie sich nicht zu Gott hinwenden, vielmehr sich von ihm abwenden; ohne Hinwendung der Seele zu Gott gibt es aber keine Erkenntnis. Dieses Hinwenden oder Hinzutreten zum ersten Lichte ist nämlich ein doppeltes: ein natürliches, das der Natur angeboren ist, und ein freiwilliges, das von der Gnade abhängt. Der böse Mensch geht zwar wegen seines bösen Willens vom ersten Lichte weg, aber auf Grund seiner natürlichen Güte, tritt er zu ihm hin. Denn Gott will uns seine Güte wegen unsrer Bosheit

¹⁾ Vgl. unsre Abhandlung: Die Gnadenlehre des Duns Skotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, Münster 1906, S. 4—10.

²⁾ S. 292, auch bei Manser S. 310, 315.

³⁾ Vgl. unsern Aufsatz: De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella, im Archivum Franciscanum Historicum 1913, p. 614 sqq.

nicht entziehen¹⁾. Hier kann doch von rein natürlichem Erkennen nicht mehr die Rede sein, zumal ausdrücklich der Gnade gedacht wird. — Rupella spricht also sicherlich auch von einer übernatürlichen Erkenntnis und Erleuchtung. Dadurch wird aber die ganze Darlegung Mansers erschüttert, mehr oder minder zweifelhaft, ungewiss. — Dass für solche übernatürliche Erkenntnis irgend eine göttliche Erleuchtung auch nach Rupella notwendig ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden.

2. Betrachten wir jetzt, wie die Seele sich selbst, ihre Potenzen, Habitus, die ihr einwohnenden Wissenschaften, Tugenden, Affekte erkennt. Hier können wir mit Manser²⁾ übereinstimmen, dass nach manchen Stellen unsers Scholastikers die Seele sich selbst und alles was in ihr ist ohne jede Abstraktion durch blosse Selbstreflexion erkennt; die Seele und das Ihrige ist eben aus sich selbst schon immateriell, braucht behufs geistiger Erkenntnis nicht erst immateriell gemacht zu werden. Ebenso, dass dazu keine eigentliche göttliche Erleuchtung nötig ist; aus dem eigenen ihr angeborenen Lichte erkennt sie vielmehr, dass sie ist, fühlt, erkennt usw. (S. 292). Wir wollen auch die weiteren Worte Mansers nicht anfechten: „Sondern der blosse Verstand — intellectus, — vermag all das unter dem beleuchtenden Einflusse des höhern Intellectus agens durch Selbstreflexion »per conversionem ad se« zu erfassen“. In unserer Summa de anima (S. 294) lesen wir wirklich derartiges.

Wir wollen aber auch noch hinweisen auf den ganzen ersten Paragraphen (S. 104f.), in welchem dargelegt wird, dass und wie die Seele ihre eigene Existenz erkennt. Dasselbst heisst es nämlich in freier Wiedergabe: Wir sehen gewisse Körper, die keine Nahrung zu sich nehmen, nicht wachsen, sich nicht vermehren, nämlich die Steine. Wir sehen dann andere, nämlich die Pflanzen, die all das tun. Wir sehen aber auch die Tiere, die ausserdem noch empfinden und sich willkürlich bewegen. Daraus ergibt sich, dass in Pflanzen und Tieren, abgesehen von der Körperlichkeit noch ein anderes Prinzip ist, auf Grund dessen ihnen die genannten Tätigkeiten zukommen; die Körperlichkeit allein genügt nicht; denn sonst müssten auch die Steine Nahrung zu sich nehmen usw. Ferner beobachten

¹⁾ Dubitari etiam potest de hominibus malis ab initio sui arbitrii, quia constans est, quod isti non accedunt ad finem Deum, sed recedunt. Non ergo suscipiunt lumen cognitionis, sed per accessum animae ad Deum fit cognitio, ad quem cum isti non accedant, sed potius recedant, non recipiunt lumen cognitionis. Ad quod intelligendum est, quod est accessus ad lumen primum naturalis, qui insitus est perfectioni naturae, et est accessus voluntarius, qui dependet a profectu gratiae. Malus ergo, etsi recedat malitia voluntatis, tamen accedit profectu bonitatis naturalis. Profectus enim naturae est bonus, quamvis profectus voluntatis sit malus. Non vult enim Deus deserere suam bonitatem propter nostram iniquitatem.

²⁾ S. 319, 312, bei Rupella S. 284 § XXXV u. S. 292.

wir gewisse Tätigkeiten, in welchen Pflanzen und Tiere übereinkommen, dann solche, welche Tieren und Menschen gemeinsam sind; endlich solche, die nur dem Menschen zukommen wie Schliessen, Einsehen, Unterscheiden zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böses, Erfinden von Künsten, Raten, Freiwählen. Daraus folgern wir, dass den Pflanzen ein ihnen eigenes Tätigkeitsprinzip zukommt; dieses aber nennen wir Seele; ebenso betreffs der Tiere und der Menschen. Letztere zeigen ein dreifaches Prinzip, ein vegetatives, sensitives und rationelles; somit haben sie eine Seele, die vegetativ, sensitiv und rationell ist; also hat der Mensch eine Seele. Das gleiche folgt aus Avicenna, der folgendes Beispiel anführt: Setzen wir den Fall, dass ein Mensch plötzlich geschaffen würde, vollkommen der Seele nach, aber so, dass er seine äusseren Glieder nicht sehen oder berühren könnte. Ein solcher Mensch würde ohne Zweifel behaupten, dass er existiere, sobald er über sich nachdächte (*cogitans de se*). Er würde zwar nicht behaupten, dass er äussere oder innere Glieder, wie etwa das Gehirn, habe; würde er sich aber ein Glied, etwa die Hand, vorstellen können, so würde er trotzdem nicht sagen, dass diese Glieder ihm angehören oder für sein Wesen notwendig sind; er würde also erkennen, dass das Sein der Seele ein anderes ist, als das des Leibes. So schreibt ja auch Augustin: Nichts erkennt die Seele als das, was ihr zugegen ist; nichts ist ihr aber so sehr zugegen als sie selbst. Sie weiss, dass sie lebt, denkt, will, sich erinnert, und all das mit grösster Gewissheit; es ist ganz unmöglich, dass sie dies nicht weiss und somit sich nicht selbst erkennt usw. Bei all dem hören wir nichts von Erleuchtung durch den *Intellectus agens* oder Gott selbst, wohl aber von Vergleichen, Unterscheiden von andern Wesen, Ueberlegen, Schliessen, Erfinden von Künsten usw.; es handelt sich ja auch nur um ein rein natürliches Erkenntnisobjekt, es wird die rein natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen betont; weil die Seele, der Geist an sich schon immateriell ist, ist eine Abstraktion vom Sinnlichen allerdings nicht nötig; dass aber eine Illumination von höherer Seite irgendwie nötig ist, wird in keiner Weise angedeutet. — Das Gesagte dürfte ergänzt werden durch das, was jetzt über die Gotteserkenntnis angereicht wird.

3. Erkenntnis Gottes und der Engel. Gewiss spricht Rupella diesbezüglich von göttlicher Erleuchtung. Wir haben aber bereits oben (S. 465) darauf hingewiesen, dass er dabei auch an übernatürliche Erkenntnis denkt. Ist aber nach ihm eine Gotteserkenntnis nur möglich vermittels göttlicher Erleuchtung? In dem Paragraphen über das Objekt der intellektiven Erkenntnis (S. 285) finden sich Worte, die auch von Manser (S. 303) zitiert, aber, wie es scheint, nicht genügend ausgebeutet werden. Dieselben lauten: „Die Form aber, durch welche Gott erkannt wird, ist die Aehnlichkeit oder das Abbild der ersten Wahrheit, die der Seele von der Schöpfung an eingedrückt ist. Deshalb schreibt Damascenus: Allen Menschen ist die Erkenntnis der Existenz

Gottes von Anfang an (nach anderer Lesart: von ihm selbst) von Natur aus eingepflanzt. Das eingedrückte Abbild der ersten Wahrheit aber führt zur Erkenntnis dessen, von dem es ein Abbild ist. Die Form also, wodurch die Seele selbst und der Engel erkannt wird, ist die vernünftige Seele; wenn sie sich als Ebenbild gebraucht, erkennt und versteht sie sich selbst, indem sie das Ebenbild auf sich selbst bezieht. Wenn sie aber sich als Ebenbild gebraucht, indem sie es auf einen andern bezieht, so kann dies wiederum auf doppelte Weise geschehen: Entweder bezieht sie es auf etwas anderes über sich, zu dessen Nachahmung sie geschaffen ist, und so erkennt sie wiederum Gott, nämlich durch Untersuchung. Oder sie gebraucht sich als Ebenbild, indem sie sich auf etwas anderes bezieht, zu dessen Nachahmung sie nicht gemacht ist, sondern was durch seine Nachahmung ist, und so erkennt sie den Engel als etwas neben sich, d. h. im Verhältnis und im Vergleiche zu sich selbst⁽¹⁾).

Aus dieser Stelle, die vielleicht nicht immer genau übersetzt ist, ergibt sich jedenfalls folgendes: Der Seele ist durch die Schöpfung das Ebenbild Gottes eingepägt; dieses Ebenbild ist die Form oder Spezies, durch die Gott erkannt wird, oder dieses Ebenbild führt uns zur Erkenntnis Gottes, dessen Bild die Seele vorstellt. Sie betrachtet das ihr von Natur aus eingepägte Bild Gottes und wird dadurch zur Erkenntnis desselben hingeführt. Sie vergleicht sich selbst mit anderen Objekten und findet ein Wesen über sich, nach dessen Bild sie geschaffen ist, d. h. Gott; oder sie findet ein anderes Wesen, nach dessen Bild sie nicht geschaffen ist, sondern das ebenfalls nach dem gemeinsamen Bilde gemacht ist; dieses Wesen ist somit neben ihr; es ist der Engel. — Hier haben wir doch den schönsten Gottesbeweis aus der Geschöpflichkeit, a posteriori, allerdings nur aus der Existenz und dem Wesen der Seele selber und allein, nicht aus den materiellen Dingen, die unter der Seele sind. Von irgend einer Erleuchtung durch Gott ist nicht die Rede. Es wird vielmehr wiederholt gesagt, dass die Seele sich selbst als Mittel der Gotteserkenntnis gebraucht.

¹⁾ Forma vero, qua cognoscitur Deus, est similitudo vel imago primae veritatis impressae animae a creatione. Propter quod dicit Damascenus: omnibus cognitio existendi Deum ab initio (*alibi*: ab ipso) naturaliter insita est. Imago autem impressa primae veritatis ducit in cognitionem ipsius, cuius est imago. Forma ergo, qua cognoscitur ipsa anima et angelus et (es muss wohl est heißen, wie auch Manser S. 304 meint) ipsa animae rationalis, cum utitur se ut similitudine, cognoscit se et intelligit referendo ad se. Cum vero utitur se ut similitudine, referendo ad alium, sic utitur se aut ut similitudine referendo ad aliud, ad cuius imitationem facta est super se, et sic iterum cognoscit Deum per modum acquisitionis (*alias*: inquisitionis). Aut utitur se ut similitudine ad aliquid alterum referendo, ad cuius imitationem facta non est, sed quod imitatione ipsius est, et sic cognoscit angelum ut iuxta se, id est secundum proportionem et comparisonem ad se.

Es wird auch hinzugefügt, dass die Seele aus sich selbst, durch Selbstbetrachtung, zu einer Erkenntnis der Engel gelangt.

4. Erkenntnis der höchsten transzendentalen Begriffe und Prinzipien. Manser schreibt (S. 319f.): „Durch ihn und in ihm (dem *Intellectus agens*) vollzieht sich die Gotteserkenntnis; ihm sind von Natur aus eingeprägt die höchsten transzendentalsten Wissensprinzipien, die für jedes Lernen schon vorausgesetzt werden; er ist somit der Träger des höchsten transzendentalen Wissens? Woher hat er sein Wissen? Etwas aus einer *abstractio ex phantasmate*? Weit entfernt! Alles Wissen empfängt er durch die berühmte **göttliche Erleuchtung**“¹⁾. Ebenso S. 311: „Der Natur nach identisch mit dieser höchsten menschlichen Erkenntnis-kraft, d. h. der *Intelligentia*, ist der *Intellectus agens*, und in ihm, der unmittelbar von der ewig göttlichen Wahrheit informiert und daher aktuiert wird, sind die höchsten wissenschaftlichen Prinzipien²⁾ wie das Kontradiktionsprinzip usw. eingeprägt. Weil nun der göttliche Geist den menschlichen *Intellectus agens* von oben erleuchtet, damit der letztere erkennen und selbst nach unten erleuchtend wirken kann, darf man hinsichtlich dieser höchsten Erkenntnis-sphäre sagen, dass Gott der *Intellectus agens* des Menschen sei, und dass es in diesem limitierten Sinne einen *intellectus agens a substantia animae separatus* gebe. — Dasselbe betonte schon Alexander von Hales“. Mit Alexander wollen wir uns für jetzt nicht beschäftigen, zumal Manser gar keine Stelle desselben anführt³⁾. Wir wollen bei Rupella bleiben und zwar zunächst bei den Zitaten, auf die sich sein Erklärer stützt. Es ist zunächst der Passus S. 295, § XXXVIII: „*Nota ergo, quod secundum hanc vim sunt nobis impressa iudicia veritatis circa principia scientiarum, ut de quolibet affirmatio vel negatio, et omne totum est majus sua parte, et hujusmodi, quae dicuntur esse innata naturae cuiuslibet adiscentis per lumen similitudinis primae veritatis secundum illam partem nobis impressum, de quo Psalmista: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Nota etiam, quod haec vis eadem est secundum substantiam cum agente intellectu; secundum quod consideratur haec vis ut natura quaedam, sic dicitur intellectus agens; secundum vero quod apprehensiva, sic dicitur intelligentia sive mens*“ Ist denn in dieser Stelle von Informierung und Aktuierung, von Erleuchtung durch Gott die Rede? Es wird zwar ein göttliches Licht erwähnt, dasselbe ist aber unsrer Natur angeboren nach dem Bilde der ersten Wahrheit oder Gottes. Kann darunter nicht die blosse menschliche Vernunft, die erkennende Seelenpotenz verstanden werden? Wir lesen zwar auch von einem Erlernen (*innata naturae*

¹⁾ Schon bei Manser fett gedruckt.

²⁾ Schon bei Manser in Sperrdruck.

³⁾ Hierüber handeln wir in einem der nächsten Hefte der in Florenz erscheinenden *Rivista di filosofia neo-scolastica*.

cuiuslibet adscientia: kann aber damit nur eigentliche göttliche Erleuchtung gemeint sein? — Manser zitiert ferner aus S. 292 den Satz: „Ergo respectu huius veritatis summae et respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens, et huius illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina.“ Hier wird allerdings eine göttliche Erleuchtung betont; ist aber dieselbe auf die Erkenntnis der obersten Wissensprinzipien zu beziehen? Ist in unsrer Stelle von denselben überhaupt die Rede? Rupella spricht von der Erkenntnis dessen, was über uns ist, unser Erkennen übersteigt, nennt als solche Objekte ausdrücklich die göttliche Wesenheit und Trinität. Für deren Erkenntnis wird allerdings Gott als *Intellectus agens* bezeichnet; von einem göttlichen *Intellectus agens* in limitiertem Sinne erfahren wir hier nichts. Wohl aber von einer *gratiae infusio ad contemplanda divina*. Ist aber eine solche notwendig zum Erkennen der obersten transzendentalen Prinzipien? Man könnte hier einwenden, dass es bei Rupella heisst: „dicendum ergo quod ad intelligenda ea, quae sunt supra se, sicut sunt ea quae de divina essentia et trinitate personarum intelliguntur.“ Das Wort *sicut* drücke ja aus, dass abgesehen von Gottes Wesenheit und Trinität auch noch andere Objekte gemeint sind. Gewiss, es gibt noch viele andere Wahrheiten, die über unser Erkennen hinausgehen, und hier gemeint sein können, wie die der Christologie, Erlösungslehre, die auf der Vorsehung und Vorherbestimmung beruhende freie Tätigkeit Gottes. Dass darunter auch die obersten wissenschaftlichen Gesetze fallen, wäre erst zu beweisen.

Vielleicht hat Manser eine andere Stelle im Auge, von der er zwar nicht hier, aber anderswo spricht, nämlich S. 315: „Gott, seine Wesenheit und Dreiheit der Personen, sowie die höchsten Ideen und Prinzipien, welche nur geglaubt werden“ usw. (vgl. oben S. 463); als Beweis dient wohl der (S. 314,3) aus S. 290 zitierte Satz: „Secunda est intellectus habens dispositionem, quod est cum iam habentur in intellectu principia, id est propositiones, quales contingit credere, non aliunde, sed per se sunt notae, sicut: omne totum est maius sua parte, et illud: si ab aequalibus aequalia demas, quae relinquuntur, aequalia sunt.“ Muss hier das Wort *credere* von einem Glauben der obersten Prinzipien infolge göttlicher Erleuchtung und Offenbarung verstanden werden? Könnte nicht vielleicht irgend eine intuitive, d. h. nicht auf Abstraktion und diskursivem Denken beruhende Erkenntnis gemeint sein? Wird nicht hinzugefügt, dass dieselben aus sich selbst bekannt sind? Soweit wir die Handschriften verglichen haben, scheint zwar eine Textkorruption nicht vorzuliegen, wäre aber die Uebersetzung: „Sätze, die, wie zu glauben ist, aus sich selbst bekannt sind,“ von vornherein auszuschliessen? Indes wir wollen auf eine solche Uebertragung kein weiteres Gewicht legen, sondern nur noch fragen: Ist denn zum Erfassen aus sich selbst bekannter Sätze göttliche Erleuchtung erforderlich, oder können sie eigentlich geglaubt werden?

Was Rupella meinte, ist wohl schwer zu sagen, aber sicher ist, dass er gar nicht vom *Intellectus agens* oder seinem Lichte redet, sondern vom *Intellectus possibilis*, dessen innere Unterschiede und Stufen im Anschluss an Avicenna dargelegt werden, wie es ausdrücklich (S. 289) heisst: „*Secundum hunc modum est differentia intellectus possibilis quadruplex secundum Avicennam et alios*“. Die erste Differenz besteht darin, dass er rein materielle Potenz ist, fähig, alle Erkenntnis aufzunehmen, ähnlich wie die erste Materie jede beliebige Form aufnehmen kann, an sich aber noch nicht formiert ist. Die zweite Differenz oder Stufe ist vorhanden, wenn bereits die obersten aus sich selbst bekannten Prinzipien erkannt werden, z. B. dass das Ganze grösser ist, als sein Teil. Die dritte ist der *Intellectus perfectus* oder der *Intellectus in usu*, wenn der Verstand bereits in *actu* betrachtet wird usw. Mit all dem ist doch nahegelegt, dass eine eigentliche göttliche Erleuchtung der obersten Denkgesetze nicht notwendig ist.

Für die Auffassung Mansers können wir auf eine Stelle in der von Rupella und seinen Zeitgenossen sehr oft zitierten Schrift *Liber de spiritu et anima*¹⁾ hinweisen. Dasselbst werden (cap. 38, Migne P. L. 40, 808 f.) die Seelenkräfte definiert, unter anderm, *ratio intellectus, intelligentia*: „*Ratio est quadam vis animae quae omnia discernit et iudicat, sed maxime cum inhiat spiritualibus, et imaginem Dei in se conservat. Intellectus est rerum vere existentium perceptio. Intelligentia est de solis rerum principiis, id est de Deo, ideis, hyle et de incorporeis substantia pura et certa cognitio*.“ Hier wird der *Intelligentia* die Erkenntnis Gottes und die der obersten Prinzipien zugeschrieben. Es ist aber wohl zu beachten, dass es heisst *rerum principiis*, die obersten Prinzipien der Dinge; diese sind aber nicht identisch mit den obersten Erkenntnisprinzipien. Auch sonst kann man öfters in der Scholastik lesen, dass Plato drei Prinzipien der Dinge annahm: Gott, Ideen, Materie. Deren Erkenntnis spricht unser Verfasser der *Intelligentia* zu; sicherlich befinden wir uns hier auf platonischem Boden. Indes in dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel (cap. 37, S. 808) wird die *Ratio* anders genommen, nämlich als Seelenkraft, die über dem Körperlichen und unter dem Geistigen steht; sie trennt das Wahre vom Falschen, was der Logik zukommt, und die Tugenden von den Lastern, was die Ethik angeht; dann auch erforscht sie auf dem Wege der Erfahrung die Naturen, und dies gehört zur Physik. In diesen dreien besteht die ganze Philosophie, somit umfasst die *Ratio* die gesamte Philosophie. *Intelligentia* hingegen ist dasjenige

¹⁾ Dieselbe wird zwar von den Scholastikern der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts allgemein dem hl. Augustin zugeschrieben, stammt aber zweifelsohne nicht von ihm her, sondern wahrscheinlich von dem Zisterzienser Alcherus; vgl. die *Admonitio* zu Beginn derselben bei Migne P. L. 40, 779,

Seelenvermögen, wodurch das Göttliche erkannt wird, so weit es dem Menschen möglich ist; denn zur Durchdringung der himmlischen Geheimnisse genügt die Ratio an sich nicht, wenn sie nicht von Gott unterstützt wird. Daraus ergibt sich, dass die Ratio für sich allein ohne göttliche Beihilfe, welche nur für die Mysterien notwendig ist, die ganze Philosophie, speziell die Logik umfasst; dazu gehört aber doch auch die Erkenntnis der obersten wissenschaftlichen Prinzipien. — Anderswo werden die Erkenntniskräfte wieder anders dargestellt; es dürfte überhaupt schwer sein, in diese pseudoaugustinische Schrift Harmonie hineinzubringen; sie ist eben nur eine Kompilation aus Augustin, Boethius, Gennadius, Kassiodor, Isidor, Beda, Bernhard, Isaak von Stella usw. Wir wollen nur noch hinweisen auf cap. 11 und 12 (S. 787 f.), die auch von Rupella (S. 227, 292) benutzt werden. In cap. 11 heisst es: Die Ratio ist diejenige Seelenkraft, welche die Naturen, Formen usw. der körperlichen Dinge erfasst; der Intellectus diejenige, welche auf das Unsichtbare, wie Engel, Dämonen, Seelen und jeden geschaffenen Geist, geht; Intelligentia diejenige, welche sich unmittelbar auf Gott, die höchste unveränderliche Wahrheit oder den ungeschaffenen Geist erstreckt. Im 12. Kap. wird als Objekt, das über die Ratio hinausgeht, genannt die Trinität, die nur durch göttliche Offenbarung oder durch die heilige Schrift erkannt werden kann. — Von einer Notwendigkeit göttlicher Erleuchtung zur Erkenntnis der obersten logischen Gesetze ist bei all dem keine Rede.

Der obersten Prinzipien wird auch anderswo gedacht; es scheint sogar gelehrt zu werden, dass sie durch Abstraktion gewonnen werden. So wird S. 293 deren Bildung dem Intellectus possibilis zugeschrieben unter Mitwirkung des Intellectus agens, welcher sein Licht über die Phantasmen ausgiesst. Dem Intellectus possibilis kommt es nämlich zu, sich den Formen oder Spezies zuzuwenden, die in der Phantasie sind; die Phantasmen werden mit dem Lichte des Intellectus agens beleuchtet, von allem Materiellen entblösst, dem Intellectus possibilis eingeprägt, und so wird ein formelles Erkennen herbeigeführt, zunächst betreffs der Begriffe, dann auch betreffs deren Verbindungen zu den obersten Prinzipien der Wissenschaften, zuletzt betreffs der Schlussfolgerungen; z. B. der Intellectus possibilis erkennt zuerst, was Ganzes und was Teil ist oder die einfachen Intentionen; dann erkennt er deren Zusammensetzung, ein aus sich selbst klares Prinzip, nämlich den Satz: ein jedes Ganze ist grösser als sein Teil; zuletzt erkennt er die Konklusion: das ganze Kontinuum ist grösser als sein Teil; Ebenso verhält es sich bei den übrigen Prinzipien¹⁾. Hier scheint sich

¹⁾ Intellectus vero possibilis operatio est primo convertere se per considerationem ad formas, quae sunt in imaginatione, quae cum illuminatur luce intelligentiae intellectus agentis, abstrahuntur denudatae ab omnibus circumstantiis materiae et imprimuntur in intellectu possibili, sicut dictum est, et ducuntur in actum, et formatur intellectus possibilis; et tunc dicitur intellectus

Rupella an Avicenna anzuschliessen; er verwirft dessen Ansicht nicht. — Ähnliches lesen wir S. 232 f. im Paragraphen *de Mente*, wo zunächst die Ansicht des Damasceners vorgetragen wird. Es wird ein dreifacher Weg unterschieden, der Weg des Findens, der Weg des Lernens und der Weg des Lehrens. Der Weg des Findens ist der der Erfahrung, geht von den Sinnen aus zur Erkenntnis des Intelligiblen. Aus dem Sinne entsteht die *Imagination*, aus dieser die *Opinion*. Hiernach urteilt der Verstand (*mens*) über die *Opinion*, ob sie wahr oder falsch ist; deshalb heisst ja der Verstand *mens*; denn dieses Wort ist abzuleiten von *Messen* (*a metiendo*), Denken und Beurteilen (*a diiudicando*)¹). Was also beurteilt und bestimmt ist, heisst *Intellekt*. Der zweite Weg ist der des Lernens; ihn beschreibt Damascenus folgendermassen: Man muss wissen, dass die erste Bewegung *intelligentia* heisst; was aber betreffs etwas *intelligentia* ist, wird *Intention* genannt. Was aber bleibend ist und die Seele zu dem, was erkannt wird, ausbildet (*figurans*), ist die *excogitatio*; diese aber in ihr bleibend und prüfend, heisst *phraenesis*²). Diese Bewegungen können manifestiert werden bezüglich der Art des *Syllogismus* und auf dem Wege des Lernens, z. B. ein jedes Ganze ist grösser als sein Teil; jedes Kontinuum ist ein Ganzes, also ist jedes Kontinuum grösser als sein Teil usw. (es folgt noch eine weitläufige Erklärung über diesen *Syllogismus*). Von einer göttlichen Erleuchtung ist mit keiner Silbe die Rede. Die Ansicht des Joh. Damascenus wird in keiner Weise missbilligt.

Von diesem Weg des Findens und des Erlernens, von der *vis inventiva*, *iudicativa*, dann auch von der *excogitatio* wird auch gehandelt S. 295 ff., in § XXXIX, welcher über den *Intellectus possibilis* sich ergeht und unmittelbar auf den oben vorgelegten und auch von Manser besprochenen Paragraphen über den *Intellectus agens* folgt. Es werden

formatus, et tunc sequitur operatio intellectus possibilis. Primo circa quantitatem, secundo circa complexiones primas, quae sunt principia scientiarum, tertio circa conclusionem. Verbi gratia, primo cognoscit, quid totum, quid pars, quae sunt intentiones simplices. Secundo cognoscit complexionem, quae est principium per se notum, scilicet omne totum est maius sua parte. Tertio conclusionem, quae consequitur, scilicet quod totum continuum est maius sua parte, et sic in ceteris. Per viam ergo inductionis (alias: introductionis) colligitur ipsa forma universalis, abstracta a singularibus, qua formatur intellectus possibilis. Per viam syllogismi perficitur operatio intellectus possibilis iam formati, ut sit duplex modus operationis intellectus possibilis, quasi inductivus. Conversio ipsius est per considerationem ad formas sensibiles, ut abstrahantur formae per actionem luminis intellectus agentis, quibus formetur, et in hoc sit differentia ad sensum.

¹) Ähnlich schon im Griechischen wo *διάνοια* von *διανοεῖν* abgeleitet wird; Migne P. G. 94, 942 D.

²) So bei Domenichelli; im Griechischen heisst es *φράνησις*; vgl. P. G. 94, 944 A.

auch Untersuchungen angestellt über die vis investigativa, über das ingenium usw. All diese Kräfte erstrecken sich doch auch mehr oder minder auf das höhere Wissen, auf die obersten Prinzipien; eine mitwirkende göttliche Erleuchtung wird nicht einmal angedeutet.

Speziell auf das Gesetz des Widerspruches geschieht wenigstens eine Anspielung in dem oben angeführten Beispiel von einem Menschen, der, ohne seine äussern Sinne gebrauchen zu können, alsbald nach seiner Schöpfung, durch blosser Reflexion auf seine Seele, ihre Kräfte und Tätigkeiten, erkennen würde, dass seine Seele existiert (S. 105). Hierbei wird nämlich von dem Satze ausgegangen: Alles, was bejaht wird, ist etwas anderes, als das, was nicht bejaht wird, und alles, was zugestanden wird, ist etwas anderes, als das, was nicht zugestanden wird; die Seele bejaht aber ihre eigene Wesenheit usw.

5. Worin besteht die Erleuchtung? Wir gestehen, dass Rupella sich hierüber nicht immer klar genug ausdrückt. Jedenfalls ist darunter ein Mehrfaches zu verstehen.

a. An einer Stelle (S. 189) ist die Rede von Erleuchtung durch den Sinn; es heisst daselbst, dass die untere intellektive Erkenntniskraft durch den Sinn erleuchtet wird, und dass dadurch die Phantasmen gebildet werden¹⁾.

b. An mehreren Stellen ist gewiss der *Intellectus agens* gemeint oder seine Mitwirkung zur Bildung der aus den materiellen Dingen abstrahierten *species intelligibiles*. Nach Avicenna besteht seine Tätigkeit darin, dass er sein Licht über die aus den Körpern abgezogenen Phantasmen ausgiesst, sie von allem Sinnlichen entblösst, abstrahiert und dann als rein geistige Gebilde dem *Intellectus possibilis* vorstellt²⁾. Dieses Licht ist dem Menschen angeboren, wie wir sehen werden.

c. Mehreremal ist notwendig an ein übernatürliches Licht der Gnade zu denken. Das dürfte sich aus dem oben (S. 465) Gesagten ergeben. Den daselbst mitgetheilten Stellen kann noch eine andere angereiht werden. Auf S. 189 wird zwischen unterer und oberer Erkenntniskraft unterschieden; die obere oder höchste ist die „*nobilis perfectio et potissima*“; sie wird von der ersten Wahrheit erleuchtet. Sinne und Phantasie sind dazu nicht nötig; deshalb können auch solche, die des Gebrauchs ihrer Sinne beraubt sind (*phrenetici et alienati*), dieses Licht erlangen, sei

¹⁾ In quantum ad inferiorem, quae illuminatur a sensu, proficitur per comparisonem ad sensibilia prout imaginationem.

²⁾ S. 293. Notandum ergo, quod secundum Avicennam operatio intellectus agentis est illuminare vel intelligentiae lumen diffundere super formas sensibiles existentes in imaginatione sive aestimatione, et illuminando abstrahere ab omnibus circumstantiis materialibus, et abstractas copulare sive ordinare in intellectu possibili sicut per operationes lucis species coloris abstrahuntur quodammodo et pupillae copulantur.

es von Gott selbst, sei es von den Engeln; solche Menschen sehen oft viele erhabenen Dinge und prophezeien. Dass hiermit nur natürliches Erkennen gemeint ist, müsste erst bewiesen werden. — Bezüglich dieser übernatürlichen Erkenntnis können sicherlich Gott oder die Engel als *Intellectus agens* bezeichnet werden, da von ihnen die Erleuchtung, Offenbarung und Belehrung ausgeht (vgl. S. 290 ff., § XXXVII). Es wird eben dieser aristotelische Terminus auf das Gebiet des Uebernatürlichen angewendet, ähnlich wie man damals die peripatetischen Ausdrücke *Materie* und *Form* auf die Sakramentenlehre übertrug.

d. Herr Professor Manser (S. 324) glaubt, dass Rupella auch die blosse Menschenvernunft, insofern sie ihrem geistigen Sein nach ein besonderes Abbild Gottes und daher ein partizipiertes *lumen divinum* ist, mit seiner Erleuchtung nicht im Auge haben konnte; „denn die Erleuchtung, von der er spricht, ist etwas von der vernünftigen Natur ganz Verschiedenes, wodurch Engel und Menschen das aktuelle Erkennen erhalten, eine Erleuchtung, die beim Menschen anfänglich gar nicht vorhanden, trotzdem die vernünftige Natur vorhanden ist, die als ein neuer Seinsmodus zur bereits vorhandenen Natur erst hinzutritt, wie das Beleuchtetwerden der ehemals nicht beleuchteten Luft, somit eine Tätigkeit, bei der der Menschengeist als Lichtempfänger zuerst sich passiv verhält — wie die Luft, daher immer die Ausdrücke *illuminatur*, *informatur*, *susceptio luminis* — und dann aktiv, das höhere göttliche Licht erfassend, die höchste Erkenntnis selbst erhält »*comprehensionem luminis anima recipit in modum aëris*«. Diese letzten Worte stehen wirklich in unserer *Summa de anima* (S. 107 f.), ebenso die Ausdrücke *susceptio luminis* usw., daselbst stossen wir aber noch auf einige andere Sätze.

α. Unter diesem Lichte oder unter dieser Erleuchtung ist mitunter zweifellos die vernünftige Menschennatur, die geistige Seele mit der ihr von Gott verliehenen Erkenntniskraft zu verstehen. Rupella unterscheidet eine doppelte Natur des Intellectes; die eine ist gleichsam materiell oder *Materie*, die andere gleichsam formell oder *Form*. Die eine ist der *Intellectus possibilis*, eine leere Tafel, frei von jeder Malerei, aber fähig, jede Malerei aufzunehmen. Die andere ist der *Intellectus agens*, gleichsam ein Licht; er ist nämlich ein intelligibles Licht der ersten Wahrheit, das uns von der Natur eingepägt ist, immer tätig, immer sein Licht ausstrahlend; von ihm sagt der Psalmist: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; es verhält sich zu den *species intelligibiles* wie das Licht zu den Farben (S. 289). Aehnlich S. 295, wo ebenfalls dieser Bibelvers zitiert wird, ausdrücklich vom höhern Seelenvermögen die Rede ist und dasselbe genannt wird eine *vis innata naturae cuiuslibet adscientis per lumen similitudinis primae veritatis*. Es wird noch eigens hinzugefügt: „*Nota etiam quod haec vis eadem est secundum substantiam cum agente intellectu; secundum quod consideratur haec vis ut*

natura quaedam, sic dicitur intellectus agens“. Denn zur Erkenntnis dessen, was unter uns ist oder der Körperwelt braucht die Seele kein von aussenher kommendes Licht, sondern es genügt ein angeborenes, oder ein der Seele selbst inwohnendes; ebenso zur Erkenntnis des Wesens der Seele und dessen was in ihr ist (S. 292f.).

β. Ist aber unter dem Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, auch die vernünftige Menschennatur, die Vernunft, speziell der Intellectus agens, zu verstehen, so ist damit auch schon gesagt, dass sich der Menscheng Geist nicht bloss rein passiv verhält oder blosser Lichtempfänger ist. Schon der Name Intellectus agens drückt Aktivität aus; dieser Intellekt giesst sein Licht über die Phantasmen aus usw. (vgl. oben S. 474).

γ. Manser stützt sich (S. 324) besonders auf die Definition der Seele als „substantia incorporea intellectualis, illuminationis a primo ultima relatione perceptiva“. Diese befindet sich S. 106, ist entnommen der Schrift des Alfred Anglikus *De motu cordis*¹⁾, und wird von unserm Scholastiker (S. 107—109) in einem eigenen Paragraphen besprochen. Manser (S. 322 f.) beschäftigt sich eingehend mit diesem Paragraphen, legt den Unterschied zwischen erster Erleuchtung, die dem Engel zukommt, und zweiter oder letzter, die dem Menschen eigen ist, auseinander. Der Engel wird in erster Beziehung erleuchtet, insofern als Gott ihm bei der Erschaffung mit dem Sein zugleich die Erkenntnis und zwar die aktuelle gab; der Mensch hingegen nur in zweiter Hinsicht, da er nicht schon mit Erschaffung seiner Seele, sondern erst nach und nach von Gott aktuell erleuchtet wird. Dies ist richtig und entspricht dem von Manser angeführten ersten Teil unseres Paragraphen. Derselbe hat aber noch einen zweiten Teil, dessen unser Professor nicht gedenkt, der aber für uns ebenfalls von Interesse ist. In diesem Teile (S. 108 bis 109) heisst es nun: „Man könnte aber Zweifel erheben betreffs der Worte, dass die Seele bei ihrer Erschaffung im Anfange wie nicht erleuchtete Luft ist. Der Prophet sagt doch: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.“ Dieser Zweifel wird folgendermassen gelöst: Diese Besiegelung mit dem göttlichen Lichte ist der Seele allerdings schon bei ihrer Erschaffung eingepägt; sie empfängt von Anfang an Erleuchtung nach der ersten Beziehung. Dies ist aber so zu verstehen: sie empfängt (*suscipit*) das Licht, erfasst (*percipit*) es jedoch nicht, weil sie es nicht begreift (*comprehendit*); etwas anders ist es, das Licht zu empfangen, etwas anders das Licht zu erfassen. Obwohl der Blinde sich im Licht der Sonne befindet, erfasst er das Licht derselben nicht, wengleich er es empfängt. Aehnlich empfängt das neugeborene Kätzlein schon vor dem 9. Tage das Licht in der Pupille, aber erst am 9. Tage sieht es wirklich. So empfängt

¹⁾ Vgl. die Ausgabe von C. S. Barach, Innsbruck 1878, S. 83.

auch die vernünftige Seele schon bei der Erschaffung das Licht; sie erfasst es aber noch nicht. — Hieran schliesst sich noch ein anderer Zweifel an, der von Manser ebenfalls nicht berücksichtigt wurde; es wird der Einwand erhoben, dass die bösen Menschen nicht das Licht empfangen usw. Den Wortlaut haben wir bereits oben angeführt (S. 466).

e. Ist aber bei unserm Franziskaner unter Licht oder Erleuchtung zweifelsohne auch die blosse geistige Natur der Seele mit ihrer natürlichen Erkenntniskraft zu verstehen, so ist die Annahme naheliegend, dass er mit dieser Erleuchtung auch irgend eine Mitwirkung Gottes zum aktuellen Erkennen meint oder, um mit Manser zu reden, eine *praemotio divina*. Jedenfalls schliesst er eine solche nicht aus. Zudem unterscheidet er ja, wie auch Manser (S. 322 f.) hervorhebt, eine *receptio luminis duplex*, eine *quantum ad primum esse*, und eine *quantum ad secundum esse* (S. 107), die erstere ist das Empfangen des Lichtes überhaupt, das auch dem neugeborenen Kätzlein und dem Blinden zukommt; die letztere ist das Erfassen des Lichtes, das Sehen, oder in geistiger Hinsicht das aktuelle intellektuelle Erkennen. Beide Lichter oder beide Erleuchtungen erhält der Mensch von Gott, wie wir gesehen haben. Unter letzterem kann man an einer oder der andern Stelle vielleicht auch an die genannte Mitwirkung Gottes denken; es wird zudem von Rupella wiederholt nahegelegt, dass der Mensch beim Erkennen nicht rein passiv ist, sondern auch selber denkt, schliesst, urteilt, erkennt. Die Mitwirkung Gottes zu diesen Akten ist wohl das zweite Empfangen des Lichtes, die letzte Erleuchtung.

Aus vorstehender Abhandlung dürfte jedenfalls klar sein, dass Rupella wohl nicht als echter Platoniker oder Augustinianer bezeichnet werden kann. Oder sind die Ausdrücke *Intellectus agens*, *Intellectus possibilis*, die bei ihm eine grosse Rolle spielen, nicht peripatetisch? Uns möchte scheinen, dass es schwer, vielleicht unmöglich ist, Rupellas Erkenntnislehre auf eine einzige Formel zurückzuführen. Gewiss enthält sie platonisch-augustinische Elemente, daneben wird aber auch Aristoteles, Avicenna, Damascenus vorgeführt, die psychologischen Abschnitte des Damasceners werden förmlich ausgeschrieben. In den einzelnen Paragraphen werden Zitate, Definitionen, Einteilungen aus diesen Auktoren nebeneinandergestellt; ein Ausgleich wird entweder gar nicht oder nur unzulänglich versucht; die eigene Ansicht des Verfassers bleibt teilweise im Dunkeln. Dieselbe Erfahrung kann auch bei Alexander von Hales und andern Scholastikern dieser Zeit gemacht werden. Der Stoff, welcher damals den lateinischen Gelehrten aus mehreren, aber heterogenen Quellen zufloss, konnte nicht so bald vollständig übersehen, in die richtige Ordnung gebracht werden; dazu bedurfte es längerer Zeit und Geistesarbeit. Hätte der hl. Thomas schon damals geschrieben, so würden gewiss auch in seinen Büchern ähnliche Erscheinungen zu Tage getreten sein.