

Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes.

Von Jakob Geßner.

(Fortsetzung statt Schluß).

Der „Lichtgedanke“, wie er in dieser Arbeit bei Plato festgestellt wird, steht zu der Abstraktionstheorie des Aristoteles in einem gewissen Spannungsverhältnis, wie seine Ablehnung durch Aristoteles erkennen läßt. Ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht jedoch nicht zwischen den beiden Gedanken, wie die von Thomas v. Aquin durchdachte Synthese dartut. Wegen des hier und an anderen Stellen angedeuteten Charakters des Problems, um das es sich in dieser Arbeit handelt, ist es nicht immer leicht, einwandfrei festzustellen, ob die Darlegungen eines Denkers über das Erkenntnisproblem letztlich als von rein platonischem oder aristotelischem Geiste bestimmt anzusprechen sind. Ich habe das Erkenntnisproblem durch die Vor- und Frühscholastik verfolgt und durchweg platonische Orientierung der Gedanken festgestellt. Jedenfalls ist in der vorwiegend von Augustinus und Boethius beeinflussten Denkerreihe keiner zu finden, der für die Entwicklung des Abstraktionsproblems etwas Bedeutsames geleistet hätte. Deswegen kann an dieser Stelle von den Vertretern der platonischen Erkenntnispsychologie abgesehen werden.

I. Die Vertreter einer aristotelisierend-platonisierenden Erkenntnispsychologie.

1a) Alfarabi.

a) Seine Universalienlehre.

Die ersten Substanzen sind die Individuen. Die zweiten Substanzen sind die Arten und Gattungen, die, um zu sein, der Individuen bedürfen. Die Universalien existieren nicht aktuell. Sie haben nur

in den Einzeldingen Dasein¹⁾. Sie sind in den Einzeldingen konkretisiert²⁾. Sie sind Formen in der Materie³⁾. Das Schreibrohr trägt die Gedanken der Ideenwelt, die Wesenheiten der Dinge, ein in die Tafel. Die Tafel kann nur die *materia prima* bedeuten⁴⁾. In der Materie sind die Formen, die Wesenheiten, nur potentiell intelligibel⁵⁾.

b) Die Abstraktion.

Die Substanz der Dinge erfaßt nur die *ratio*, und zwar vermittels der Akzidentien⁶⁾, also vermittels der Sinne⁷⁾. Der potentielle Verstand ist eine Seele oder ein Seelenteil oder eine Seelenfähigkeit oder irgend etwas, das präpariert und disponiert ist, um die Wesenheiten oder Formen aller Dinge aus ihrer Materie zu ziehen und sie zu Formen seiner selbst zu machen⁸⁾. Im Besitze der abstrahierten Formen ist der Verstand *intellectus in actu*⁹⁾. Die Aktuierung des potentiellen Verstandes und der potentiell intelligiblen Formen bewirkt der *intellectus agens*¹⁰⁾. Dieser ist „ein *intellectus separatus*,“ da er mit göttlicher Emanation bezeichnet wird¹¹⁾.

¹⁾ Carra de Vaux, *Avicenne* (Paris 1900) p. 97 u. 98: Les substances premières sont les individus; . . . Les substances secondes sont les espèces et les genres qui ont besoin, pour être, des individus . . . Les universaux n'existent pas en acte. . . ces universaux n'existent que dans ces particuliers.

²⁾ Ueberweg-Geyer, (Berlin 1928) S. 305: Daß in ihnen (scl. den besonderen Dingen) eine Allgemeinnatur konkretisiert und wirklich ist, . . .

³⁾ Carra de Vaux, a. a. O. S. 100: . . . extraire les quiddités ou les formes de tous les êtres de leur matière . . .

⁴⁾ M. Horten, Alfarabi, *Das Buch der Ringsteine* (Münster 190ß) S. 160.

⁵⁾ Carra de Vaux, a. a. O. S. 101: Quand ces formes qui étaient dans des matières . . . sont devenues intelligibles en acte.

⁶⁾ Alfarabi, *De ortu scientiarum* (Bäumker, Beiträge XIX, 3), S. 17: substantiam autem non apprehendit nisi ratio, mediante accidente inter hanc et illam.

⁷⁾ Alfarabi, a. a. O.: accidens autem apprehendunt quinque sensus . . .

⁸⁾ C. de Vaux, a. a. O. S. 100: L'intelligence qui est en puissance . . . c'est quelque âme ou quelque partie d'âme ou une des facultés de l'âme, ou une chose quelconque . . . dont l'essence est préparée ou disposée de façon à extraire les quiddités ou les formes de tous les êtres de leur matière, pour en faire des formes de soi-même.

⁹⁾ C. de Vaux, a. a. O.: Ces formes . . . deviennent formes pour l'intelligence en puissance qui passe alors . . . en acte.

¹⁰⁾ C. de Vaux, a. a. O. S. 102: C'est elle (scl. une forme pure . . . l'intellect agent) qui fait passer . . . l'intelligence en puissance . . . en acte, et qui rend l'intelligible en puissance intelligible en acte.

¹¹⁾ Horten, a. a. O. S. 242.

c) Die Erleuchtungstheorie.

Alfarabi verbindet mit der Abstraktionstheorie die Lehre von einer „göttlichen Eingebung“. Die Begriffe werden durch göttliche Eingebung in den Geist eingezeichnet, wie die Gestalten auf glatten Metallspiegeln¹⁾. Von dem intellectus agens fließt eine gewisse Helligkeit auf den möglichen Verstand und läßt ihn das Intelligibele schauen²⁾.

d) Das Verhältnis der Abstraktion zu der Erleuchtung.

„Der Zwiespalt dieser Erleuchtungslehre mit der Abstraktionslehre wird nicht ausgeglichen“³⁾. „Wenn nun aber der Intellekt die fertig gebildeten Denkformen durch göttliche Eingebung empfängt, dann ist der Abstraktionsprozeß illusorisch“⁴⁾.

1b) Avicenna.

a) Seine Universalienauffassung.

Das „universale“ existiert wirklich in den Dingen. Es ist aber nicht etwas Identisches in allen Individuen. Die „humanitas“ z. B. ist nicht identisch in allen Menschen⁵⁾. Das „universale commune“ existiert „actu“ nur im Intellekt⁶⁾. Avicenna scheint sonach die Auffassung zu vertreten, die später Bonaventura zum Ausdruck bringt in den Worten: *forma communis numeratur in suppositis*⁷⁾. Er steht also bezüglich des Universalienproblems auf dem Standpunkte des gemäßigten Realismus.

b) Seine Stellung zur Erleuchtungstheorie und Abstraktion.

Avicenna „vertritt die Erleuchtungstheorie: die fertigen Erkenntnisformen werden von dem aktiven Verstande, der mit der Mondsphäre

¹⁾ Horten, a. a. O. S. 26.

²⁾ C. de Vaux, a. a. O. S. 102: . . . il découle de l'intellect agent une sorte de clarté sur l'intelligence en puissance, qui lui fait voir les intelligibles . . .

³⁾ Ueberweg-Geyer, S. 305.

⁴⁾ Horten, a. a. O. S. 243.

⁵⁾ Carra de Vaux, *Avicenne*, p 262: l'universel . . . existe en acte dans les choses; . . . L'universel n'est pas . . . une chose, une être identique supportée . . . par chaque individu. L'humanité, par exemple, n'est pas un être identique en tout homme.

⁶⁾ A. a. O. p. 263: l'universel commun n'existe en acte que dans l'intelligence.

⁷⁾ *I. Sent. dist. V. a. 2. q. 1. concl. p. 117 b.*

verbunden ist,¹⁾ unserem Verstande eingepägt, nicht direkt durch Gott. In welchem Sinne Avicenna dann noch von Abstraktion spricht, ist noch nicht klargestellt²⁾. Bei Avicenna heißt es: cum enim virtus rationalis considerat singula, quae sunt in imaginatione, et illuminatur luce intelligentiae agentis in nos, quam praediximus, fiunt nuda a materia et ab eius appenditiis et imprimuntur in anima rationali: non quasi ipsa de imaginatione mutentur ad intellectum nostrum, neque quia intentio pendens ex multis, cum ipsa in se sit considerata nuda, per se faciat similem sibi, sed quia ex consideratione coaptatur anima, ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio³⁾. Also die abstrakte Form emanirt aus dem intellectus agens separatus. Ist diese abstrakte Form nach Avicenna auch abstrahiert? Diese Frage dürfte zu verneinen sein. Avicenna erklärt ja: fiunt nuda a materia (s.l. singula, quae sunt in imaginatione) . . . quia ex consideratione coaptatur anima, ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio. „In einer offenbar sich Plato annähernden Weise soll die sinnliche Vorstellung nur noch für eine Veranlassung unserer geistigen Erkenntnis gelten“⁴⁾. Avicenna scheint, wenn er von Abstraktion spricht, sagen zu wollen: Vergleicht man am Ende des Erkenntnisvorganges die Form, welche jetzt im menschlichen Intellekt ist, mit den Formen der sinnlichen Kräfte, so ist erstere abstrakt. Weil also in der menschlichen Seele den sinnlichen Formen eine entsprechende intelligibele gegenübertritt, so mag der Vorgang, auf dem das Sein der abstrakten Form in der Seele beruht, als die „emanatio formae abstractae“, Abstraktion heißen, ohne daß eine sinnliche Form als Quelle der abstrakten bezeichnet wird.

¹⁾ Bezüglich des Verhältnisses eines Sphärengeistes zu seiner Sphäre in der Lehre Avicennas vergl. T. J. de Boer, *Gesch. d. Philos. im Islam* (Stuttgart 1901), S. 123: „Indem er (scl. der Weltgeist, die intelligentia prima) nämlich seine Ursache denkt, erzeugt er einen dritten Geist, den Lenker der äußersten Sphäre; indem er sich selbst denkt, entsteht eine Seele, mittels der der Sphärengeist seine Wirkung ausübt; und insofern er drittens ein an sich Mögliches ist, geht aus ihm ein Körper hervor, die äußerste Sphäre. Und so geht es weiter . . . Zuletzt kommt der tätige Geist . . .“ Der aktive Verstand lenkt also vermittels einer Seele die Mondsphäre. Diese Seele und die Mondsphäre gehen aus der dem aktiven Verstande übergeordneten Intelligenz hervor, während der aktive Verstand selber „die Materie des Irdischen, die körperlichen Formen und die menschlichen Seelen hervorbringt und lenkt“ (De Boer, a. a. O. S. 123).

²⁾ Ueberweg-Geyer, S. 309.

³⁾ *Lib. Natur.* VI. p. 5. c. 5.

⁴⁾ Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz 1867), S. 14.

1c) Averroes.

a) Sein Standpunkt in der Universalienfrage.

„Es ist nach diesen Erläuterungen (scl. nach den Erläuterungen des Averroes hinsichtlich der Stellung des Aristoteles gegenüber der platonischen Ideenlehre) erforderlich, die universellen Dinge zu betrachten und uns die Frage zu stellen, ob sie als ‚Dinge‘ real existieren können oder nicht . . .“¹⁾. Averroes erörtert sowohl die Annahme, die Universalien existierten außerhalb der Individuen, als auch diejenige, sie existierten in den Individuen als aktuelle Realität. Er lehnt beide Annahmen wegen der sich daraus ergebenden Folgerungen ab: „Alles dieses ist aber unmöglich“²⁾. „Alle diese Unmöglichkeiten ergeben sich nur dann, wenn wir diese universellen Begriffe als so beschaffene annehmen“³⁾.

Andererseits weist Averroes die Behauptung: „Die universellen Begriffe enthalten keine Wahrheit“⁴⁾ entschieden zurück: „Außerhalb des Geistes existieren dem Wesen nach verschiedenartige Dinge. Die einen existieren in den anderen und sind dem Wesen nach verschieden. Der Geist trennt diese Wesenheiten voneinander und verbindet die gleichen“⁵⁾. „Der Verstand verhält sich . . . so, daß er die Wesensform aus der individuellen Materie abstrahiert“⁶⁾.

b) Seine Stellung bezüglich der Abstraktion.

aa) Seine Auffassung vom Intellekt.

Averroes unterscheidet einen dreifachen Intellekt: intellectus passibilis, intellectus agens und intellectus materialis. Der intellectus passibilis unterscheidet zwar den Menschen vom Tier⁷⁾, macht ihn aber nur in dem Sinne zum potentiell intelligenten Wesen, daß der Mensch durch ihn der Möglichkeit nach mit dem intellectus materialis verbunden ist⁸⁾. „Actu“ erkennt der Mensch nur durch Verbindung

¹⁾ *Die Metaphysik des Averroes*, übersetzt v. M. Horten, (Halle 1912). S. 66.

²⁾ A. a. O. S. 67.

³⁾ A. a. O. S. 69.

⁴⁾ A. a. O. S. 69.

⁵⁾ A. a. O. S. 70.

⁶⁾ A. a. O. S. 71.

⁷⁾ *De anim.* III, 4. t. c. 20. f. 171 b: et per istum intellectum (scl. quem vocat Aristoteles passibilem) differt homo ab aliis animalibus.

⁸⁾ *De anim.* III, 1. t. c. 5. f. 164 b: cum dicimus puerum esse intelligentem potentia . . . alio modo potest intelligi, videlicet quod intellectus materialis, qui . . . est utique recipiens potentia et copulatus nobis potentia.

mit dem „intellectus in actu“¹⁾. Letzterer ist der durch den intellectus agens aktuierte intellectus materialis²⁾, der aus sich alle Begriffe der materiellen universalen Formen nur der Möglichkeit nach besitzt³⁾. Bezüglich des Verhältnisses des intellectus materialis zu dem intellectus agens gehen die Auffassungen von der Lehre des Averroes auseinander. Nach Brentano faßt Averroes „den Verstand, der Alles wird, und den Verstand, der alles hervorbringt, als zwei dem Wesen nach von dem sinnlichen Menschen getrennte, rein geistige Substanzen“⁴⁾.

bb) Seine Ansicht bezüglich des Erkenntnisvorganges.

Die sinnlichen Kräfte des Menschen stellen dem intellectus agens ein Bild des sinnlichen Gegenstandes her, damit er sich ihm zuwende⁵⁾. Dieses Bild ist ja erst potentiell intelligibel⁶⁾. Es bewegt daher nur der Möglichkeit nach den intellectus materialis⁷⁾. Daher muß die abstrahierende Tätigkeit des intellectus agens der Aufnahme der Form durch den intellectus materialis vorangehen⁸⁾. Die actu intelligibele Form hat ein zweifaches Subjekt, das sinnliche Bild und den intel-

¹⁾ *De anim.* III, 1. t. c. 5. f. 164 b: dicamus ergo . . . ipsum hominem non esse actu intelligentem nisi propterea, quod copulatur cum eo intellectus in actu.

²⁾ *De anim.* III, 1. t. c. 20. f. 171 a: intellectus materialis perficitur per agentem . . .

³⁾ *De anim.* III, 1. t. c. 5. f. 160 b: intellectus materialis . . . est in potentia ad omnes conceptus formarum materialium universalium . . .

⁴⁾ Brentano. *Die Psychologie des Aristoteles*, S. 14. Vergl. jedoch Ueberweg-Geyer, S. 318: Averroes dagegen . . . nimmt . . . an, daß die nämliche Substanz beides sei (nämlich der Verstand, der alles wird, und der Verstand, der alles macht).

⁵⁾ *De anim.* III, 1. t. c. 7. f. 167 b: imaginativa autem et cogitativa et rememorativa . . . iuvant se ad repraesentandum imaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta . . .

⁶⁾ *De anim.* III, 5. t. c. 36. f. 178 b: . . . abstrahere formas easque denudare a materiis, quod nihil aliud est, quam facere eas intelligibiles actu, postquam erant intelligibiles in potentia . . .

⁷⁾ *De anim.* III, 3. t. c. 18. f. 169 b: necesse est . . . ponere alium motorem esse, qui facit eas (scilicet imaginatas intentiones) movere in actu intellectum materiale . . .

⁸⁾ *De anim.* III, 1. t. c. 7. f. 167 b: aspiciat eam (scilicet imaginem sensibilem) virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem et postea recipiat eam (scilicet intellectus materialis) . . .

lectus materialis¹⁾. „Wenn aber in dieser Weise unser Phantasma und andererseits der materielle Verstand mit derselben intelligibelen Form vereinigt ist, so ist offenbar mittels des Phantasmas eine Form des materiellen Verstandes mit uns verbunden; und . . . so muß, da jede Form mit ihrem Subjekte eine Einheit bildet, auch der materielle Verstand selbst mit uns verbunden sein, und wir erkennen nun durch den materiellen Verstand wie durch eine angeborene Erkenntniskraft“²⁾.

II. Die Vertreter der aristotelischen Erkenntnispsychologie.

2a) Alexander von Hales.

a) Seine Stellung zum Universalienproblem.

Alexander bekennt sich zum Realismus³⁾, und zwar als Vertreter des gemäßigten Realismus⁴⁾. Wenn Alexander sagt: universale . . . positum est in singulari, ut si non possit in uno salvari, salvetur in alio⁵⁾, so hat das „in“ nicht lokale Bedeutung, sondern es drückt partielle Identität aus⁶⁾.

b) Seine Auffassung von der Abstraktion.

aa) Seine Lehre vom Intellekt.

Nach Alexander lehrt Aristoteles einen dreifachen Intellekt: philosophus vero dividit in intellectum materialem, qui cognoscit species in phantasmatis, et intellectum possibilem separabilem, qui

¹⁾ *De anim.* III, 1. t. c. 5. f. 163 b: oportet dari duo subiecta intelligibilibus actu existentibus, quorum unum . . . formae, quae sunt imagines verae, a terum vero est . . . ipse intellectus materialis.

²⁾ Brentano, a. a. O. S. 18. *De anim.* III, 1. t. c. 5. f. 164 b: . . . relinquitur, ut copuletur ipse intellectus nobis . . . per copulationem conceptuum seu intentionum intelligibilium nobiscum, quae quidem sunt ipsi conceptus imaginati seu intentiones imaginatae . . .

³⁾ *S. theol.* (edit. Quaracchi 1924—1928). I, n. 337, resp. p. 499: universale enim est in multis et dicitur de multis.

⁴⁾ *S. th.* I, n. 44 ad I, p. 69 b: forma enim universalis non habet esse per se nec separatam immo dependens a primis. unde destructis primis, impossibile est aliquid aliorum remanere; et ita secundum actum existendi dependet a singularibus universale. I, n. 44, ad I, p. 69 b: sed universale quod est „substantia“ non comparatur ad omne singulare ut ad suum „ubi“, sed solum ad sua singularia . . .

⁵⁾ *S. th.* II, n. solut. p. 63 b.

⁶⁾ *S. th.* I, n. 337 resp. p. 499: universale . . . non est totum quod sunt singularia, sicut „homo“ non dicit totum quod est Sortes (scil. Sokrates).

cognoscit species abstractas, et intellectum agentem¹⁾. Alexanders Auffassung bezügl. des Verhältnisses der Seele zu ihren Potenzen kommt zum Ausdruck in der Bemerkung: *identitas ergo, quam ponit Augustinus referenda est ad substantiam, non ad essentiam*²⁾. Ueber die Bedeutung des *Intellectus materialis* sagt Alexander: *contingit . . . ut sit phantastica habens phantasmata secundum quod huiusmodi, non ut possibilia ad species abstrahendas ab intellectu; intellectus vero materialis habet species in phantasmatibus, quas possibile est abstrahi per intellectum agentem, ut uniantur cum possibili*³⁾. Den *intellectus agens separatus* lehnt Alexander ab: *nec oportet ponere intellectum agentem separatum in substantia ab anima*⁴⁾. Für die dem Abstraktionsbereich übergeordnete Illumination ist Gott *agens primus: agens . . . ab agente primo illuminatur*⁵⁾ . . . *intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali*⁶⁾.

bb) Der Abstraktionsbereich.

Alexander unterscheidet 3 intelligibele Formen: *cum enim tres sint differentiae formarum intelligibilium, increata, creata separata a conditionibus corporis et ita a conditionibus sensibilibus, et illa, quae est abstracta a conditionibus sensibilibus sive corporeis*⁷⁾. Die abstrahierende Tätigkeit geht nur auf die letztere Art von Formen: *nam abstractio non currit secundum formas secundum se abstractas (= separatas) . . . sed circa formas intelligibiles abstractibiles*⁸⁾. Die Tätigkeit des *intellectus agens* hinsichtlich der *formae separatae* liegt also außerhalb des Abstraktionsbereiches: *intellectus autem agens duplicem habet actum: habet enim suum actum respectu formarum abstrahendarum, et ille est abstrahere; habet alium actum respectu formarum secundum se sive separatarum*⁹⁾. Unter Zugrundelegung der Dreiteilung: *ratio, intellectus, intelligentia*¹⁰⁾, kann man also sagen: der Abstraktionsbereich ist der Bereich der *ratio*; *divisio Philosophi, quae est secundum triplicem intellectum, materialem,*

¹⁾ *S. th.* II, n. 367, p. 446.

²⁾ *S. th.* II, n. 349, solut p. 425 b.

³⁾ *S. th.* II, n. 371, solut. p. 451 b.

⁴⁾ *S. th.* II, n. 372, III, solut. p. 452 a.

⁵⁾ *S. th.* II, n. 372, III, ad 1, p. 452 b.

⁶⁾ *S. th.* II, n. 372, III, solut. p. 452 a.

⁷⁾ *S. th.* II, n. 368, IV, solut. p. 448 a.

⁸⁾ *S. th.* II, n. 368, IV, ad II, 1—2, p. 448 b.

⁹⁾ *S. th.* II, n. 368, IV, ad II, 1—2, p. 448 b.

¹⁰⁾ *S. th.* II, n. 370, III, solut p. 450 b.

possibilem et agentem, respicit proprie formas intelligibiles abstractibiles . . . et ita sistit circa ea quae sunt rationis¹⁾, rationem ponit ipse (scl. Augustinus) cognoscitivam naturarum, formarum . . . non extra corpora nisi ratione subsistentium; per quod patet quod rationis est cognoscere ea quae sunt infra rationem: omnia enim quae spectant ad corpora sunt infra rationem²⁾).

cc) Der Abstraktionsvorgang.

Den Abstraktionsvorgang behandelt Alexander nicht ausführlich³⁾. Die sinnlichen Kräfte bereiten die intelligibele Form irgendwie zur Abstraktion vor: vires enim sensibiles praeparant formam intelligibilem ut sit conveniens abstractioni⁴⁾. Der Grad dieser Vorbereitung wird beleuchtet durch die Bemerkung: contingit in vi interiori ut sit phantastica habens phantasmata secundum quod huiusmodi, non ut possibilia ad species abstrahendas⁵⁾. Die letzte Vorbereitung der intelligibelen Formen zur Abstraktion leistet der intellectus materialis: intellectus vero materialis habet species in phantasmatibus, quas possibile est abstrahi per intellectum agentem, ut uniantur cum possibili⁶⁾. Von einem Beleuchten der Phantasmen durch den intellectus agens ist keine Rede. Wie der Fortschritt von dem Sein der zur Abstraktion noch nicht geeigneten Phantasmen in der vis phantastica zu den species in dem intellectus materialis zu denken ist, wird von Alexander nicht ausdrücklich erörtert. Auf der Verbindung (colligantia) des intellectus materialis mit dem Körper dürfte nach Alexander der genannte Fortschritt beruhen⁷⁾.

c) Die Erleuchtungstheorie.

Nach Alex. ist die Seele nicht tabula rasa im Sinne des Aristoteles: quod dicitur intellectus possibilis tabula nuda et anima rationalis ratione illius, hoc intelligitur ratione illius cognitionis intelligibilium quam accipit inferior sensus: ex illa enim parte fit investigatio philo-

¹⁾ *S. th.* II, n. 368, IV, solut. p. 448 a.

²⁾ *S. th.* II, n. 370, III, solut. p. 450 b.

³⁾ *S. th.* II, *Proleg.* p. XLIX, not. 24: abstractionis processum non declarat ex professo Halensis.

⁴⁾ *S. th.* II, n. 372, III, ad 2, p. 452 b.

⁵⁾ *S. th.* II, n. 371, solut. p. 451 b.

⁶⁾ *S. th.* II, n. 371, solut. p. 451 b.

⁷⁾ *S. th.* II, n. 371, solut. p. 451 b: et quia habet (scl. intellectus materialis) aliquam colligantiam ad corpus, dicitur a Philosopho corrumpi quodam interius corrupto, non quod eius sit secundum se corrupto, sed ratione actus.

sophica¹⁾. Es gibt nämlich eine zweifache Weise, zu geistiger Erkenntnis zu gelangen: est enim duplex modus (scilicet perveniendi ad cognitionem intelligibilium): a parte inferiori mediante sensu et a parte superiori per illuminationem sive a principio datam, quae dicitur cognitio innata²⁾.

aa) Der Bereich der Illumination.

Wenn Alexander mit den beiden erwähnten Erkenntnisweisen alle modi perveniendi ad cognitionem aufzählt, so ist der Bereich der Illumination dahin bestimmt, daß er alles umfaßt, was nicht der abstrahierenden Erkenntnis zugehört: rectius dici potest . . . quod illuminatio . . . extenditur . . . quasi certo ad cognitionem omnium quae facultatibus superioribus animae, videlicet intellectu et intelligentia, attinguntur³⁾. Alexander hat zwei Distinktionen, von denen eine nicht exakt ist. Er spricht zunächst von einer zweifachen aktuellen Gotteserkenntnis und sagt: una est, cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum, eo modo quo recolit suum principium per hoc quod videt se non esse a se . . . alia est, cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas⁴⁾. Die andere, schon erwähnte Distinktion lautet: est duplex modus (scilicet perveniendi ad cognitionem intelligibilium) a parte inferiori mediante sensu et a parte superiori per illuminationem sive a principio datam quae dicitur cognitio innata . . .⁵⁾. Nimmt man die zweite Unterscheidung als maßgebend und präzisiert die erste dahin, daß die niedere ratio sich nicht mit den Geschöpfen allgemein befaßt, sondern nur, soweit Abstraktion in Frage kommt, also mit den körperlichen Dingen, so kommt man zu der Ansicht der Herausgeber von Quaracchi, wonach die Illumination auszudehnen ist „quasi certo ad cognitionem omnium quae facultatibus superioribus animae . . . attinguntur“⁶⁾.

„Secundum cl. c. Gilson, formae intelligibiles, ad quas posse animae non se extendit, sunt cognitiones strictae supernaturales et propheticae“⁷⁾.

¹⁾ *S. th.* II, n. 369, p. 449 b.

²⁾ *S. th.* II, n. 369, p. 449.

³⁾ *S. th.* II, Proleg. p. XLIX.

⁴⁾ *S. th.* I, n. 26, solut. p. 43 b u. 44 a.

⁵⁾ *S. th.* II, n. 369, p. 449.

⁶⁾ *S. th.* II, Proleg. p. XLIX.

⁷⁾ *S. th.* II, Proleg. p. XLIX. Vergl. E. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge I, Paris 1926, 86—87.

Beide Ansichten haben ihre Schwierigkeiten. Die Lage ist ähnlich wie bei Eriugena. Auch bei Alexander ist nicht viel mehr feststellbar, als daß er eine Bewegung von oben und eine von unten lehrt. Weiteres ist wegen der elastischen Terminologie des Autors kaum einwandfrei feststellbar. Folgt man der Ansicht der Herausgeber von Quaracchi, so ist die Gotteserkenntnis, cum movetur anima secundum partem superiorem¹⁾, von der in der erwähnten ersten Distinktion die Rede ist, als per illuminationem geschehend zu betrachten. Um was handelt es sich nun bei dieser Gotteserkenntnis? Alexander sagt: cognitio vero „quid est“ (scilicet Deus secundum substantiam) et „qualis est“ (scilicet Deus secundum personalem proprietatem) . . . non potest haberi per naturalem rationem; sed imperfecte per gratiam²⁾. Est cognitio de Deo „quid est“ . . . duobus modis: quid est secundum operationem in creaturis, ut quia potens in operatione . . . et hoc modo etiam potest cognosci a malis³⁾. Ist zu letzterer Erkenntnis Illumination erforderlich? Alexander lehrt eine Gotteserkenntnis, cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas⁴⁾. Es handelt sich hier allerdings um das „quia est“ dessen Feststellung aus der contemplatio creaturarum erfolgt. Aber diese Feststellung ist wohl kaum denkbar ohne Erkenntnis, „quid est secundum operationem in creaturis, ut quia potens in operatione, sapiens in gubernatione . . .“⁵⁾. Die einzige Erkenntnis „quid est“, die nicht per gratiam geschieht, ist also secundum partem inferiorem möglich. Für eine Illumination, die nicht gratia ist, scheint also keine Aufgabe hinsichtlich der Gotteserkenntnis übrig zu sein. Dazu kommt, daß Alexander in der angeführten ersten Distinktion bezüglich der Gotteserkenntnis, cum movetur anima secundum partem superiorem überhaupt nicht von Illumination spricht. Aber er spricht von „moveri secundum habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum“⁶⁾. Dagegen sagt er auch bezüglich des abstrahierenden Intellektes: est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cuius habet actum intelligibilem, a principio scilicet creationis. Diese Ausstattung ist

¹⁾ *S. th.* I, n. 26, solut. p. 43 b.

²⁾ *S. th.* I, n. 14, resp. p. 24 b.

³⁾ *S. th.* I, n. 15, resp. p. 24 b.

⁴⁾ *S. th.* I, n. 26, solut. p. 43 b.—44 a.

⁵⁾ *S. th.* I, n. 15, resp. p. 24 b.

⁶⁾ *S. th.* I, n. 26, solut. p. 43 b.

„ad quamdam similitudinem Primi“¹⁾ und wird mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in Verbindung gebracht: non enim videtur quod ita condiderit animam rationalem ad imaginem suam quin ei dederit perfectionem aliquam respectu cognoscibilium²⁾. Das Ebenbild ist similitudo expressa: dicitur enim imago „expressa similitudo“³⁾. Es kommt der Seele zu „penes potentias naturales, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem“⁴⁾. Nun bezeichnet Alexander auch den habitus, auf welchem die Gotteserkenntnis beruht, auf Grund dessen also das „moveri secundum partem superiorem“ in der mehrfach erwähnten ersten Distinktion erfolgt, als similitudo primae veritatis in intellectu“⁵⁾. Daß nun ein moveri auf Grund dieser similitudo primae veritatis in intellectu im Gegensatz zu dem moveri auf Grund der expressa similitudo penes intelligentiam als Illumination zu betrachten sei, sagt Alexander nicht. Es wäre auch kaum zu verstehen. Ebenso wenig sagt er, daß es sich um eine zweifache similitudo handle. Die Gotteserkenntnis des höheren Seelenteiles beruht also auf der Ausrüstung, deren auch der abstrahierende Intellekt teilhaftig ist. Soll also die erwähnte Gotteserkenntnis verschieden sein von der auf contemplatio creaturarum beruhenden, so gründet der Unterschied nicht in der verschiedenen Ausstattung der anima rationalis nach ihrer höheren und niederen Seite, sondern in der höheren und niederen Seite selber. Nun scheint aber der intellectus separatus bei Alexander die höhere Erkenntnis durch den gewöhnlichen intellectus agens zu bewirken: agens ab agente primo illuminatur . . . respectu quarundam formarum, et cum est illuminatus perficit etiam possibilem illo modo⁶⁾. Damit ist der Unterschied von pars superior und inferior aufgegeben. Der fragliche Unterschied zwischen höherer und niederer Gotteserkenntnis beruht also weder auf einer verschiedenen „similitudo Primi“ verschiedener Seelenteile, noch auf verschiedenen Seelenteilen an sich betrachtet. Es kann sich in der angezogenen ersten Distinktion also überhaupt nicht um höhere Gotteserkenntnis handeln. Es handelt sich auch nicht darum. Alexander sagt: recolit (scil. anima) suum principium per hoc quod videt se non esse a se. Et hoc modo non potest ignorare Deum

¹⁾ *S. th.* II, n. 372 III, solut. p. 452 b.

²⁾ *S. th.* II, n. 372 III, solut. p. 452 b.

³⁾ *S. th.* II, n. 335, cap. V, p. 408 a.

⁴⁾ *S. th.* II, n. 341, solut. p. 414 a.

⁵⁾ *S. th.* I, n. 26, solut. p. 43 b.

⁶⁾ *S. th.* II, n. 372 III, p. 452 b.

esse in ratione sui principii¹⁾. Was Alexander hier die Seele tun läßt, ist *contemplatio creaturae*, nämlich ihrer selbst als eines Geschöpfes, und daraus resultierende Erkenntnis von Gottes Dasein. Diese Erkenntnis schreibt aber Alexander an derselben Stelle der *pars inferior* zu. Die gemachte Unterscheidung scheint also in der übrigen Lehre Alexanders nicht begründet zu sein. Will er eine höhere Gotteserkenntnis vertreten, so muß er sie auf einer *illuminatio per gratiam* basieren und auf solches Göttliche gerichtet sein lassen, dessen Erkenntnis ein *illuminari agentis ab agente primo*²⁾ notwendig macht. So gelangt man zu dem Standpunkte E. Gilsons, der aber auch seine Schwierigkeiten hat. Alexander sagt nämlich: *est enim duplex modus (scil. perveniendi ad cognitionem intelligibilem): a parte inferiori mediante sensu et a parte superiori per illuminationem sive a principio datam, quae dicitur cognitio innata*³⁾. Alexander spricht ganz allgemein von *modi perveniendi*, wie sie dem Menschen überhaupt eignen. Von Gnade ist dabei keine Rede, wohl aber von *cognitio innata*. Es ist also kaum anzunehmen, Alexander habe „*cognitiones stricte supernaturales et propheticas*“ im Auge.

bb) Das Prinzip der Illumination.

Prinzip der Erleuchtung ist Gott: . . . *Deus . . . in quo est summa et incommutabilis veritas, quo illustratur, ut sit quidquid in quorumcumque animis et mentibus verum est*⁴⁾. Ein *principium intermedium* wird nicht anerkannt: *nulla est interposita natura inter mentem et Deum . . . , velut angelus, per quam formetur et perficiatur ipsa mens, quemadmodum philosophi mentiti sunt*⁵⁾. Gott ist das höchste Licht. *Deus est summe intelligibilis, summa lux*⁶⁾. Wie das Licht sich und anderes offenbart, so tut es auch die Wahrheit, welche die göttliche Wesenheit ist, weil sie selbst intelligibelles Licht ist⁷⁾.

cc) Die Illumination selber.

Mit der *illuminatio* ist nicht die Tatsache gemeint, daß die Objekte für den Intellekt Lichtträger sind und ihm daher leuchten⁸⁾.

¹⁾ *S. th.* I, n. 26, solut. p. 43 b.

²⁾ *S. th.* II, n. 372 III, ad 1, p. 452 b.

³⁾ *S. th.* II, n. 369, p. 449 a - b.

⁴⁾ *S. th.* I, n. 156, ad 2, p. 238 b.

⁵⁾ *S. th.* I, n. 20, ad 3, p. 31 b.

⁶⁾ *S. th.* II, n. 108, cap. 3, p. 143 b.

⁷⁾ *S. th.* I, n. 89, ad 6, p. 144 a: *sicut lux manifestat se et alia, sic veritas, quae est divina essentia, quia est ipsa lux intelligibilis.*

⁸⁾ *S. th.* I, 20, ad 1, p. 31 a: *in creaturis (scil. lux aeterna videtur), quae est quasi medium materiale deferens ipsam lucem ad intellectum.*

Vestigia Dei sind ja auch diejenigen Objekte, die durch Abstraktion erkannt werden: . . . Deus . . . ab omnibus participatur per essentiam qua sunt¹⁾. Die Illumination ist unmittelbar auf das Erkenntnis-subjekt gerichtet. Die Ablehnung des der Substanz nach von der Seele getrennten intellectus agens begründet Alexander mit den Worten: est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cuius habet actum intelligibilem . . . non enim videtur quod ita condiderit animam rationalem ad imaginem suam quin ei dederit perfectionem aliquam respectu cognoscibilem . . . habet hanc perfectionem . . . ad quandam similitudinem Primi²⁾. Auch dieses lumen quoddam naturale meint Alex. nicht, wenn er von Illumination spricht. Denn dieses lumen befähigt ja den intellectus agens, die Erkenntnis per abstractionem, die der Erkenntnis per illuminationem gegenübersteht, zu bewirken. Daß die Illumination, aktiv betrachtet, eine göttliche Einwirkung ist, die unmittelbar auf den mit dem lumen naturale bereits ausgestatteten intellectus agens gerichtet ist, dürfte das einzige sein, was über den Vorgang der Erleuchtung auszumachen ist.

2b) Joh. v. Rupella.

a) Sein Standpunkt in der Universalienfrage.

Johannes ist gemäßigter Realist. Er sagt: Die Wesensform des Menschen ist eine Substanz und Natur, in der alle Individuen der Spezies „Mensch“ übereinstimmen. Weil diese Form in diesem oder jenem Individuum auf singuläre Weise ist, ist sie vervielfältigt. Der Grund dieser Vervielfältigung ist nicht in der Natur der Wesensform zu suchen. Die Vervielfältigung und Teilung der „humanitas“ beruht auf der Materie, die in den Einzeldingen sich findet und Prinzip der Akzidentien ist, durch welche die Individuen einer Spezies sich unterscheiden, während sie in der Wesenheit übereinstimmen. Wird daher von der Materie und allen materiellen Bedingungen abstrahiert, so wird die Wesensform so erfaßt, wie es der Wahrheit am meisten entspricht.³⁾

¹⁾ *S. th.* II, n. 36, resp. p. 46 a.

²⁾ *S. th.* II, n. 372, III, solut. p. 452 a-b.

³⁾ *Summa de anima* (edit. Domenichelli, Prato 1882), p. 387: forma humana substantia et natura est, in qua conveniunt omnia singularia speciei hominis aequaliter . . . ; sed quia accidit esse in hoc singulariter vel illo, ideo multiplicata est. Hoc autem est non natura sui . . . Relinquitur ergo, quod accidit humanitati ex materia modus iste multiplicationis et divisionis, quae est in singularibus. Accidit enim in alio propter hoc, quia cum sint in materia, aquiretetur ei aliquis modus quantitatis, qualitatis, situs, ubi . . . Si enim humanitas ex hoc quod humanitas, determinaret sibi huiusmodi accidentia, tunc oporteret unumquemque hominem convenire

b) Seine Ansicht bezüglich des Intellektes.

Johannes unterscheidet den „intellectus passivus et corruptus, qui dicitur ab Aristotele materialis“, von dem „intellectus incorruptibilis et separabilis“¹⁾. Ersterer beruht auf der Verbindung der vernünftigen Seele mit dem Körper²⁾ und vermittelt zwischen dem „intellectus separabilis“ und den sinnlichen Kräften.³⁾ Der „intellectus separabilis“ weist u. a. einen Unterschied der Natur nach auf, womit die Unterscheidung des „intellectus agens“ und des „intellectus possibilis“ gegeben ist.⁴⁾ Die Existenz des „intellectus possibilis“ steht fest: de intellectu autem possibili certum est ipsum esse. Nam nisi esset possibilitas ad susceptionem intelligibilium specierum, impossibile esset non-intelligibilitatem fieri intelligibilitatem.⁵⁾ Die Notwendigkeit des „intellectus agens“ wird durch ein Argument Avicennas dargetan: de intellectu autem agente, quemadmodum sit, sic probatur ab Avicenna. Anima humana prius est intelligens in potentia, postea ‚intellectus‘ in effectu. Omne autem quod exit de potentia in effectum, non exit nisi per causam . . . Est ergo haec causa . . . Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu; necessario igitur est intellectus agens.⁶⁾

c) Seine Charakteristik des Abstraktionsvorganges.

Die Funktion des „intellectus materialis“ beleuchtet Alexander v. Hales durch die Feststellung: contingit . . . ut sit phantastica habens phantasmata secundum quod huiusmodi, non ut possibilia ad species

cum altero in huiusmodi accidentibus, cum convenient in ipsa humanitate in quantum huiusmodi . . . P. 286/87: aliquando vero fit abstractio a materia et ab omnibus conditionibus materiae, ut in abstractione intellectiva, et tunc est verissima apprehensio formae.

¹⁾ *S. de anim.* p. 288: sciendum ‚igitur‘, quod est intellectus passivus et corruptus, qui dicitur ab Aristotele materialis, et est intellectus incorruptibilis et separabilis.

²⁾ A. a. O. p. 288: provenit enim (scilicet haec virtus i. e. intellectus passivus) ex coniunctione animae rationalis ad corpus.

³⁾ A. a. O. p. 288: et haec est vis continuans actus virtutis intellectualis cum actibus virtutis sensibilis. Haec enim ex phantasmatibus offert materialiter species intelligibiles abstrahendas.

⁴⁾ A. a. O. p. 289: unus modus (scilicet differentiae intellectus separabilis) est secundum differentiam naturae, secundum quod distinguitur virtus intellectiva per duas differentias, intellectum scilicet possibilem et intellectum agentem.

⁵⁾ A. a. O. p. 289.

⁶⁾ A. a. O. p. 290.

abstrahendas . . . intellectus vero materialis habet species in phantasmatis, quas possibile est abstrahi . . .¹⁾ Johannes scheint der gleichen Ansicht zu sein. Er sagt: dicta est autem (scilicet virtus intellectus passivi) rationalitas, „aut potentia“, quia potens est accipere utilia in particularibus, quamvis non utile per modum utilis.²⁾ Haec enim ex phantasmatis offert materialiter species intelligibiles abstrahendas.³⁾ Dem „intellectus passivus“ wendet sich nun nach Johannes der „intellectus possibilis“ in einer „consideratio ad formas sensibiles“ zu⁴⁾: 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 . . . et ducuntur in actum, et formatur intellectus possibilis; et tunc dicitur intellectus formatus, et tunc sequitur operatio intellectus possibilis.⁵⁾

d) Der Lichtgedanke bei Johannes.

Der „intellectus agens“ verhält sich wie das Licht: altera (scilicet differentia intellectus separabilis) vero est agens ut lumen. Est enim lumen intelligibile primae veritatis, nobis per naturam impressum, semper agens . . . et se habet ad species intelligibiles manifestandas, sicut lux ad colores, sicut dicunt Philosophi.⁶⁾ Dieses natürliche Licht genügt zur Erkenntnis dessen, was „intra“ und „infra animam“ ist: ad cognoscenda vero ea quae sunt intra animam, ut est anima ipsa et potentiae ipsius, habitus scientiae et virtutes, non indiget anima lumine extrinseco, sed lumine innato cognoscit se esse, se posse, se ratiocinari et sentire, se scire aliquid, vel ignorare, se iustam vel iniustam esse, per conversionem ad se . . . Ad cognoscenda vero ea quae sunt infra, non indiget similiter lumine intelligentiae quae sit extra se.⁷⁾ Ebenso unzweideutig spricht Johannes von Erkenntnissen, zu deren Erlangung außer dem Lichte, das der „intellectus agens“ darstellt, eine Einstrahlung von dem Lichte der ewigen Wahr-

¹⁾ *S. th.* II. n. 371, sol. p. 451 b.

²⁾ *S. de anim.* p. 289.

³⁾ *A. a. O.* p. 288.

⁴⁾ *A. a. O.* p. 293: conversio ipsius est per considerationem ad formas sensibiles . . . Vgl. Avicenna, *lib. natur.* VI. p. 5. c. 5: cum enim virtus rationalis considerat singula, quae sunt in imaginatione . . .

⁵⁾ *S. de anim.* p. 293.

⁶⁾ *A. a. O.* p. 289.

⁷⁾ *A. a. O.* p. 292.

heit her erforderlich ist: ad intelligenda ea quae de divina essentia et Trinitate personarum intelliguntur divino modo, indiget anima irradiatione ab illa ipsa luce primae veritatis aeternae supra supremam vim ipsius.¹⁾

Bezüglich des Bereiches der göttlichen Irradiation spricht sich Johannes nicht so aus, daß jeder Zweifel beseitigt wäre.²⁾

2c) Bonaventura.

a) Seine Universalienlehre.

Bonaventura ist gemäßigter Realist: Zwischen Petrus und Paulus besteht eine wirkliche und reale Aehnlichkeit³⁾. Es findet sich eine universale Natur in beiden⁴⁾. Die gemeinsame Form wird in den Dingen gezählt und entsteht und vergeht daher mit ihnen⁵⁾. Das „universale“ existiert nicht aktuell in den Dingen, sondern das Einzelding ist die Verwirklichung eines „universale“: natura producens hunc hominem intendit formam communem⁶⁾. Die universale Intention der Benennungen hat daher ihre Grundlage und ihren Ursprung in der Wirklichkeit⁷⁾.

b) Seine Abstraktionslehre.

Gott hat die menschliche Seele nicht nur mit einem intellectus possibilis, sondern auch mit einem intellectus agens ausgestattet. Beide sind etwas von der Seele⁸⁾. Der intellectus agens ist auf das Abstrahieren hingeordnet.⁹⁾ Abstrahiert wird das Universale, das

¹⁾ A. a. O. p. 292.

²⁾ Siehe *Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* 1912 (XXVI), S. 290 und Minges, *Zur Erkenntnisl. des Franziskaners Joh. v. Rupella. Philos. Jahrb.* 1914 (XXVII), S. 461—477.

³⁾ Opera omnia (edit. Quaracchi 1882—1902). II. *Sent. dist.* XVIII, a. 1. q. 3. p. 443 a: vera enim et realis est similitudo inter Petrum et Paulum.

⁴⁾ *I. S. d.* XXV, a. 2. q. 1. p. 443 a: quia una natura universalis reperitur in utrisque.

⁵⁾ *I. S. de V.*, a. 2. q. 1. p. 117 b: forma communis numeratur in suppositis, ideo in illis forma communis producitur et corrumpitur.

⁶⁾ *I. S. de V.*, a. 2. q. 1. p. 117 b.

⁷⁾ *I. S. de XXV.*, a. 2. q. p. 443 b: nominis intentio (scilicet communis) fundamentum et radicem habet in re.

⁸⁾ *II. S. d.* 24, p. 1. a. 2. q. 4. p. 568: credendum est indubitanter quod (scilicet Deus) animae humanae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae.

⁹⁾ *II. S. d.* XXIV, p. 1. a. 2. q. 4. p. 569: intellectus agens ordinatur ad abstrahendum.

immer und überall ist, von dem Partikulären, das hier und jetzt ist.¹⁾ Das Universale ist die Wesenheit des Dinges.²⁾ Die abstrahierte Spezies ist also eine „similitudo imitativa“³⁾ der Wesensform des Objektes.⁴⁾ Im Besitze der abstrahierten Spezies entspricht daher der Intellekt der Forderung: *ad hoc quod intellectus aliquid intelligat necesse est, ipsum assimilari rei cognitae.*⁵⁾ Die Spezies ist „ratio cognoscendi“, nicht Objekt der Erkenntnis.⁶⁾ Objekt der Erkenntnis ist die [ontologische] Wahrheit.⁷⁾ Maßstab für die Wahrheit der Erkenntnis ist das Objekt: *intellectus si verus est, intelligit sicut est in re.*⁸⁾

c) Seine Erleuchtungstheorie.

Bonaventura unterscheidet ein dreifaches lumen: *diversi diverso lumine diriguntur. Est enim lumen naturaliter inditum, lumen doctrinaliter acquisitum, lumen liberaliter infusum.*⁹⁾ Das lumen naturaliter inditum auf geistigem Gebiet findet seine Erklärung in den Worten: *omnis substantia spiritualis lumen est.*¹⁰⁾ „Zu einer einzigen Leistung ist der Menschenverstand nicht imstande: sich aus eigener Kraft unbedingt Gewißheit zu verschaffen.“¹¹⁾ In dem dritten Kapitel des *Itinerarium mentis in Deum* spricht Bonaventura im Zusammenhang mit dem Problem der Erkenntnisgewißheit ausführlich von dem Verhältnis der „*veritas aeterna*“ zu unserem Erkennen durch Begriff, Urteil und Schluß. Weder im Erkenntnissubjekt — *mens nostra . . . commutabilis* — noch im Objekt — *existentia rei in materia . . . contingens* — findet er die Unterlage für ein „*plene scire, certitudinaliter scire*“, für die „*illationis necessitas*“. Unter Bezugnahme auf

¹⁾ *Sermo II*, n. 9 (B. 5. S. 541): *ratio vero ulterius apprehendit, quia abstrahit universale, quod est semper et ubique, a particulari, quod est hic et nunc.*

²⁾ *II. S. d. 18*, a. 1. q. 3. p. 441: *hanc autem (scilicet formam) dicimus essentiam, et haec est universalis forma.*

³⁾ *De scient. Christi* 2. (B. 5. S. 9): *ad notitiam causatam a rebus requiritur similitudo imitativa.*

⁴⁾ *II. S. d. XVII*, a. 1. q. 2. ad 4, p. 415: *anima non cognoscit rem nisi speciem eius et formam sibi imprimat.*

⁵⁾ *III. S. d. XIV*, a. 2. q. 1. p. 307.

⁶⁾ *III. S. de XXXV*, q. 1. p. 601 b: *in nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas.*

⁷⁾ *I. S. d. XXXV*, q. 1. p. 601 b: *cognitum est veritas.*

⁸⁾ *II. S. d. XVIII*, a. 1. q. 3. p. 439.

⁹⁾ *Altera expositio psalm. 118* lib. I. cap. VII. vers. 9. a. 3.

¹⁰⁾ *In Hexaem.* coll. 12 n. 16.

¹¹⁾ B. A. Luyckx, *Die Erkenntnistheorie Bonaventuras* (Münster 1923), S. 287.

Augustinus kommt er daher zu dem Ergebnis: *manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati: dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.*¹⁾ Die Belehrung, welche die *veritas aeterna* dem menschlichen Geiste zuteil werden läßt, stellt das „*lumen liberaliter infusum*“ dar: *omnes autem istae scientiae (scil. philosophia etc.) habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et rationes descendentes a lege aeterna in mentem nostram.*²⁾ Diese Stelle spricht für Hessens Darstellung, nach der das *lumen superius* auch Quelle für Erkenntnisinhalte ist.³⁾ Denn wie die Intellektualerkenntnis durch das Licht der „*rationes descendentes*“ den Charakter der Sicherheit oder die Sicherheit der Erkenntnis die Eigenschaft der Unbedingtheit erlangen sollte, ohne daß die die Sicherheit bewirkenden *rationes* Erkenntnisinhalte werden, ist nicht zu ersehen, es sei denn, daß man an rein psychologischen Einfluß der Erleuchtung dächte. „So wenig wie bei Augustinus kann ich mir auch bei Bonaventura klar werden über die Art und Weise, wie dieser unmittelbare Kontakt mit dem göttlichen Licht . . . zustande kommt, ohne daß ein unmittelbares Schauen Gottes aus den göttlichen Ideen gegeben ist.“⁴⁾

¹⁾ *Itin. ment. in Deum* cap. III.

²⁾ A. a. O.

³⁾ M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach August. u. Thomas v. Aquin* (Münster 1924), S. 33.

⁴⁾ *Summ. de creat.* p. II. tract. I. qu. LVIII. art. I. solut. ad 8.

(Schluß folgt).