

327136

DIE PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG ALBERTS DES GROßEN

Ludger Honnefelder

SÍNTESE – Se olharmos para Alberto Magno a partir de nossa época, provavelmente não perceberemos sua importância como filósofo, pois muito do que ele realizou pode parecer como algo natural, que sempre foi assim. Entretanto, seus textos sobre a teologia como ciência, sobre a separação entre filosofia e teologia e sobre a ética como ciência prática, por exemplo, sobrevivem até hoje.

PALAVRAS-CHAVE – Alberto Magno. Recepção de Aristóteles. Filosofia e teologia. Noção de ciência. Ética como ciência prática.

ABSTRACT – When we look to Albert the Great from our time, we probably do not realize his importance as a philosopher, because many of his realizations may seem as something natural, that has always been so. However, his texts on theology as science, on philosophy and its separation, and on Ethics as practical science, for instance, survive until our days.

KEY WORDS – Albert the Great. Aristotle's reception. Philosophy and theology. Notion of science. Ethics as practical science.

Welche Bedeutung dem 1280 verstorbenen Dominikanertheologen *Albert dem Deutschen* (Albertus Teutonicus), seit Mitte des 14. Jahrhunderts als *Albert der Große* bekannt, für die Geschichte des philosophischen Denkens zukommt, ist nicht mit einem Wort zu beantworten. Doch gilt dies nicht weniger für die ganze Epoche des lateinisch sprechenden Mittelalters. War Albert überhaupt ein *Philosoph* und nicht doch das, als was er – von Unterbrechungen wie seiner kurzen Amtszeit als Bischof von Regensburg einmal abgesehen – sein Leben lang gewirkt hat, nämlich ein Lehrer der Theologie? Kann man überhaupt von einer *philosophischen* Bedeutung der Epoche des Mittelalters sprechen, wenn deren geistesgeschichtliche Signatur doch ganz unter der Prägung durch die christliche Glaubenslehre steht?

I

Eine Antwort auf beide Fragen ergibt sich nur, wenn man den Blick auf das komplexe und weitreichende Spannungsgefüge der Epoche richtet; denn an

Professor em Bonn e diretor do Albertus Magnus Institut.

Spannungen größten Ausmaßes fehlt es nicht, und es sind gerade diese Spannungen und Gegensätze, aus der die Epoche ihre Bedeutung für die Philosophie gewinnt. Keineswegs ist es ja so, als habe im 7. bis 5. Jahrhundert vor Christus ein als *Philosophie* zu bezeichnendes Denken begonnen, das dann mit der in der Spätantike einsetzenden Heraufkunft der jüdisch, islamisch und christlich geprägten Kultur seine autonome Entwicklung habe aufgeben müssen, um sie tausend Jahre später mit dem durch Descartes, Hobbes und andere Autoren formulierten neuzeitlichen Programm autonomen Denkens wiederaufzunehmen. Vielmehr ist es die durch die Transformationen der Epoche hindurchgegangene und von ihr geprägte Philosophie, an die Descartes, Hobbes, Leibniz und die anderen teils kritisch, teils affirmativ anknüpfen.

Eine Kulmination erfährt die spannungsvolle Begegnung von antiker Philosophie und christlichem Offenbarungsglauben ohne Zweifel in den Auseinandersetzungen, die die Wiederentdeckung der zwischenzeitlich verloren gegangenen Schriften des Aristoteles und seiner jüdischen und islamischen Kommentatoren im 12./13. Jahrhundert, kurz die *Aristoteles-Rezeption*, auslöst. In diesem Prozeß – darin sind sich die Philosophiehistoriker und Interpreten einig – spielt der um 1200 in Lauingen an der Donau geborene *Albertus Teutonicus* – oder wie ihn Dante nennt¹ – *Albert von Köln* eine Schlüsselrolle. Denn nach vorausgehenden Studien in Padua tritt er 1223 (1229?) in den Predigerorden ein und wirkt nach den entsprechenden Studien ab 1233 in den Klöstern des Ordens – u.a. in Hildesheim, Freiburg und Regensburg – als Lektor der Theologie. 1243 wird er an die Universität Paris, den Brennpunkt der Auseinandersetzung mit der neuen Philosophie, geschickt, wo er zunächst als Baccalar und ab 1246 als – erster deutscher – Magister der Theologie lehrt, um dann ab 1248 das neue Studium universale des Ordens in Köln aufzubauen. Hier ist für vier Jahre Thomas von Aquin sein Schüler. Während seiner Tätigkeit als Provinzial seines Ordens (1254-57) verbringt er eine Zeit an der päpstlichen Kurie in Anagni (1256), wo ihn neben der Verteidigung seines Ordens im sog. Mendikantenstreit die Auseinandersetzung mit der Aristoteles-Auslegung des Averroës beschäftigt. Nach weiterer Lehrtätigkeit wird er 1260 für anderthalb Jahre Bischof von Regensburg und wirkt eine Zeitlang – neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit – als Nuntius des Papstes und Kreuzzugsprediger in Deutschland. Von 1264-1280 finden wir ihn in den Klöstern von Würzburg, Straßburg und Köln, neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit immer wieder mit Aufgaben der Streitschlichtung beschäftigt, wie etwa 1258 beim sog. *Großen Schied* in Köln. Eine 1269 erfolgende Wiederberufung an die Universität Paris, an der die Auseinandersetzung um die neue Philosophie ihren Höhepunkt erreicht hatte, lehnt er ab; er stirbt in Köln am 15. August 1280.

¹ Dante Alighieri, *La divina commedia* Paradiso X 97-99, in: *Le Opere di Dante*, 715; zur Biographie Alberts vgl. näher: W. Kübel, Art. „Albertus Magnus“, in: *LexMA* 1, 294-299; Weisheipl 1980b; Scheeben 1931.

II

So einig man sich in der Philosophiegeschichtsschreibung über die Schlüsselstellung Alberts in dem die Verhältnisse grundlegend ändernden Prozeß der Aristoteles-Rezeption ist, so verschieden sind die Deutungen dieser Schlüsselstellung. Schon früh erhält Albert wegen seiner immensen Gelehrsamkeit den Beinamen eines *doctor universalis* bzw. *doctor expertus* und in der neueren Philosophiegeschichtsschreibung erscheint er von *M. de Wulf*² bis *E. Gilson*³ als der Sammler des gelehrten Wissens seiner Zeit und insbesondere als der Vermittler bzw. eklektische Kompilator des aristotelischen Werks, vor allem der naturwissenschaftlichen Schriften. Dante stellt ihn als *Meister* des Thomas von Aquin vor.⁴ Ein großer Teil der neueren Philosophiegeschichtsschreibung folgt ihm darin und sieht Albert im Wesentlichen seiner Lehre als den *Vorläufer* seines ‚eigentlich‘ bedeutenden Schülers Thomas. Für *M. Grabmann*,⁵ *F. van Steenberghen*⁶ und viele andere ist er der Begründer eines „christlichen Aristotelismus“, d.h. einer Integration des aristotelischen Denkens in die christliche Glaubenslehre, *B. Nardi* betrachtet ihn dagegen als den Vorläufer der späteren Trennung von Philosophie und Theologie im lateinischen Averroismus,⁷ für *A. de Libera*⁸ und andere ist Albert der Ausgangspunkt einer neuen Hinwendung zu Platon und zum Neuplatonismus. Fast alle sind sich einig, daß es für die Frage nach der Bedeutung Alberts weiterer Forschung bedarf, nicht zuletzt mit Hilfe der bislang etwa die Hälfte von Alberts Schriften umfassenden kritischen Ausgabe seiner Werke, der *Editio Coloniensis*.⁹

Ohne Zweifel trifft jede der genannten Deutungen eine bestimmte Seite des Werks Alberts. Aber was ist die Formel, die so unterschiedliche Seiten zu verbinden vermag? Ist Albert tatsächlich nur der Kompilator, Sammler und Vorläufer – mit schwer zu bewertenden Folgen seiner Vermittlungsdienste, aber einer insgesamt geringen Wirkungsgeschichte seines eigenen Denkens? Auf der Suche nach einer Antwort kann der Beiname „der Große“, der im 14. Jahrhundert für Albert aufkommt und der in der Philosophiegeschichte nur ihm zuerkannt worden ist, einen ersten Hinweis geben. Daß das cognomen einer Verschreibung aus „magus“ oder „magister“ entammt, ist wenig wahrscheinlich und könnte zudem die breite affirmative Verwendung des Beinamens nicht erklären. Wahrscheinlicher ist die Entstehung des Beinamens aus Formeln wie „magnus philosophus“ oder „magnus in philosophia“, mit denen er häufig charakterisiert wird und die darauf hinweisen, daß es seine Verdienste um die oder in der *Philosophie* sind, derentwegen er von den Zeitgenossen und Nachfolgern als besonders herausragend

² Vgl. de Wulf 1936, 129-150.

³ Vgl. Gilson 1955, 277-294.

⁴ Vgl. Anm. 1.

⁵ Vgl. Grabmann 1936b.

⁶ Vgl. van Steenberghen 1977, 255-285.

⁷ Vgl. Nardi 1960, 119ff.

⁸ Vgl. de Libera 1990.

⁹ Albertus Magnus, *Opera Omnia*, edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense (Ed. Colon.), Münster 1951ff.; vgl. Dreyer/Honnewald (Hgg.) 1999.

empfunden wird.¹⁰ Bezeichnenderweise wird er auch bei seinem Tod in den Annalen als „philosophus“ bezeichnet und im Verzeichnis der Provinziale der Ordensprovinz Teutonia als „philosophorum maximus“ charakterisiert.¹¹

Aber worin liegt seine Bedeutung in der und für die Philosophie? Sie wird nicht sichtbar, wenn wir von der späteren Geschichte der Philosophie auf Albert zurückblicken; denn aus dieser Perspektive sehen wir dasjenige nicht, was in der Entwicklung der Philosophie im lateinischen Westen auf Albert zurückgeht, aber bald schon so selbstverständlich geworden ist, daß wir es nicht mehr mit seinem Namen verbinden. Sichtbar wird dies nur, wenn wir uns die geistige Lage vor Alberts Wirken vergegenwärtigen und auf ihrer Folie Alberts Leistung zu identifizieren versuchen.

Als Albert um 1200 geboren wird, ist der um die Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzende und nahezu 100 Jahre umfassende Prozeß der Wiederaneignung der verloren gegangenen Schriften des Aristoteles noch mitten im Gang. Erst als um 1220 eine nahezu vollständige arabisch-lateinische Übersetzung der aristotelischen Metaphysik gemeinsam mit dem großen Kommentar des Averroës vorliegt, ist man in der Lage, sich den Lehrgehalt anzueignen und sein Gewicht zu ermessen. Der bis dahin verlaufene Prozeß erfolgt in Etappen und steht auf dem Hintergrund einer Aristoteles-Aneignung noch vor dem Einsetzen der als solche bezeichneten Rezeption. Diese gewissermaßen *erste* Aristoteles-Rezeption ist maßgeblich durch Boëthius und seine Übersetzungen bestimmt und bezieht sich auf die zu dieser Zeit bekannten logischen Schriften des Aristoteles. Mit der schulmäßigen Aneignung der in ihnen enthaltenen Logik und Wissenschaftstheorie wird das patristische Konzept der *fides quaerens intellectum* zur *Scholastik*, nämlich zu dem Programm der Verwissenschaftlichung aller Theorie, als das *J. Koch*¹² es beschrieben hat und das in komplexen Schüben die Medizin, die Rechtswissenschaft und schließlich auch die Glaubenslehre erfaßt. Begriff und Argument treten an die Stelle von Bild und Autoritätenabwägung. Im 12. Jahrhundert entsteht in der Schule von Chartres eine Naturphilosophie, die *Natur* als ein aus sich zu verstehendes Phänomen begreift.¹³ Durch Abaelards Anwendung der neuen Rationalitätsstandards wird aus der tradierten Glaubenslehre – entsprechend dem Namen von Abaelards Hauptwerk – *theologia* als *Wissenschaft (scientia)*.¹⁴

Damit ist das Interesse erklärlich, auf das die um 1150 begegnenden ersten Übersetzungen weiterer aristotelischer Schriften samt ihren arabischen und persischen Kommentierungen und Systematisierungen stoßen, doch wird ihr Gewicht

¹⁰ Vgl. Grabmann 1936b, 336f.; Geyer 1956, 201.

¹¹ Vgl. de Loë 1907, 23.

¹² Vgl. J. Koch, Art. „Scholastik“, in: RGG 5, 1494-1498; vgl. neuerlich auch H. Möhle/J.R. Söder, Art. „Scholastik“, in: LThK 9, 199-202; L. Honnefelder, Art. „Theologie und Philosophie, I. philosophisch“, in: Ebd., 1448-1451.

¹³ Vgl. Kluxen 1981.

¹⁴ Vgl. Abaelards Werke *Theologia summi boni* sowie auch *Theologia Christiana* und *Theologia scholarium*; vgl. dazu G. Wieland, Art. „Abaelard“, in: LThK 1, 9-10; Ders./M. Dreyer/L. Honnefelder/G. Jüssen/J.P. Beckmann, Art. „Hochscholastik“, in: Ebd. 5, 178-184.

um diese Zeit noch keineswegs in seinem ganzen Ausmaß erfaßt. Denn der Aristoteles, den man rezipiert, ist der eines *Organon*, nämlich eines formallogischen Werkzeugs, das zudem durch Porphyrios und Boëthius mit einer platonischen Semantik und Metaphysik verbunden wird und sich noch zwanglos in das in der Patristik entwickelte Verständnis der Glaubenslehre als einer alles umfassenden Einheitswissenschaft nach neuplatonischem Vorbild einfügt. Bezeichnend dafür sind die Versuche des 12. Jahrhunderts, die Glaubenslehre als eine axiomatische Wissenschaft zu konzipieren, wie sie bei Alanus ab insulis und Nikolaus von Amiens in Anknüpfung an aristotelisches, stärker aber noch an neuplatonisches Erbe begegnen.¹⁵ Auch das neue Thema einer aus sich zu verstehenden *Natur* präludiert zwar dem aristotelischen Naturverständnis, entfaltet sich aber am Leitfaden des platonischen *Timaios*.¹⁶

III

Als Albert sein theologisches Wirken beginnt, steht er noch ganz unter dem genannten Programm einer sich einheitswissenschaftlich verstehenden Theologie, die die aristotelische Logik benutzt und zahlreiche Elemente der bis dahin bekannten wissenschaftlichen, insbesondere naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in sich aufnimmt, die *Philosophie* aber noch keineswegs als Gegenüber mit gleichrangigem, aber konkurrierenden Anspruch begreift. In diesem Kontext entsteht noch vor Beginn der Pariser Lehrtätigkeit die unvollendete Schrift *De natura boni*, der dann in den Pariser Jahren theologische Traktate in Quaestionenform (*De incarnatione*, *De resurrectione*, *De quattuor coaëquaevis*, *De homine*, *De bono*), die später als *Summa de creaturis* oder als *Summa prior* oder *Summa Parisiensis* zusammengefaßt werden, sowie der umfangreiche *Sentenzenkommentar* folgen, den Albert in Köln vollendet. In diesen Werken macht Albert ausgiebigen Gebrauch von den bis dahin bekannten aristotelischen Schriften und ihrer arabischen Interpretationen, wobei er unbefangen auch von den ersten sechs Büchern der *Physik* Gebrauch macht, die um diese Zeit als Lehrbücher in Paris noch verboten sind.¹⁷ Doch bleibt die leitende Intention theologisch; Aristoteles wird ausgiebig, aber nach bekanntem Muster integriert, von einer Auseinandersetzung mit der konkurrierenden Rolle der neuen Philosophie ist noch nichts zu spüren.

Auch nach dem Wechsel an das neu zu begründende Studium generale in Köln wäre Alberts Aufgabe keine andere gewesen als gemäß dem tradierten Curriculum die Bibel zu kommentieren. Doch – wie aus den Nachschriften seines Schülers Thomas ersichtlich¹⁸ – weicht er davon ab und kommentiert die Texte des *Corpus Dionysiacum*, denen man aufgrund der Zuschreibung zu dem Apostelschüler Dionysios zwar hohe Autorität zumaß, die aber im zeitgenössischen akademischen Curriculum der Theologie, das Sentenzen- und Bibelkommentierung vorsi-

¹⁵ Vgl. Dreyer 1996.

¹⁶ Vgl. Speer 1995.

¹⁷ Zu den Aristotelesverboten vgl. van Steenberghen 1977, 90-183.

¹⁸ Vgl. Senner 2000, 158f.

eht, noch keine Rolle spielt. Die „Wende“, die sich bei Albert mit dieser Neuerung ankündigt, wird noch deutlicher sichtbar, als Albert zwei Jahre nach seinem Wechsel nach Köln Vorlesungen über die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles aufnimmt, deren erste vollständige Übersetzung durch Robert Grosseteste seit gerade drei Jahren vorliegt.¹⁹ Welche Bedeutung bereits dieser curricularen Neuerung Alberts zukommt und welche Folgen sie auslöst, zeigt sich auf der einen Seite an dem heftigen Widerstand, auf den Albert – auch bei den eigenen Ordensbrüdern – mit der veränderten Ordnung stößt,²⁰ und auf der anderen Seite an der Tatsache, daß bereits 1259, also wenige Jahre später, eine Kommission, der Albert und Thomas angehören, innerhalb des Ordens für die Lektoren der Theologie das Studium der Artes vorschreibt.²¹

Offensichtlich hat sich in wenigen Jahren die geistige Konstellation geändert, und Albert beginnt, an die Spitze der Reaktion der Theologen auf die Herausforderung durch die Philosophie zu treten. Bis in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts hatte man die bekannt werdenden aristotelischen Schriften innerhalb des vorhandenen Rahmens zu integrieren versucht, und das hieß – der Organon-Rolle der aristotelischen Logik entsprechend – in der Artisten-Fakultät. Dann aber beginnt das Gedankengut vor allem der in der aristotelischen *Physik* enthaltenen Naturphilosophie den Rahmen zu sprengen. Verschärft wird dies durch die Lehren des David von Dinant, der im Anschluß an Amalrich von Bène und unter Benutzung aristotelischer Texte eine mit dem christlichen Glauben nicht zu vereinbarende und die aristotelische Lehre kompromittierende Lehre vorlegt und damit in Paris Anhänger findet.²² Davids Doktrin wird von der Synode von 1210 verurteilt und es kommt zu einer 1210 einsetzenden Kette von Versuchen, die Lektüre der *libri naturales* im Unterricht der Artistenfakultät durch amtliche Verbote zu verhindern.²³ Erst im Statut der Pariser Artistenfakultät von 1255 sind die aristotelischen Schriften offiziell für das curriculum zugelassen, nachdem sie vorher freilich von Magistern der Fakultät wie Roger Bacon und Robert Kilwardby schon den Vorlesungen zugrunde gelegt wurden.²⁴ Mit dem – schließlich ergebnislos bleibenden – Versuch eines Aristoteles-Verbots setzt an der theologischen Fakultät eine Rückwendung zum tradierten augustinischen Verständnis der Theologie ein, die sich mit einer teils subtilen, teils massiven Kritik des aristotelischen Ansatzes verbindet.

Doch genügt dies zur Lösung des Konflikts nicht. Im Gegenteil verschärft sich die Spannung, als die zunächst nur in Teilen bekannte *Metaphysik* des Aristoteles um 1230 in einer vollständigen Übersetzung vorliegt, und dies in Verbindung mit

¹⁹ Vgl. in Bezug auf die Ethik neuerlich Müller 2001, 1-61.

²⁰ Albertus Magnus, *Super Dion. Epist.* ep.7 (Ed. Colon. 37,2), 504, 28-32: „... quidam, quia nesciunt, omnibus modis velint impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in his quae ignorant.“; vgl. Honnefelder 1999, 28. *ChUP* n.335, edd. Denifle/Chatelain, I, 385-386; vgl. Sturlese 1993, 333f.; Weisheipl 1980a, 12.

²¹ Vgl. van Steenberghen 1977, 91ff.; Anzulewicz 2001.

²² Vgl. Anm. 17.

²³ Vgl. Weisheipl 1980b, 25; Wieland 1980, 594.

dem großen Kommentar des Averroës, der erst das ganze Gewicht dieser *Ersten Philosophie* hervortreten läßt. Hinzu kommt Grossetestes seit 1247 vorliegende vollständige Übersetzung der *Nikomachischen Ethik*, die der *Ersten Philosophie* eine praktische Philosophie als eigene philosophische Lebensform an die Seite stellt. Zu Recht hat die mediävistische Forschung in ihrer ganzen Breite auf die epochale Bedeutung des nun offenkundig werdenden Konflikts hingewiesen. Denn zum ersten Mal tritt der christlichen Glaubenslehre ein Größe gegenüber, deren Anspruch auf *Weltorientierung* und *Existenzerhellung* – um die Begriffe von K. Jaspers aufzugreifen²⁵ – nicht weniger umfassend und absolut ist als der des tradierten Glaubens, der aber diesen Anspruch im Medium einer sich autonom verstehenden *Vernunft*, nämlich durch *Begriff* und *Argument* und in Form von *Wissenschaft* auszuweisen vermag.²⁶ Die Reaktionen auf die Herausforderung sind unterschiedlich: sie reichen von einer entschiedenen Erneuerung der Theologie als Einheitswissenschaft unter autoritativer Zurückweisung aller entgegenstehender Philosopheme bis zu einer Rezeption der neuen Philosophie in ihrer ganzen Autonomie bei gleichzeitiger – methodologisch sich artikulierender – Immunsierung gegenüber den entgegenstehenden Ansprüchen der Theologie.²⁷ Die Folgen sind absehbar: Hat das eine Extrem Erfolg, dann kommt es zu einer mehr oder minder großen Abschottung von Glauben und Glaubenslehre von der Welt der Wissenschaft und ihrer Dynamik – eine Alternative, die zu Teilen in der nachmittelalterlichen Entwicklung von Judentum und Islam zu beobachten ist –, oder die Einheit der Lebenswelt zerfällt in eine Mehrheit von Perspektiven, die mit dem Verlust ihrer Vermittlung auch ihren eigenen Sinnanspruch zu verlieren drohen.

IV

Die Forschung ist sich darin einig, daß Albert auf dem Höhepunkt dieser Auseinandersetzung eine Schlüsselstellung einnimmt, auch wenn deren Deutung unterschiedlich ausfällt. *E. Gilson* charakterisiert ihn (neben Roger Bacon) als „the first among the Latins fully to realize the significance of the event“;²⁸ *A. de Libera* spricht von ihm als „le principal acteur de l'acculturation philosophique de l'Occident“.²⁹ Doch wie ist Alberts Schlüsselstellung näher zu charakterisieren?

Mit der in der Köln erfolgenden Zuwendung zur *Nikomachischen Ethik* verbindet Albert den Entschluß, „alle Teile der Philosophie den Lateinern einsichtig zu machen“.³⁰ Die „Philosophie einsichtig zu machen“ heißt für Albert, die Werke des Autors zu vermitteln, den er als den „princeps peripateticorum“ und „archi-

²⁵ K. Jaspers, *Philosophie*, 3 Bde., Berlin 1973: Bd. 1: *Philosophische Weltorientierung*, Bd. 2: *Existenzerhellung*, Bd. 3: *Metaphysik*.

²⁶ Vgl. Kluxen 1990; Ders. 1975 (Hg.), 9-14, 15-37.

²⁷ Vgl. van Steenberghen 1977.

²⁸ Gilson 1955, 277.

²⁹ de Libera 1995, 397; auch Mandonnet 1899, I, xxxviiiif.

³⁰ Albertus Magnus, *Phys. 1.1 tr.1 c.1* (Ed. Colon. 4,1), 1, 48f.: „... nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles.“

doctor philosophiae³¹ versteht, nämlich Aristoteles. Mit Averroës versteht er ihn als die „regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis“,³² also als Paradigma für das, was die menschliche Vernunft aus eigener Kraft in der Gestalt von Philosophie zu erkennen vermag. Die ausgesprochene Absicht, mit Aristoteles die Philosophie darzustellen und zu vermitteln,³³ macht es erklärlich, daß er sich nicht nur vornimmt, alle vorhandenen Schriften des Aristoteles zu kommentieren, sondern da, wo die Reihe der von Aristoteles überlieferten Schriften eine Lücke lassen, zu ergänzen,³⁴ indem er andere Schriften, die er der peripatetischen Tradition zurechnet, wie die *Isagoge* des Porphyrios, das Werk *De divisione* des Boëthius oder die die aristotelische Kategorienlehre ergänzende Schrift *De sex principiis* zurückgreift oder pseudo-aristotelische Schriften wie den aus Proklos kompilierten *Liber de causis* heranzieht.

Auf diese Weise entsteht in einer gigantischen Anstrengung von mehr als einem Jahrzehnt ein Konvolut von 36 Kommentaren, das etwa die Hälfte des von Albert hinterlassenen Werks – in der Edition von *Borgnet* etwa 20.000 Druckseiten – ausmacht. Auch andere mittelalterliche Autoren wie Roger Bacon und Richard Rufus nehmen die Aufgabe der Vermittlung der aristotelischen Philosophie entschieden in Angriff, doch nur Albert führt sie nahezu vollständig durch. Selbst sein Konkurrent und Gegner Roger Bacon kommt nicht umhin, Albert als den zu beschreiben, durch den die gesamte Philosophie den Lateinern vermittelt worden sei und den man nicht nur als deren „vermittelnden Gestalter“ (compositor), sondern als deren „Urheber“ (auctor) betrachtet habe. Denn er sei neben Aristoteles, Avicenna und Averroës in den Schulen als Autorität in der Philosophie herangezogen worden wie kein anderer sonst.³⁵ Siger von Brabant spricht von den „praecipui viri in philosophia, Albertus und Thomas“,³⁶ Dante läßt die beiden zusammen mit Siger gemeinsam im Paradies auftreten,³⁷ und Alberts Schüler Ulrich

³¹ „princeps peripateticorum“: Vgl. z.B. Albertus Magnus, *Ethica* 1.1 tr.3 c.2 (Ed. Paris. 7), 32; Ders., *De memoria et rem.* tr.2 c.1 (Ed. Paris. 9), 108; Ders., *De praedic.* tr.1 c.1 (Ed. Paris. 1), 151. Vgl. Grabmann 1936c, 81.

³² Averroës, *De anima* 1.3 comm.14, ed. Stuart Crawford, 433, 142f.; vgl. Geyer¹⁹1951, 316; Grabmann 1936c, 83f.

³³ Vgl. Albertus Magnus, *Anal. post.* 1.2 tr.5 c.2 (Ed. Paris. 2), 232: „... simul ordinationem litterae Aristotelis et ipsam scientiam tradere studemus, ut in eo labore et scientiam habeant et etiam notitiam litterae Aristotelis.“; Ders., *Phys.* 1.1 tr.1 c.1 (Ed. Colon. 4,1), 1, 12ff.: „librum... in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent.“; vgl. van Steenberghen 1977, 278.

³⁴ Albertus Magnus, *Phys.* 1.1 tr.1 c.1 (Ed. Colon. 4,1), 1, 38ff.: „Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit vel forte si fecit, ad nos non pervenerunt.“

³⁵ Roger Bacon, *Opus tertium* c.9, ed. Brewer, 30: „... quod philosophia iam data sit Latinis, et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo, et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor eius. Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroës allegantur in scholis, sic et ipse: et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quod numquam homo habuit in doctrina.“

³⁶ Siger von Brabant, *De anima intellectiva* c.3, ed. Bazán, 81.

³⁷ Vgl. Anm. 1.

von Straßburg nennt Albert „*nostrī temporis stupor et miraculum*“.³⁸ Bei Magister Heinrich dem Poeten begegnet in einem Gedicht ein – von den Interpreten als Albert identifizierter – großer Gelehrter am päpstlichen Hof, von dem es heißt, daß er die Philosophie „neu erfunden“ habe, und in einem Konvolut von mystischen Predigten und Texten begegnet Albert als der, der nach einer Verbrennung aller Bücher die Philosophie aus seinem Kopf hätte wiederherstellen können.³⁹

Ohne Zweifel wird Albert durch seine Aristoteles-Kommentierung zu dem großen Vermittler der profanen Philosophie, und zwar in dem aristotelischen Sinn von *Wissenschaft*. Nicht zuletzt durch seine umfangreichen Kommentierungen der naturwissenschaftlichen Werke des Aristoteles und die sich damit bei Albert verbindende breite Rezeption der bei den anderen antiken und mittelalterlichen Autoren begegnenden Naturwissenschaften ist er nicht nur die – wie es bei *L. Thorndike* heißt – „beherrschende Figur der lateinischen Gelehrsamkeit und Naturwissenschaften des 13. Jahrhunderts“⁴⁰ –, bis ins 16. Jahrhundert wird er – zumal mit seinen meteorologischen und botanischen Schriften – konsultiert und benutzt.

Aber wird Albert damit zu mehr als dem großen Sammler, Kompilator und Vermittler, dessen Ort die Wissenschafts-, nicht aber die Philosophiegeschichte ist? Ist er – wie *B. Nardi* meint⁴¹ – einzig Historiker? Und hat *E. Gilson* nicht doch recht, wenn er Alberts Verdienste rühmt, aber zugleich feststellt, daß er die Philosophie nur wie ein Gelehrter betrachtet und deshalb – anders als sein Schüler Thomas – nicht verändert habe?⁴² Oder ist dieses Urteil wiederum nur der Reflex von Gilsons Präokkupation durch das Werk des Aquinaten? Eine wichtige, wenn nicht entscheidende Rolle bei der Antwort auf diese Frage spielt die Einschätzung der Art und Weise, in der sich Albert das aristotelische Gedankengut aneignet, es weiterführt und vermittelt. Albert gibt das Material seiner Quellen nicht enzyklopädisch wieder, wie dies etwa bei Vinzenz von Beauvais, Thomas von Cantimpré u.a.⁴³ geschieht. Albert schöpft auch nicht aus Florilegien oder aus zweiter Hand, sondern kennt seine Quellen in einem bei keinem Zeitgenossen sonst zu findendem Maß aus eigenem Studium.⁴⁴ Allerdings kommentiert er – mit Ausnahme seiner Schrift zur aristotelischen Politik – nicht in der Art des Averroës, der Thomas bei seinen Aristoteleskommentierungen folgt und die zwischen Text und Kommentar deutlich trennt. Vielmehr ähnelt Alberts Stil dem des Avicenna: Der aristotelische Text ist Teil einer Darstellung in Quaestionenform, so daß der gesamte Text als – so die landläufige Charakterisierung – „Paraphrase“ erscheint. Erst die kritische Edition, die die Differenz zwischen dem Text der Quelle und

³⁸ Ulrich von Strassburg, *Summa de bono* l.4 tr.3 c.9, Vat. lat. 1311, f.120v, zitiert nach Grabmann 1936b, 337.

³⁹ Vgl. Grauert 1912a; Ders. 1912b; vgl. Grabmann 1936b, 360f.; Geyer 1956, 208.

⁴⁰ Thorndike²1923, 521.

⁴¹ Nardi 1960, 119ff.; vgl. dazu auch van Steenberghen 1977, 275.

⁴² Gilson 1955, 278.

⁴³ Vgl. Geyer 1956, 211.

⁴⁴ Vgl. Grabmann 1936b, 345f., 349.

Alberts Ausführungen sichtbar macht, läßt jedoch erkennen, daß diese Charakterisierung seiner Kommentierungen in die Irre führt und Alberts eigenes Gedanken- gut hinter den des kommentierten Textes zurücktreten läßt.⁴⁵ Zudem spricht er deutlich aus, daß es ihm um die Vermittlung der von Aristoteles dargebotenen Philosophie geht und nicht um den aristotelischen Text.⁴⁶ Deshalb schickt er der Kommentierung systematisch einordnende Prologe voran und fügt den kommentierenden Passagen systematische Exkurse, sog. digressiones hinzu.⁴⁷ Auch der inhaltliche Befund bestätigt den Charakter bloßer Stoffvermittlung nicht. Albert korrigiert Aristoteles immer wieder und dies in Ich-Form der Rede,⁴⁸ fügt neuen Stoff – in den naturwissenschaftlichen Schriften nicht selten aus eigener Beobachtung oder gezielten Experimenten schöpfend⁴⁹ – hinzu, wobei sich gelegentlich wiederum neue Irrtümer einschleichen.

Was das Vorurteil der bloßen Paraphrasierung des aristotelischen Werks verstärkt, sind Äußerungen, in denen Albert selbst sich auf die Aufgabe der reinen Vermittlung zurückziehen scheint, indem er erklärt, nur die Auffassung des Autors wiedergeben zu wollen und den Leser für die eigene Meinung auf seine theologischen Schriften verweist.⁵⁰ Doch zu Recht hat man darin die Abwehr lästiger Kritiker gesehen.⁵¹ Denn Alberts eigenes Vorgehen und die dahinter stehende methodologische Konzeption zeigen ein anderes Bild. Aristoteles genießt das schon angedeutete hohe Ansehen, doch betont Albert, daß Aristoteles nicht göttliche Autorität besitze, sondern kritisierbar sei,⁵² wovon Albert im einzelnen auch reichlich Gebrauch macht. Deutlich unterscheidet Albert zwischen den verschiedenen Wissenschaftsordnungen: In der Theologie ist – wie er betont – sein

⁴⁵ Vgl. Geyer 1956, 211.

⁴⁶ Albertus Magnus, *Anal. post.* 1.2 tr.5 c.2 (Ed. Paris. 2), 232 (vgl. Anm. 33); Ders., *De gen. et corr.* 1.1 tr.1 c.1 (Ed. Colon. 5,2), 111, 36ff.: „In hoc autem libro sicut et in aliis sequemur Aristotelem, non omittentes ea, quae ex aliis et ex nobis utiliter videbuntur esse addenda.“; vgl. van Steenberghen 1977, 278.

⁴⁷ Zu Alberts Umgang mit dem kommentierten Text vgl. neuerlich Müller 2001, 73-79; Weisheipl 1980c; van Steenberghen 1977, 277; Manser 1915.

⁴⁸ Albertus Magnus, *De caelo et mundo* 1.1 tr.4 c.1 (Ed. Colon. 5,1), 77, 77ff.: „*Verumtamen antequam nos de istis duabus quaestionibus dicamus sententiam veritatis, incipiemus secundum nostram consuetudinem de eis prius dicere sermones antiquorum philosophorum naturalium, eo quod ratio eorum qui diversa dixerunt a nobis, erit nobis via inquisitionis in omnibus diversitatibus eorum quibus deviant a nobis et a se invicem.*“; vgl. van Steenberghen 1977, 278.

⁴⁹ Zu Albert als Naturforscher vgl. Hossfeld 1983; Ders. 1980.

⁵⁰ Albertus Magnus, *Metaph.* 1.13 tr.2 c.4 (Ed. Colon. 16,2), 599, 61-66: „Hic igitur sit finis disputati-onis istius in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positionem Peripateticorum. Et qui hoc voluerit probare, diligenter legat libros eorum, et non me, sed illos laudet vel reprehendat.“; vgl. Manser 1915; Geyer 1963, 4f.

⁵¹ Vgl. Geyer 1932, 72; Ders. 1963, 4, 10; van Steenberghen 1977, 279.

⁵² Albertus Magnus, *Summa II* tr.1 q.4 m.2 a.5 part.1 (Ed. Paris. 32), 97f.: „Aristoteles multum erravit in ista ratione... Aristoteles in illa ratione multum oblitus est suiipsius... nihil valet ratio Aristotelis.“; Ders., *Phys.* 1.8 tr.1 c.14 (Ed. Colon. 4,2), 578, 24ff.: „... qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere, quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos.“

Gewährsmann Augustinus, in der Medizin Galen und Hippokrates und in der Philosophie Aristoteles.⁵³

V

Damit wird der Leitfaden für die Beantwortung der Frage nach Alberts eigenständiger Leistung sichtbar: Was Albert bei seiner Rezeption der aristotelischen Wissenschaften – dem Vorbild Avicennas folgend – nutzt, um die konkurrierenden Wahrheitsansprüche zwischen den verschiedenen Wissenschaften und zwischen Theologie und Philosophie zu ordnen, ist die Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytiken* des Aristoteles. Wenn die menschliche Vernunft das Ganze der Wirklichkeit nicht als solches und in einem Zugriff zu erfassen vermag, sondern nur im Modus einer Mehrheit von Begriffen, dann ist Wissenschaft nur als eine Vielheit von Satzzusammenhängen möglich, in denen bewiesen wird, daß der unter dem jeweils leitenden Begriff erfaßte Gegenstand bestimmte Prinzipien und Ursachen hat und bestimmte Eigentümlichkeiten besitzt. Jeder als eine Wissenschaft bezeichnete Satz- und Begründungszusammenhang steht eigenständig in sich, doch bilden die Wissenschaften keine zusammenhanglose, sondern eine geordnete Vielheit, von der sich nicht deduktiv, wohl aber resolutiv zeigen läßt, daß sie in der als *Metaphysik* bezeichneten *Ersten Philosophie* ihre übergreifenden Prinzipien und ihre abschließende Begründung besitzt.

Die *Philosophie* ist daher als ein Wissens – und Begründungszusammenhang eigenen Rechts zu begreifen. „Proprium des Philosophen ist es“, so stellt Albert fest, „das was er sagt, mit Gründen zu sagen“. (Philosophi enim est id quod dicit, dicere cum ratione).⁵⁴ Deshalb stellt er im *Physikkommentar* fest, daß „es für den Philosophen schändlich ist, etwas ohne rationale Beweisgründe zu behaupten.“⁵⁵ Denn – so heißt es gleichlautend im *Metaphysikkommentar* –: „Der Philosoph stellt sich nicht einfach etwas vor, sondern behauptet nur das, was er auch mit rationalen Gründen beweisen kann.“⁵⁶

Deutlich unterscheidet Albert daher zwischen den verschiedenen Wissenschaften: In der Theologie will er – wie gesagt – Augustinus folgen, in der Medizin Galen und Hippokrates, in den Dingen der Natur dagegen Aristoteles.⁵⁷ In der Kosmologie ist daher nach Albert nicht auf die biblischen Aussagen über den Anfang und das Ende der Welt Bezug zu nehmen.⁵⁸ Mit Moses Maimonides hält er

⁵³ Albertus Magnus, *II Sent.* d.13, C, a.2 (Ed. Paris. 27), 247: „Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum, si dissentiunt. Sed si de medicina loquitur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis.“

⁵⁴ Albertus Magnus, *De XV probl.* VI (Ed. Colon. 17,1), 38, 31.

⁵⁵ Albertus Magnus, *Phys.* l.8 tr.1 c.13 (Ed. Colon. 4,2), 577, 43f.; „... foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione.“

⁵⁶ Albertus Magnus, *Metaph.* l.11 tr.2 c.10 (Ed. Colon. 16,2), 495, 79ff.: „Philosophi enim non est aliquid fingere et non dicere, nisi quod per rationem potest ostendi.“

⁵⁷ Vgl. Albertus Magnus, *II Sent.* d.13, C, a.2 (Ed. Paris. 27), 247 (vgl. Anm. 53).

⁵⁸ Vgl. Albertus Magnus, *De gen. et corr.* l.1 tr.1 c.22 (Ed. Colon. 5,2), 129, 9-39.

den zeitlichen Anfang der Welt für philosophisch nicht beweisbar.⁵⁹ In der Nachschrift der Kölner Ethik-Vorlesung stellt er fest, daß es nicht Sache der Philosophie sei, etwas über das Schicksal der Seele nach dem Tod auszumachen.⁶⁰ Im Kontext einer der naturwissenschaftlichen Schriften erklärt er, daß dann, wenn über die Naturzusammenhänge zu reden ist, göttliche Wunder außer Betracht bleiben müssen.⁶¹ Denn wie es im Kommentar zu *De coelo* heißt „haben wir im Zusammenhang der Naturwissenschaft nicht zu fragen, wie der Schöpfergott nach seinem freien Willen die geschaffenen Dinge für Wunder benutzt, um seine Macht zu zeigen, sondern was im Zusammenhang der natürlichen Dinge gemäß den der Natur innewohnenden Ursachen auf natürliche Weise geschehen kann“.⁶²

Der Unterschied von Philosophie und Theologie ist daher als ein Unterschied zweier verschiedener Wissenschaften zu interpretieren: „Wissen kann doppelter Art sein: Einmal bezieht es sich auf alles, was der Vernunftkenntnis zugänglich ist. Solches Wissen läßt sich durch Forschung und Lehre zur Genüge erwerben. Ein anderes Wissen befaßt sich mit jenen Erkenntnissen, an die unsere Vernunft von sich aus nicht heranreicht. Darum müssen Erkenntnisse dieser Art von einer höheren Natur durch geschenkte Teilnahme an deren Lichtfülle entgegengenommen werden“.⁶³ Philosophie und Theologie sind also sowohl im Verhältnis des Erkennenden zum Erkannten, in den Prinzipien des Erkennens, in den Ursachen bzw. Quellen, in der Reichweite und im Ziel voneinander verschieden.⁶⁴ Die Theologie hat es mit den Glaubensartikeln, ihren Voraussetzungen

⁵⁹ Vgl. Albertus Magnus, *Phys.* 1.8 tr.1 c.15 (Ed. Colon. 4,2), 580, 70 (mit Anm. 70) – 581, 7; vgl. Rohner 1913, 49ff.

⁶⁰ Albertus Magnus, *Super Ethica* 1.1 lect.3 (Ed. Colon.14,1), 17, 52-55; Ebd. lect.13, 72, 57-62: „Dicendum, quod, sicut dictum est, philosophus nihil habet considerare de statu animae separatae, quia non potest accipi per sua principia. Unde qualiter se habeat anima separata ad ea, quae fiunt hic, et qualiter iuvatur per ea, nihil pertinet ad philosophum, sed ad theologum.“; Ebd. 1.4 lect.10, 261, 19ff.

⁶¹ Albertus Magnus, *De gen. et corr.* 1.1 tr.1 c.22 (Ed. Colon. 5,2), 129, 15f.: „... dico, quod nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram.“

⁶² Albertus Magnus, *De caelo et mundo* 1.1 tr.4 c.10 (Ed. Colon. 5,1), 103, 7-12: „... nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit.“

⁶³ Albertus Magnus, *Super Dion. De div. nom.* c.3 (Ed. Colon. 37,1), 104, 79-85: „Dicendum ad primum, quod est duplex scientia. Quaedam enim est de his quorum cognitio subiacet rationi, et ista scientia sufficienter potest accipi per studium et doctrinam. Quaedam vero scientia est de his ad quae non attingit ratio. Unde oportet, quod horum cognitio accipiatur a quadam natura superiori per participationem luminis eius...“

⁶⁴ Vgl. etwa Albertus Magnus, *Super Ethica* 1.10 lect.16 (Ed. Colon. 14,2), 775, 79 – 776, 3: „Dicendum, quod amantissimus deo aliquis potest dici dupliciter: aut propter puritatem, quae est deo similiter, et sic dicitur deo amantissimus contemplativus; aut propter utilitatem, et sic, qui convertit animas ad deum, est deo acceptus magis et est maioris meriti et praemii. Et similis quaestio est in theologia de vita activa et contemplativa et statu matrimonii et virginitatis, quia in omnibus his unum est maioris puritatis et dignitatis, sed alterum potest esse maioris utilitatis et meriti. Unde contingit, quod aliquis propter puritatem vitae statim in morte evolat ad patriam et minus praemium accipiet quam ille qui diu est in purgatorio.“; Ders., *Summa I* tr.1 q.5 c.3 (Ed. Colon. 34,1), 19, 52 – 20, 8; zum Verhältnis von Philosophie und Theologie vgl. besonders Burger 1998; Senner 1980; Wéber 1980.

und ihren Folgewahrheiten zu tun, hat das Licht der Offenbarung zu ihrer Voraussetzung und hat ihr Ziel nicht in theoretischer Einsicht, sondern im Heil. „Theologische Aussagen“, so heißt es im Kommentar zur *Metaphysik*, „haben insofern nicht dieselben Grundsätze wie naturphilosophische, als sie sich auf Offenbarung und Inspiration stützen und nicht auf Einsicht, und darum können wir in der Philosophie über sie nicht disputieren.“⁶⁵ Und in der *Summa Theologica* heißt es dann: „Theologia scientia est secundum pietatem“,⁶⁶ und als solche ist sie – jenseits der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft – als „scientia affectiva“⁶⁷ zu verstehen.

Anders als die dem augustinischen Programm folgenden Theologen gibt Albert das Konzept der Theologie als Einheitswissenschaft auf und verzichtet auf den Versuch, der aristotelischen Herausforderung wie Bonaventura noch einmal mit einer – um den Titel eines seiner Werke zu benutzen – *reductio artium ad theologiam*⁶⁸ zu begegnen. Theologie wird zu der – wie es dann bei Thomas heißt – Wissenschaft vom *revelabile*, behält aber – im Unterschied zu Thomas – aus dem tradierten sapientialen Theologieverständnis das Moment des Praktisch-Voluntativen bei. Dies hindert nach Albert nicht, die Theologie – wiederum in Präludierung des thomanischen Verständnisses – als Wissenschaft im Sinn der *Zweiten Analytiken* zu verstehen, nämlich als eine aus den Glaubensartikeln begründend vorgehende Disziplin.⁶⁹ Als eine solche eigenständige Disziplin ist sie der Philosophie und ihrer *Ersten Wissenschaft* weder über- noch untergeordnet, sondern durch einen Verweisungszusammenhang eigener Art verbunden.

Welch maßgebliche Bedeutung diesem von Albert entwickelten Konzept zukommt, zeigt der Vergleich: Albert verzichtet nicht nur auf den von Bonaventura noch einmal unternommenen Versuch einer augustinischen Zurückführung allen Wissens auf die Theologie als der *vera philosophia*,⁷⁰ anders als Bacon und Kilwardby versucht er auch nicht, die Metaphysik als theoretische Disziplin der Ethik als praktischer Disziplin und damit der Theologie als der die Ethik erfüllenden Disziplin unterzuordnen.⁷¹ Aus der Philosophie allein kann zwar nicht das entnommen werden, was zu unserem Heil erforderlich ist.⁷² Aber das heißt für Albert nicht, daß „die anderen Wissenschaften von der Theologie ihre Prinzipien empfangen oder empfangen könnten“.⁷³

⁶⁵ Albertus Magnus, *Metaph.* 1.11 tr.3 c.7 (Ed. Colon. 16,2), 542, 25ff.: „Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare.“

⁶⁶ Albertus Magnus, *Summa I* tr.1 q.2 (Ed. Colon. 34,1), 8, 47f.

⁶⁷ Albertus Magnus, *I Sent.* d.1 a.4 sol. (Ed. Paris. 25), 18f.

⁶⁸ Vgl. Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam* (Ed. Quar. 5), 317-325.

⁶⁹ Vgl. Albertus Magnus, *Summa I* tr.1 (Ed. Colon. 34,1), 5-23.

⁷⁰ Vgl. zu diesem Konzept Honnefelder 1992a.

⁷¹ Vgl. Wieland 1980, 601ff.

⁷² Albertus Magnus, *Summa I* tr.1 q.4, ad 6 (Ed. Colon. 34,1), 15, 64ff.: „Ex illuminatione enim naturalis nobis non sufficienter innotescunt, quae ad salutem necessaria sunt.“

⁷³ Ebd. q.4, 14, 49 – 15, 70; Ebd. q.3 c.4, 14, 44ff.: „... aliae scientiae ab ipsa principia sua non accipiunt nec accipere possunt...“

Doch geht Albert eben damit nicht in die Richtung des anderen Extrems, wie es von den Magistri der sich verselbständigenden Artisten-Fakultät wie Siger von Brabant und Boëthius von Dacien und später von den dem lateinischen Averroismus zugeordneten Autoren wie Johannes von Jandun eingeschlagen wird? In der Tat fällt auf, daß Siger von Brabant sich positiv auf Albert bezieht und bei der Frage nach der Ewigkeit der Welt fast wörtlich Albert heranzieht.⁷⁴ Und auch Johannes von Jandun stützt sich mit Zitat auf Albert.⁷⁵ Heißt dies aber, daß Albert mit seinem Konzept der Zuordnung von Philosophie und Theologie – wie *B. Nardi* meinte⁷⁶ – die Position der Averroisten vorwegnimmt? *F. van Steenberghen* hat ihm darin heftig widersprochen und Alberts Zuordnung als eine „Synthese“ zweier verschiedener Wissensordnungen beschrieben, die einen „christlichen Aristotelismus“ zur Folge habe.⁷⁷ Beide Deutungen scheinen das Konzept Alberts nicht zu treffen. Denn anders als Siger, der bei der Frage nach dem menschlichen Verstandesvermögen erklärt, er wolle „mehr die Ansicht der Philosophen erforschen als die Wahrheit, da wir ja philosophisch vorgehen“,⁷⁸ geht es Albert bei der Rezeption der Philosophen um die Sache der Philosophie selbst und damit um die Wahrheit.

Freilich ist die Philosophie für ihn keine abgeschlossene Größe. „Du mußt wissen“, heißt es im Kommentar zur *Metaphysik*, „daß sich ein Mensch erst dann in der Philosophie vervollkommnet, wenn er beide Philosophien, die des Aristoteles und die des Platon, kennt.“⁷⁹ Diese Sicht erlaubt ihm nicht nur eine breite Einbeziehung der platonisch-neuplatonischen Tradition auch nach der Hinwendung zu Aristoteles. Albert gibt auch den Grund an, wenn er bei der Frage des Hervorgangs von Einem aus Einem bemerkt, daß das, was Plato gesagt hat, ein Gewicht besitzt, das – wie immer es um dessen Wahrheit bestellt ist – festzuhalten ist „bis es vielleicht von jemand interpretiert werden wird“ (*donec forte ab aliquo explanentur*). Deshalb bietet er eine Mehrheit von philosophischen Posi-

⁷⁴ Albertus Magnus, *De gen. et corr.* l.1 tr.1 c.22 (Ed. Colon. 5,2), 129, 13-16: „Si autem quis dicat, quod cessabit voluntate dei aliquando generatio, sicut aliquando non fuerit et post hoc coepit, dico, quod nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram.“ (vgl. Anm. 61); vgl. Siger von Brabant, *De aeternitate mundi* c.3, ed. Bazán, 83f.: „Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.“

⁷⁵ Johannes von Jandun, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae* l.1 q.16, Ed. Venet., f.13ra: „Notandum quod licet haec dicta sint disputative et secundum principia Aristotelis et Commentatoris, tamen firmiter secundum fidem et veritatem respondendum mundum non esse perpetuum... Et de hoc non oportet plus insistere, quia dicit Albertus primo De generatione: Quid mihi de dei miraculis, cum de natura loquamur... Sic ego dicam: quid mihi de virtute et potentia dei, qui ex nihilo aliquid potest facere et aliquid in nihil convertere, cum... de generabilitate et corruptibilitate... loquar.“

⁷⁶ Vgl. Nardi 1960, 119-123.

⁷⁷ van Steenberghen 1977, 276; vgl. dazu auch Zimmermann 1980.

⁷⁸ Siger von Brabant, *De anima intellectiva* c.7, ed. Bazán, 101: „... quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus.“

⁷⁹ Albertus Magnus, *Metaph.* l.1 tr.5 c.15 (Ed. Colon. 16,1), 89, 85ff.: „... non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis.“

tionen und vermerkt dazu, „daß jeder wählen möge, was er will“ (eligat ergo unusquisque, quod vult).⁸⁰ Das ist keine Beschränkung auf die Wiedergabe philosophischer Meinungen, deren Standpunkte unentschieden und beliebig bleiben, sondern ein Konzept der Philosophie, das die Betonung der Eigenständigkeit der Vernunft mit der Einsicht in ihre Endlichkeit verbindet und ihren Erkenntnisprozeß deshalb als Aufgabe eigenen Rechts betrachtet, deren Einlösung zu Einsichten voranschreitet, aber als solcher vielstimmig und unabgeschlossen bleibt. „Indem er <Albert>“, so resümiert B. Geyer, „bestrebt ist, das Wahre in allen Systemen zu erfassen und zur Geltung zu bringen, kommen bei ihm Ideen zur Entfaltung, die bei Thomas ausgeschaltet sind.“⁸¹ Hinsichtlich des Verhältnisses von Philosophie und Theologie vertritt er ein Modell der Zuordnung, das es erlaubt, die Theologie nicht mehr als die alles umfassende Einheitswissenschaft, sondern als eine „Synthese“ zweier eigenständiger Wissensordnungen begreift. Damit arbeitet er dem bei Thomas begegnenden und von W. Kluxen dargestellten Modell der „Synthese“ vor,⁸² doch bleibt diese Synthese bei Albert ‚offen‘, insofern die Philosophie, auf die sich die Theologie bezieht, bei Albert als strukturiertes Feld, nicht aber – wie in der thomanischen Synthese – in Form einer bestimmten schulmäßig tradierbaren Lösung erscheint.

Wenn aber Alberts Leistung nicht in der Ausarbeitung einer schulmäßig vermittelbaren Doktrin, sondern in der Entwicklung eines geschichtswirksamen Strukturkonzepts bestand, dann müßte sich dieses Strukturkonzept auch zeigen lassen, und zwar in besonderer Weise an den beiden Disziplinen der Philosophie, deren Anspruch mit dem der Theologie in unmittelbare Konkurrenz tritt, nämlich Metaphysik und Ethik. Und in der Tat läßt sich Alberts Konzept am Umgang mit beiden Disziplinen verdeutlichen.

VI

Bei der Kommentierung der *Metaphysik* steht Albert nicht nur vor dem Problem, der Mehrheit von Gegenstandsbestimmungen einen Sinn zu geben, die im Corpus der unter diesem Namen zusammengefaßten aristotelischen Schriften begegnen und das aristotelische mit dem (neu-)platonischen Erbe zu verbinden, sondern eine Deutung zu geben, die die Ersttheit der von Aristoteles ins Auge gefaßten Disziplin wahrt und sie zugleich in ein Verhältnis zur (Offenbarungs-)Theologie setzt. Als Schlüssel zur Lösung wählt Albert – im Gefolge Avicennas⁸³ – die aristotelische Wissenschaftstheorie, die als Gegenstand (subiectum) dasjenige „commune praedicatum“ vorsieht, auf das „die Teile und Unterscheidungen zurückgeführt werden, deren Eigentümlichkeiten in ihr erfragt werden, und dem die Eigentümlichkeiten folgen, von denen bewiesen wird, daß sie dem Subjekt

⁸⁰ Albertus Magnus, *De causis et proc. univ.* 1.2 tr.5 c.24 (Ed. Colon. 17,2), 192, 7.

⁸¹ Geyer 1963, 8.

⁸² Vgl. Kluxen ²1980, 1-21.

⁸³ Zur Avicenna-Rezeption bei Albert vgl. Bertolacci 2001.

innewohnen“.⁸⁴ Gegenstand der *Ersten Philosophie* ist also ein *Begriff*, und zwar jener, der vorweg zu allem bekannt ist und auf den sich alle die Bestimmungen zurückführen, von denen in den anderen Wissenschaften gehandelt wird; dies aber ist nichts anderes als der Begriff des „Seienden als solchen“ (*ens... inquantum est ens*). „Mit allen Peripatetikern, die die Wahrheit sagen, ist festzustellen, daß Gegenstand <dieser Wissenschaft> das Seiende als Seiendes sowie dasjenige ist, das dem Seienden folgt, insofern es Seiendes und nicht dieses Seiende ist.“⁸⁵

Damit sind mehrere Entscheidungen gefallen: Gegenstand der *Ersten Philosophie* sind nicht, wie Albert gegen die dominante Auslegung in der peripatetischen Tradition feststellt, die ersten Ursache und Prinzipien von allem,⁸⁶ noch die „göttlichen Dinge“⁸⁷ im Sinn der „ersten Hervorgänge“ aus Gott, wie Albert sie aus der neuplatonisch-dionysianischen Tradition kennt. Denn die menschliche Erkenntnis beginnt bei den Sinnen, nicht bei der Erkenntnis eines ersten ausgezeichneten Seienden.⁸⁸ Deshalb ist das für sie natürlicherweise erreichbare Erste der ersterkannte Begriff „Seiendes“ und die ihm zukommenden Eigenschaften, insofern sie alle kategorialen Bestimmungen „übersteigen“ und schlechthin gemeinsam aus sagbar sind. Metaphysik ist Erste Philosophie, insofern sie eine *scientia universalis* ist, die die *communissima* als die *prima et transcendentia* zum Gegenstand hat.⁸⁹ Weil in ihr auf resolutive Weise die Grundbestimmungen erfaßt werden, ohne die keine kategorial bestimmende Erkenntnis in den Einzelwissenschaften möglich ist, ist sie die den Einzelwissenschaften voraufgehende und sie grundlegende Disziplin, ohne doch die Einzelwissenschaften überflüssig zu machen.⁹⁰

Wer die Metaphysik des Thomas und des Scotus im Ohr hat, hört hier Gewohntes.⁹¹ Doch es ist Albert, der die Erste Philosophie mit Avicenna als Philosophie des Ersterkannten, nämlich des allgemeinen Begriffs „Seiendes“ und seiner *passiones* einführt und diese als die *transcendentia*, d.h. als transkategoriale Bestimmungen deutet, von denen seit Philip dem Kanzler bei der Frage die Rede ist, in welcher Weise Prädikate von Gott ausgesagt werden können.⁹² Das aber heißt, daß die Erste Philosophie genau dann, wenn sie ihren eigenen Gegenstand betrachtet, von demjenigen handelt, ohne dessen Hilfe die Offenbarungstheologie gar nicht über ihren ‚Gegenstand‘ reden kann, will sie dies im Modus der Wissenschaft tun.

⁸⁴ Albertus Magnus, *Metaph.* l.1 tr.1 c.2 (Ed. Colon. 16,1), 3, 64-68: „... subiectum est in scientia, ad quod sicut ad commune praedicatum reducuntur partes et differentiae, quarum quaeruntur proprietates in ipsa, et ad quod consequuntur passionibus, quae inesse subiecto demonstrantur.“

⁸⁵ Albertus Magnus, *Metaph.* l.1 tr.1 c.2 (Ed. Colon. 16,1), 4, 51ff.: „Ideo cum omnibus Peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est subiectum inquantum ens et ea quae sequuntur ens, inquantum est ens et non inquantum hoc ens...“

⁸⁶ Vgl. Ebd., 3, 31ff.

⁸⁷ Ebd., 4, 4ff.

⁸⁸ Vgl. Ebd. c.7-10, 10, 32 – 16, 18.

⁸⁹ Ebd. c.2, 5, 12-33.

⁹⁰ Vgl. Ebd. c.1, 1, 6 – 3, 26.

⁹¹ Vgl. Honnefelder 1996.

⁹² Vgl. auch Aertsen 2001, 107; Ders. 1996.

Freilich bleibt die Frage, in welcher Weise die im Rahmen des von Albert angegebenen Gegenstands von Gott handeln kann, dessen Erkenntnis doch auch nach aristotelischer Tradition der Ersten Philosophie als Theologie aufgetragen ist. Ist diese Theologie Teil der von Albert als Ontologie konzipierten Disziplin oder folgt sie ihr – wie A. de Libera meint⁹³ – als ein eigener zweiter Teil? Albert schlägt die Brücke zur Beantwortung dieser Frage mit Hilfe des *Liber de causis*, den er zur peripatetischen Tradition rechnet, weil er ihn nicht – wie wohl gegen Ende seines Lebens⁹⁴ – für eine Zusammenstellung aus der *Elementatio Theologica* des Neuplatonikers Proklos hält, sondern für eine Kompilation aus Schriften von Aristoteles, Avicenna, Algazel und Alfarabi durch den Juden Avendaud.⁹⁵ Das *Sein* (*esse*), das allen realen Dingen unserer Welterfahrung gemeinsam ist, deutet Albert nämlich mit dem *Liber de causis* als das die von Gott zuerst und unmittelbar geschaffene Wirkung.⁹⁶ „Das Sein nämlich“, so heißt es deshalb im *Metaphysikkommentar*, „welches diese Wissenschaft betrachtet, wird nicht genommen, insofern es als dieses oder jenes begrenzt ist, sondern insofern es der erste Hervorgang aus Gott und das erste Geschaffene ist, vor welchem es nichts anderes Geschaffenes gibt.“⁹⁷ „Sein“ ist nicht das erste Geschöpf – dies ist nach dem *Liber de causis* die erste Intelligenz – sondern die erste und unmittelbare Wirkung, durch die jedes Seiende nach dem Maß seines Wesens bzw. seiner Form seiend ist. Da dieses Sein von einer ersten Ursache stammen muß, die selbst nicht anders gedacht werden kann als das unbegrenzte Sein selbst,⁹⁸ kann Albert vermeiden, das göttlich Seiende als einen ‚Teil‘ des Subjektbegriffs „Seiendes“ aufzufassen, ohne doch das göttliche Seiende aus dem Erkenntnisbereich der Ersten Philosophie zu entlassen: Es fällt in der Bereich der Metaphysik nicht als Gegenstand, sondern als dessen Ursache, die anders als der Gegenstand von der Metaphysik nicht vorausgesetzt, sondern von ihr – und, nicht wie Averroës meint, von der Physik⁹⁹ – „erfragt“ (*quaesitum*)¹⁰⁰ wird. Damit kann Albert das traditionelle Kriterium der Metaphysik, von den von Materie und Prozeß getrennten Gegenständen und damit von Gott zu handeln, mit dem neuen Kriterium der Allgemeinheit des von allen abstrahierbaren Begriffs „Seiendes“ verbinden und vom göttlich Seienden sagen, daß von ihm als von der ersten Ursache des Seienden als solchen gehandelt wird, und diese Ursache ist als Inbegriff dessen aufzufassen, was der

⁹³ Vgl. de Libera 1990, 43-54.

⁹⁴ Vgl. Fauser 1993, vif. (§ 3).

⁹⁵ Vgl. Albertus Magnus, *De causis et proc. univ.* 1.2 tr.1 c.1 (Ed. Colon. 17,2), 59, 5 – 61, 68.

⁹⁶ Vgl. Ebd. c.17, 80, 62 – 82, 48; Ders., *Super Dion. De div. nom.* c.3 (Ed. Colon. 37,1), 101, 35-38; Ebd. c.4, 113, 52-57; c.5, 303, 44-50.

⁹⁷ Albertus Magnus, *Metaph.* 1.1 tr.1 c.1 (Ed. Colon. 16,1), 3, 1-4: „Esse enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud.“

⁹⁸ Vgl. Albertus Magnus, *De causis et proc. univ.* 1.1 tr.1 c.8 (Ed. Colon. 17,2), 16, 28 – 17, 30; vgl. auch Wieland 1972, 57-64.

⁹⁹ Vgl. Noone 1992.

¹⁰⁰ Albertus Magnus, *Metaph.* 1.1 tr.1 c.1-2. (Ed. Colon. 16,1), 1, 6 – 5, 58.

allgemeine Begriff als abstrakt erfäßbare Bestimmtheit aller Seienden erfaßt.¹⁰¹ Von dem ersterkannten Begriff „Seiendes“ wie von dessen erster Ursache kann dann gemeinsam gesagt werden, daß sie konnotativ oder real nicht mit Zeit und Materie verbunden sind.¹⁰² Freilich bleibt auch bei dieser Lösung noch der Einwand, daß dann, wenn das göttlich Seiende nicht Teil des „Seins“ ist, dieses „Sein“ nicht das erste und schlechthin allgemeine sein kann. Alberts Antwort macht die in seinem Konzept verbleibende Spannung deutlich: Das Sein setzt „nichts seiner selbst“ (nihil sui) voraus, insofern es in der Konstitution des Seienden nichts außer sich selbst voraussetzt. Doch heißt dies nicht, daß dieser Konstitutionsprozeß nicht einen „effluxus“ durch ein „primum“ voraussetzt, das nicht zu seiner Wesenskstitution gehört.¹⁰³

Die *Erste Philosophie* ist also weder eine Substanzanalyse, die in einer durch den Gottesbeweis der Physik eröffneten natürlichen Theologie gipfelt wie bei Averroës, noch ein aus apriorischer Erkenntnis der alles bewirkenden Ersten Ursache gewonnenes Wissen um die ersten Hervorgänge aus dieser Ursache wie im *Corpus Dionysiacum*, sondern Ontologie im Sinn des Wissens von dem resolutiv erkennbaren ersten und allgemeinsten Begriff „Seiendes“ und den ihn begleitenden Prädikaten, das jedoch im Wissen von der ersten Ursache seine abschließende Erfüllung findet, also Onto-theologie ist. Zu diesem Zweck entscheidet sich Albert gegen eine reihentheoretische Deutung der aristotelischen *Metaphysik* als Theologie und für eine ganzheitstheoretische Deutung als Universalwissenschaft, die vom Ersten nicht als dem Ersten Bewegter, sondern als der ersten alles bewirkenden Ursache spricht.¹⁰⁴ Und zum gleichen Zweck interpretiert er die neuplatonische Tradition im Sinn eines epistemologischen und ontologischen Primats des Seins, kehrt also die neuplatonische Rangfolge um; nur wenn man das Seiende und das Gute in der wirkenden Ursache betrachtet, ist es das Erste, weil die Gutheit der ersten Ursache der nächste Grund für sein Wirken darstellt.¹⁰⁵ In dieser uminterpretierten Form kann er die neuplatonische Sicht, in der das Ganze vom wirkenden Ersten her als dessen „effluxus“ begreifbar wird, in das beschriebene ganzheitstheoretische Konzept der *Metaphysik* integrieren und als den Abschluß verstehen, in dem die *Metaphysik* als *Erste Philosophie* ihr Ziel erreicht hat. Eine Aufteilung in eine allgemeine und eine spezielle *Metaphysik* widerspricht nicht nur der expliziten Zuordnung, wie sie Albert in seinem Kommentar zum *Liber de causis* skizziert, sondern verfehlt die eigentlich innovative Pointe. Weder wird dem

¹⁰¹ Vgl. Ebd. 1.6 tr.1 c.3, 306, 16-21; vgl. Zimmermann²1998, 194ff.

¹⁰² Vgl. Albertus Magnus, *De causis et proc. univ.* 1.2 tr.1 c.7 (Ed. Colon. 17,2), z.B. 68, 53ff.

¹⁰³ Ebd. c.17, 81, 79-88: „Cum enim dicitur, quod primum nihil supponit ante se, intelligitur, quod nihil sui supponit ante se, hoc est, de essentialibus et intrinsece constituentibus ipsum. Et sic esse primum est, quod nihil ante se supponit. Quia tamen est processus sive effluxus a primo, necesse est, quod supponat ante se creatorem. Sed ille nihil sui est. Primum enim principium non ingreditur essentialiter constitutionem rei alicuius. Propter quod resolutio entium non devenit usque ad primum principium, quando in essentialia fit resolutio.“; vgl. Aertsen 2001, 109f.

¹⁰⁴ Vgl. dazu ausführlicher Honnefelder 2001, xxff.

¹⁰⁵ Vgl. Albertus Magnus, *Super Dion. De div. nom.* c.4 n.55 (Ed. Colon. 37,1), 162, 69 – 164, 77; vgl. dazu Aertsen 1996b, bes. 122; Honnefelder 1998, 31-35; Ders. 1996, 171ff.

Aristotelismus Alberts ein Neuplatonismus angefügt, noch wird in den Neuplatonismus Alberts ein Aristotelismus integriert, vielmehr führt der Auslegungskontext von Offenbarungstheologie und Neuplatonismus zu einer Rezeption des aristotelischen Konzepts, die einen neuen ‚zweiten Anfang‘ der Metaphysik eröffnet, die ihrerseits – wie in Auseinandersetzung mit Alberts später *Summa Theologiae* zu verdeutlichen wäre – auch das Wissenschaftsverständnis der (Offenbarungs-)Theologie bestimmt. Es wäre leicht zu zeigen, in wie starkem Maß sich Thomas an diesem Metaphysik-Konzept Alberts orientiert. Doch geht dessen Wirkung weiter: Mit der Spannung, die der von ihm konzipierten Ersten Philosophie als Verbindung von Ontologie und Theologie, als Transzendentalwissenschaft und Substanzmetaphysik eigen ist, gibt er der Metaphysikgeschichte bis in Neuzeit und Moderne den Struktur- und Problemrahmen vor.¹⁰⁶

VII

Noch deutlicher als an der Ersten Philosophie tritt die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts an der Ethik hervor. Bereits drei Jahre nach Vorliegen von Grossetests vollständiger Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* legt er sie einer von Thomas von Aquin nachgeschriebenen Vorlesung (*Super Ethicam*) in Köln zugrunde und kommentiert sie erneut im Rahmen seines Aristoteles-Projekts (*Ethica*). Schon vorher kannte man nicht nur die Tradition der antiken Tugendethik, sondern auch Teile der *Nikomachischen Ethik* und Albert macht in seinen Schriften über das Gute (*bonum*) davon ausgiebig Gebrauch. Bereits hier entwickelt er eine Ethik als Tugendlehre und unterscheidet dabei zwischen natürlicher und gnadenhaft vermittelter Tugend. Doch löst er sich noch nicht von der durch Augustinus vorgegebenen Gleichsetzung der antiken *eudaimonia* mit der *beatitudo* als einem allen von Gott gnadenhaft zu gewährenden ontologischen Status der Vereinigung mit Gott. Nach einem solchen Ansatz muß Ethik in (Offenbarungs-)Theologie aufgehen – eine Konsequenz, die freilich bereits im 12. Jahrhundert einer Differenzierung zu weichen beginnt.¹⁰⁷ Erst mit dem Bekanntwerden des X. Buches der *Nikomachischen Ethik* durch Grosseteste wird Albert die Herausforderung bewußt, die in der hier zu findenden Beschreibung der *Eudaimonia* als einer innerweltlich erreichbaren, in der *vita contemplativa* bestehenden Glückseligkeit besteht. Denn diese Beschreibung verzichtet auf Offenbarung und Gnade und wird ausgewiesen im Rahmen einer als Wissenschaft (*scientia*) sich verstehenden praktischen Philosophie.¹⁰⁸

Albert begegnet der Herausforderung mit dem gleichen formalen Instrument wie bei der Herausforderung durch die aristotelische Erste Philosophie, nämlich durch Klärung des Wissenschaftscharakters der Ethik mit Hilfe der aristotelischen Wissenschaftstheorie und schickt deshalb seinen beiden Schriften zur *Niko-*

¹⁰⁶ Vgl. ausführlicher Ebd.; Ders. 1990.

¹⁰⁷ Vgl. Wieland 1981; Ernst 1995, 122-231.

¹⁰⁸ Vgl. neuerlich Müller 2001, 256-325.

machischen Ethik eine ausführliche Einführung voran.¹⁰⁹ Ethik hat es mit den Sitten (*mores*) zu tun und deren interner Rationalität (*rationes*).¹¹⁰ Damit kann Albert den Schwierigkeiten begegnen, die Aristoteles und schon Sokrates/Platon mit der Wissenschaftlichkeit und der Lehrbarkeit der Ethik haben. Ethik ist – hier greift Albert eine Unterscheidung auf, die sich im Ethik-Kommentar Ps.-Peckhams findet – lehrbare Disziplin (*ethica docens*) und handlungsleitende Disziplin (*ethica utens*).¹¹¹ Dies ist trotz der Individualität und Kontingenz der einzelnen Handlung möglich, indem die Ethik auf die allgemein erfassbaren Handlungsdispositionen, sprich Tugenden (*virtutes*) zurückgeht, in denen sich das gelingende Leben (*eudaimonia*) als die Vervollkommnung der menschlichen Natur realisiert.¹¹² Auf diese Weise kann die Ethik die Kriterien der Wissenschaft erfüllen und lehrbar sein, ohne ihren praktischen Charakter zu verlieren. Zugleich wird sie ergänzt durch eine handlungsleitende Disziplin, die die Vermittlung zur konkreten Handlung zur Aufgabe hat.

Diese Ethik ist, so betont Albert in der *Ethica, moralis philosophia*, die sich ausschließlich philosophischer Methoden bedient. Als solche unterscheidet sie sich prinzipiell von der (Offenbarungs-)Theologie. „Die praktischen Disziplinen“, resümiert Albert in der *Summa Theologiae*, „die die Philosophen betrachten, ... gehen zurück auf das vollkommene Werk, das durch die erworbene Tugend zustande kommt, die <Theologie> dagegen auf das vollkommene Werk, das durch die eingegossene Tugend entsteht.“¹¹³ Aus der Perspektive der auf Albert folgenden Entwicklung klingt dies alles andere als neu. Doch es ist, wie aus G. Wielands Studie zu der mittelalterlichen Wiederaneignung der Ethik hervorgeht,¹¹⁴ Albert, der die Wiederherstellung der Ethik als einer eigenständigen praktischen Philosophie initiiert. Die Theologie verliert dadurch ihren Ort nicht; denn nur sie vermag jene Dimension zu reflektieren, die sich aus der Perspektive des Glaubens und der Gnade ergibt und die dann eine Integration der natürlichen Moral und der sie reflektierenden Ethik in die Perspektive der theologischen Tugenden erlaubt – eine Formel, die Thomas für seine theologische Ethik aufgreift.¹¹⁵

Dies schließt in der Ethik nicht eine Zurückführung des praktischen Guten und des ihm zugrunde liegenden Strebens auf die Kausalität des höchsten Guten aus, wie sie Albert in der *Ethica* vornimmt.¹¹⁶ Wir begegnen hier einem ähnlichen Vorgehen Alberts wie in der Metaphysik. Nachdem die Eigenständigkeit des Gegenstands dargetan ist, kann reflektiert werden, wie sich seine Verursachung

¹⁰⁹ Vgl. Albertus Magnus, *Super Ethica* prol. (Ed. Colon. 14,1), 1-4; Ders., *Ethica* l.1 tr.1, ed. Müller, 325-358.

¹¹⁰ Vgl. Albertus Magnus, *Super Ethica* prol. (Ed. Colon. 14,1), 2, 11-19; vgl. Müller 2001, 260-268.

¹¹¹ Vgl. Anm. 109; Müller 2001, 268-277.

¹¹² Vgl. Ebd.; Tracey 1999; Dreyer 1998a; Dies. 1998b.

¹¹³ Albertus Magnus, *Summa I* tr.1 q.3 c.3 (Ed. Colon. 34,1), 13, 68-81: „... Differt autem ab aliis practicis, quas philosophie considerant; aliae enim practicae stant ad opus perfectum perfectione virtutis acquisitae, ista autem stat ad opus perfectum perfectione virtutis infusae per gratiam.“

¹¹⁴ Vgl. Wieland 1981, 82ff., 103-106, 116f. u.ö.

¹¹⁵ Vgl. Kluxen ²1980, 1-13, 71-88.

¹¹⁶ Vgl. Albertus Magnus, *Ethica* l.1 tr.3 c.7 (Ed. Paris. 7), 39f.; vgl. Müller 2001, 369.

durch die höchste Ursache darstellt. Doch bleibt dies eine abschließende Überlegung der Philosophie, nicht eine Integration in die Theologie. Und erneut wird die neuplatonische Tradition in die aristotelische integriert und nicht umgekehrt.

Freilich wird bei Albert sichtbar, welche Spannung der Eigenständigkeit der Ethik und ihrer Weise der Zuordnung zur Theologie innewohnt. Denn mit der Eigenständigkeit der Ethik verbindet sich ja bei Albert nichts weniger als eine „Enttheologisierung des Glücksverständnisses“, ¹¹⁷ insofern er eine innerweltlich durch eigenes Handeln erreichbare Glückseligkeit nicht nur des aktiven, sondern auch des kontemplativen Lebens kennt. Da die Realisierung dieses kontemplativen Lebens in Form der Metaphysik geschieht, erscheint die Erste Philosophie zugleich als eine eigene Handlungs- und Lebensform. ¹¹⁸ Die Bedeutung dieses Schritts tritt noch stärker hervor, wenn man sich Alberts kritische Aneignung der Intellekt-Lehre vor Augen führt, wie sie in der arabischen Deutung des Intellekts als eines vom Leiblich-Psychischen getrennten Vermögens begegnet, das als ein einziges allen Menschen innewohnt. Albert bestreitet den Monopsychismus und bindet den Intellekt zurück an das Individuum, hält aber – unter Einbeziehung wiederum der neuplatonischen Tradition – an der Erlangung des *intellectus adeptus* fest, der eine Vereinigung von *intellectus possibilis* und *intellectus agens* und damit eine Vereinigung mit dem göttlichen Intellekt zum Ziel hat. ¹¹⁹ Hier liegt bei Albert ein Ansatzpunkt, an dem – wie die Forschungen von de Libera, Flasch, Sturlese und Mojsisch zu zeigen versuchen ¹²⁰ – sowohl die averroistisch sich verstehenden Philosophen der Artisten-Fakultät und das von ihnen formulierte neue Ideal einer „mentalenen Glückseligkeit“ ¹²¹ als Lebensform als auch die deutsche Dominikanerschule und die Mystik anknüpfen.

Nicht wenige dieser Interpretationen sehen hier bei Albert eine Trennung von Philosophie und Theologie, die ihn zum Vorläufer des späteren Radikalaristotelismus bzw. Averroismus werden läßt. Prüft man die Texte genauer, spricht jedoch alles dafür, daß Albert auch hier das Konzept einer ‚offenen‘ Synthese verfolgt und man wird daher *F. van Steenberghen* zustimmen können, wenn er feststellt: „wäre Alberts Enzyklopädie um ein Jahrzehnt früher erschienen, hätte sie vielleicht in präventiver Weise das Entstehen des heterodoxen Aristotelismus verhindert.“ ¹²²

VIII

Ohne auf die Wirkungsgeschichte Alberts im einzelnen einzugehen, komme ich zum Schluß: Albertus Magnus hat seine Bedeutung in der Philoso-

¹¹⁷ Vgl. Müller 2001, 81; vgl. auch Wieland 1999; Ders. 1981., 52-129.

¹¹⁸ Vgl. Thomassen 1985.

¹¹⁹ Vgl. ausführlicher und mit den entsprechenden Belegen de Libera 1990, 215-266; Mojsisch 1985, 40-44.

¹²⁰ Vgl. etwa Flasch 1998; de Libera ²1995, 402-405; Sturlese 1993, 378-388; Mojsisch 1980.

¹²¹ de Libera ²1995, 402-404; de Libera ²1994.

¹²² van Steenberghen 1977, 284.

phiegeschichte nicht durch einzelne herausgehobene Lehrstücke gewonnen. Solche gibt es – wie beispielsweise die zuletzt genannte Intellekt-Lehre – auch und jede von ihnen hat ihre eigene Wirkungsgeschichte. Nein, seine Bedeutung liegt darin, daß er mit seinem Werk Epoche gemacht hat, oder genauer gesagt, eine neue Epoche eröffnet hat. Deshalb liegt gerade im Ausbleiben von unmittelbarer Schulwirkung der Ausweis dafür, daß er den Rahmen bestimmt hat, innerhalb dessen sich dann die Schulen ausbreiten. Man könnte Albert daher zu den Gestalten – um *H. Blumenbergs* Ausdruck aufzugreifen – auf einer „Epochenschwelle“¹²³ zählen, durch die die maßgeblichen Entscheidungen fallen und der Paradigmenwechsel eingeleitet wird, den die großen philosophischen Entwürfe auf dem Höhepunkt der Epoche voraussetzen.

Er hat Epoche gemacht nicht nur dadurch, daß er seiner Welt die Welt der Wissenschaften und ihren genuinen Wahrheitsanspruch vermittelt hat. Das hat er getan wie kaum ein anderer in der Wissenschaftsgeschichte. Doch hat er diese Vermittlung mit einer neuen Strukturformel für die Zuordnung der tradierten Theologie zur wieder bekannt werdenden Philosophie und ihren wissenschaftlichen Schwestern versehen. Diese Zuordnung hat beide Größen verändert. Die *Philosophie* ist in ihren beiden großen Gestalten, der Metaphysik und der Ethik wieder – um Kants Ausdruck aufzugreifen – „möglich“ geworden, und zwar als die autonome Größe, als die sie angetreten ist.¹²⁴ Zugleich hat sie sich in der kritischen Prüfung angesichts des konkurrierenden Anspruchs der (Offenbarungs-)Theologie gewandelt. Sie hat ihre naturalistischen Ansprüche verloren, ihre Versuchung zum ‚Gottestandpunkt‘¹²⁵ (god's eye view) aufgegeben und ihren Ausgriff auf das Ganze der Wirklichkeit und das Ganze des menschlichen Lebens einer methodischen Vergewisserung, und das bedeutet einer Reflexion ihrer Voraussetzungen ausgesetzt. Die Erste Philosophie ist transzendental und die Ethik reflexiv geworden.¹²⁶ Zugleich aber hat sich die Philosophie von den Philosophien abgesetzt, insofern Albert deutlich gemacht hat, daß Philosophie die reflexive und zugleich spekulative Denkbewegung ist, die ihren Ausgriff nur in einer Vielheit von Ansätzen zu vollziehen vermag und die deshalb die großen Ansätze ihrer Geschichte bleibend vergegenwärtigen muß.

Mit der Philosophie hat die Theologie sich geändert. Sie ist zur Wissenschaft (scientia) geworden, ohne ihren Eigenanspruch aufzugeben und hat damit die kritische Gesprächspartnerschaft zu der wieder autonom gewordenen Philosophie und den Wissenschaften aufnehmen können. Diese Gesprächspartnerschaft hat die westliche Welt durch alle Aufklärungswellen hindurch bis in die Gegenwart bestimmt. Wie der Vergleich der Kulturen zeigt, verdankt die Philosophie dieser Gesprächspartnerschaft die Herausforderung durch das Andere ihrer selbst und

¹²³ Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966.

¹²⁴ Vgl. etwa I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, B 6-11; Honnfelder 1990, 403-486.

¹²⁵ Zum Terminus vgl. H. Putnam, *After Metaphysics, what?*, in: D. Henrich/H.-P. Horstmann (Hgg.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegelkongress 1987, Stuttgart 1988, 457-466, 461; Ders., *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt 1982, 76.

¹²⁶ Vgl. dazu auch Honnfelder 1992b.

die Welt der Wissenschaft die Einbettung in eine dynamische Lebensform. Umgekehrt hat die Theologie erst in dieser Gesprächspartnerschaft das Medium gefunden, das ihr Eigene in einer Welt des Andersartigen zur Geltung zu bringen. In diesem Sinn wird man sagen müssen, daß Alberts Strukturformel vielleicht bis zur Gegenwart Bedeutung behalten hat.

Bibliographie

Quellen

- Albertus Magnus, *Analytica posteriora*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 2), Paris 1890.
- *De anima*, ed. C. Stroick (Ed. Colon. 7,1), Münster 1968.
 - *De caelo et mundo*, ed. P. Hoßfeld (Ed. Colon. 5,1), Münster 1971.
 - *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser (Ed. Colon. 17,2), Münster 1993.
 - *Super Dionysii Epistulas*, ed. P. Simon (Ed. Colon. 37,2), Münster 1978.
 - *Super Dionysii De divinis nominibus*, ed. P. Simon (Ed. Colon. 37,1), Münster 1972.
 - *Ethica*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 7), Paris 1891.
 - *Ethica* 1.1 tr.1, ed. J. Müller, in: Müller 2001, 325-358.
 - *Super Ethica I-V*, ed. W. Kübel (Ed. Colon. 14,1), Münster 1968.1972.
 - *Super Ethica VI-X*, ed. W. Kübel (Ed. Colon. 14,2), Münster 1987.
 - *De generatione et corruptione*, ed. P. Hoßfeld (Ed. Colon. 5,2), Münster 1980.
 - *De memoria et reminiscencia*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 9), Paris 1890.
 - *Metaphysica I-V*, ed. B. Geyer (Ed. Colon. 16,1), Münster 1960.
 - *Metaphysica VI-XIII*, ed. B. Geyer (Ed. Colon. 16,2), Münster 1964.
 - *Physica I-IV*, ed. P. Hoßfeld (Ed. Colon. 4,1), Münster 1993.
 - *Physica V-VIII*, ed. P. Hoßfeld (Ed. Colon. 4,2), Münster 1993.
 - *De praedicamentis*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 1), Paris 1890.
 - *De XV problematibus*, ed. B. Geyer (Ed. Colon. 17,1), Münster 1975.
 - *Summa theologiae* pars I, ed. D. Siedler (Ed. Colon. 34,1), Münster 1978.
 - *Summa theologiae* pars II, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 32/33), Paris 1895.
 - *Super I Sententiarum*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 25/26), Paris 1893.
 - *Super II Sententiarum*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 27), Paris 1894.
- Averroës, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem 6,1), Cambridge (Mass.) 1953.
- Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura (Ed. Claraquensis 5), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, 317-325.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, edd. H. Denifle/E. Chatelain, Paris 1889-1897.
- Les Constitutions des frères prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort (1241)*, ed. R. Creytens, in: Archivum fratrum praedicatorum 18 (1948), 5-68.
- Dante Alighieri, *La divina commedia*, a cura di G. Vandelli, in: *Le Opere di Dante*. Testo critico della Società Dantesca Italiana, Florenz ²1960, 443-798.
- Johannes von Jandun [Ioannes de Ianduno], *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, Venedig 1553, Nachdruck Frankfurt/M. 1966.
- Roger Bacon [Rogerus Bacon], *Opera quaedam hactenus inedita I: Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae*, ed. J.S. Brewer, London 1859, Nachdruck Nendeln 1965.
- Siger von Brabant [Sigerus de Brabantia], *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. B. Bazán (Philosophes médiévaux 13), Löwen/Paris 1972.

Ulrich von Strassburg [Ulricus de Argentina], *Summa de bono* l.4 tr.3 c.9, Vat. lat. 1311, f.120v; vgl. Grabmann 1936b, 337.

Forschungsliteratur

- Aertsen, J.A. 1996a, Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien. Ein Beispiel der Vermittlung von Tradition und Innovation, in: W. Senner (Hg.), *Omnia disce. Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung*, Köln, 159-168.
- 1996b, Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21, 111-128.
- 2001, Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien, in: Senner et al. (Hgg.), 91-112.
- Anzulewicz, H. 2001, Person und Werk des David von Dinant im literarischen Zeugnis Alberts des Grossen, in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 34, 15-58.
- Bertolacci, A. 2001, The Reception of Avicennas' „Philosophia Prima“ in Albert the Great's Commentary on the „Metaphysics“: the case of the doctrine of unity, in: Senner et al. (Hgg.), 67-78.
- Burger, M. 1998: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen, in: J.A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), New York/Berlin, 579-586.
- Dreyer, M. 1996, *More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert* (BGPhMA NF 47), Münster.
- 1998a, Ethik als Wissenschaft nach Albertus Magnus, in J.A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin/New York, 1017-1023.
- 1998b, Alberts Kölner Vorlesungen „Super Ethica“ und die Begründung der Ethik als Wissenschaft, in: L. Honnefelder/N. Trippe/A. Wolff (Hgg.), *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner* (Studien zum Kölner Dom 6), Köln, 405-415.
- Dreyer, M./Honnefelder, L. (Hgg.) 1999, *Albertus Magnus und die Editio Coloniensis* (Lectio Albertina 1), Münster.
- Ernst, S. 1995, *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre* (BGPhMA NF 46), Münster.
- Fauser, W. 1993, *Prolegomena*, in: Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser (Ed. Colon. 17,2), Münster, v-xxxii.
- Flasch, K. 1998, *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45, 130-150.
- Geyer, B. 1932, *De aristotelismo B. Alberti Magni*, in: E. Ruffini (Hg.), *Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni 9-14 Nov. 1931*, Rom, 63-80.
- 1951 (Hg.), *Die patristische und scholastische Philosophie* (Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie 2), Tübingen.
- 1956, Albertus Magnus, etwa 1200-1280, in: H. Heimpele et al. (Hgg.), *Die großen Deutschen. Deutsche Biographie* 1, Berlin, 201-216.
- 1963, Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik, in: P. Wilpert (Hg.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin, 3-13.
- Gilson, E. 1955, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York.

- Grabmann, M. 1936a, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 Bde., München.
- 1936b, *Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben*, in: Grabmann 1936a, I, 324-359.
 - 1936c, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, in: Grabmann 1936a, II, 63-101.
- Grauert, H. 1912a, *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. Klasse XXVII, 1-2)*, München.
- 1912b, *Magister Heinrich der Poet. Ein Hinweis mit Nachträgen zur Kulturgeschichte und Organisation der Kurie*, in: *Historisches Jahrbuch* 33, 936.
- Honnfelder, L. 1990, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg.
- 1992a, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*, in: C. Colpe et al. (Hgg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin, 55-75.
 - 1992b, *Transzendentalität und Moralität. Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie. Wolfgang Kluxen zum 70. Geburtstag*, in: *Theologische Quartalsschrift* 172, 178-195.
 - 1996, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: J.P. Beckmann/L. Honnfelder et al. (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 165-186.
 - 1999, *Albertus Magnus und die Aktualität der mittelalterlichen Philosophie*, in: Dreyer/Honnfelder (Hgg.), 23-38.
 - 2001, *Albertus Magnus 1200-2000*, in: Senner et al. (Hgg.), xvii-xxiv.
- Hossfeld, P. 1980, *Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften*, in: G. Meyer/A. Zimmermann (Hgg.), *Albertus Magnus. Doctor universalis. 1280/1980 (Walberberger Studien. Philosophische Reihe 6)*, Mainz, 195-204.
- 1983, *Die eigenen Beobachtungen des Albertus Magnus*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* LIII, 147-174.
- Kluxen, W. 1975 (Hg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg/München.
- ²1980, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Walberberger Studien. Philosophische Reihe 2)*, Mainz.
 - 1981, *Der Begriff der Wissenschaft*, in: P. Weimar (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich, 273-293.
 - 1990, *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen, 171-214.
- de Libera, A. 1990, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris.
- ²1994, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris.
 - ²1995, *La philosophie médiévale*, Paris.
- de Loë, P.M. 1907, *Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 1)*, Leipzig.
- Mandonnet, P. 1899, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIème siècle*, 2 Bde., Fribourg.
- Manser, G.M. 1915, *Alberts Stellung zur Autorität seiner Vorgänger*, in: *Divus Thomas (II. Serie)* 2, 75-85.

- Mojšiš, B. 1980, La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. Essai de comparaison, in: *Archives de philosophie* 43, 675-693.
- 1985, Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 27-44.
- Müller, J. 2001, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus* (BGPhMA NF 59), Münster.
- Nardi, B. 1960, *Studi di filosofia medievale*, Rom.
- Noone, T.B. 1992, Albert the Great on the subject of metaphysics and demonstrating the existence of God, in: *Medieval Philosophy and Theology* 2, 31-52.
- Scheeben, H.Ch. 1931, *Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 27), Vechta.
- Senner, W. 1980, Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen, in: G. Meyer/A. Zimmermann (Hgg.), *Albertus Magnus. Doctor universalis. 1280/1980* (Walberberger Studien. Philosophische Reihe 6), Mainz, 323-343.
- 2000, Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner *Studium generale* der Dominikaner, in: J.A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia 27), Berlin/New York, 149-169.
- et al. (Hgg.) 2001, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 10), Berlin.
- Speer, A. 1995, Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45), Leiden/New York/Köln.
- van Steenberghen, F. 1977, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München.
- Sturlese, L. 1993, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, München.
- Thomassen, B. 1985, *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen* (BGPhMA NF 27), Münster.
- Thorndike, L. 1923, *A History of Magic and Experimental Science*, 2 Bde., New York.
- Tracey, M.J. 1999, *The Character of Aristotle's Nicomachean Teaching in Albert the Great's Super Ethica Commentum et Quaestiones (1250-1252)*, Diss. phil., Notre Dame.
- Wèber, È.-H. 1980, La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand, in: *Archives de Philosophie* 43, 559-588.
- Weisheipl, J.A. 1980a, *Thomas d'Aquino and Albert His teacher* (The Etienne Gilson Series 2), Toronto.
- 1980b, *The Life and Works of St. Albert the Great*, in: J.A. Weisheipl (Hg.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto, 13-51.
- 1980c, *Albert's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases*, in: *Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference* 5, 1-27.
- Wieland, G. 1972, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysik-kommentar Alberts des Großen* (BGPhMA NF 7), Münster.
- 1980, *Albert der Große und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, 590-607.
- 1981, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (BGPhMA NF 21), Münster.
- 1999, *Albertus Magnus und die Frage nach dem menschlichen Glück – zur ersten Kölner Ethikvorlesung*, in: J.A. Aertsen (Hg.): *Albert der Große in Köln* (Kölner Universitätsreden 80), Köln, 23-33.
- de Wulf, M. 1936, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 Bde., Löwen/Paris.

- Zimmermann, A. 1980, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, in: G. Meyer/A. Zimmermann (Hgg.), Albertus Magnus. Doctor universalis. 1280/1980 (Walberberger Studien. Philosophische Reihe 6), Mainz, 465-493.
- ²1998, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen (Recherches de théologie et philosophie médiévales/Bibliotheca 1), Löwen.