

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Rainer Kampling (ed.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Burger, Maria

Die Herrlichkeit göttlicher Gegenwart manifestiert sich in Theophanien. Albertus Magnus in der Tradition des Dionysius Ps.-Areopagita

in: Rainer Kampling (ed.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, pp. 175–196
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

URL: https://doi.org/10.30965/9783657756223_011

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Rainer Kampling (Hg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Burger, Maria

Die Herrlichkeit göttlicher Gegenwart manifestiert sich in Theophanien. Albertus Magnus in der Tradition des Dionysius Ps.-Areopagita

in: Rainer Kampling (Hg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, S. 175–196
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

URL: https://doi.org/10.30965/9783657756223_011

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Die Herrlichkeit göttlicher Gegenwart manifestiert sich in Theophanien. Albertus Magnus in der Tradition des Dionysius Ps.-Areopagita

Albertus Magnus: Ein Kurzporträt

Albertus Magnus, dessen Lebenszeit (1200-1280) fast das ganze 13. Jahrhundert umfaßte, stand mit seinem literarischen Schaffen im Zentrum der scholastischen Gelehrsamkeit. Wohl seinerseits in schon fortgeschrittenem Alter von fast 30 Jahren schloß er sich dem damals noch jungen Predigerorden an. Diese Gemeinschaft war aus den religiösen Aufbruchbewegungen des späten 12. Jahrhunderts erwachsen; ihre Wurzeln lagen in einer intellektuell geprägten Armutsbewegung. Gegen die Macht von Besitz und Herkunft wurden Wissen und Tugend (*scientia et virtus*) als neue Werte gesetzt. Schon Dominikus brachte die von ihm gegründete Gemeinschaft mit den Schulen in Verbindung, die sich in dieser Zeit zu den ersten Universitäten entwickelten. Sein Nachfolger, Jordanus von Sachsen, ging auf diesem Wege weiter, formte den Dominikanerorden zu einer von intellektuellem Ethos getragenen Armutsbewegung, die ihren Nachwuchs vor allem im studentischen Milieu suchte. Auf die Predigtstätigkeit bereitete der Orden seine Brüder durch Studium und praktische Ausbildung sorgfältig vor. Dafür wurden schon unmittelbar nach der Ordensgründung eigenständige und völlig neuartige theologische Ausbildungsstätten geschaffen, in denen ein Lektor die Brüder unterrichtete.

Dies ist das Umfeld, in dem Alberts Wirken zu verorten ist. Er stellte sich den Möglichkeiten und Herausforderungen seiner Zeit radikal. Wohl schon vor seinem Aufenthalt an der Pariser Universität seit Anfang der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts rezipierte er jede ihm nur irgend in lateinischer Sprache verfügbare Literatur, integrierte das Wissen der heidnischen Griechen, der muslimischen Araber und der Juden in sein christliches Denken, oder setzte sich kritisch damit auseinander. So sprengte Albert schon in seinem Frühwerk das theologische Pflichtprogramm der Kommentierung von Bibel und Kirchenvätersentenzen durch die Abfassung eines systematischen Schöpfungstraktates. Später, als Leiter des Generalstudiums der Dominikaner in Köln, entfaltete er eine umfassende Kommentierungstätigkeit. Zunächst war es das Gesamtwerk des Dionysius Ps.-Areopagita, das er seinen Vorlesungen zugrunde legte. Anschließend kommentierte er sämtliche Werke des Aristoteles, ergänzt um Schriften, die ihm in dessen Wissenschaftskonzeption zu fehlen schienen und die er somit von anderen Autoren entlehnte oder selbständig verfaßte. In diesem Geiste wirkte Albert auch auf seine Ordensgemeinschaft ein, indem er maßgeblich dazu beitrug, die ursprünglich auf die theologischen Inhalte begrenzte Studienordnung um die Fächer der *artes liberales* zu ergänzen.¹

¹ Die ältere Studienanweisung findet sich in den Konstitutionen von 1228. A. H. Thomas, *De Oudste Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis Tekst, Bronnen, Ontstaan en Ontwikkeling (1215-1237)* (BRHE 42), Leuven 1965, 361: „In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum

Albertus Magnus kann hier exemplarisch als ein bedeutender Denker der Hochscholastik vorgeführt werden. Zugleich übte er durch seine Werke und seine Tätigkeit im Orden erheblichen Einfluß nicht nur auf die Dominikanerschule aus.

Dionysius Ps.-Areopagita: anonyme Wirksamkeit

In besonderem Maße ist Alberts Denken durch den neuplatonischen Autor geprägt, der sich hinter dem Pseudonym eines Apostelschülers verbirgt. Da die Autorität von dessen Schriften kirchlich verbürgt war, konnte Albert sich (zunächst) ohne das Risiko von Sanktionen, wie sie dem Aristotelismus in Paris schon bald widerfahren, einem philosophischen Werk widmen. Schon in seinem Frühwerk, noch vor der Kommentierung des *Corpus*, ist Albert mit den Schriften des Areopagiten bestens vertraut. Welches sind die zentralen Themen, die Albert diesem Werk entnimmt?

Der dionysische Kosmos ist von einer strikten Ordnung durchwaltet. Zentraler Begriff hierfür ist die Hierarchie²: Sie ist (so lautet die Formulierung im 3. Kapitel von *De caelesti hierarchia*) „eine geheiligte Ordnung, Wissenschaft und Wirksamkeit, sich Gottes Art so gut wie möglich angleichend und, entsprechend den ihr von Gott her eingegebenen Erleuchtungen, nach dem jeweiligen Verhältnis sich zur nachahmenden Darstellung Gottes erhebend.“³ Dies gilt in der himmlischen Hierarchie und setzt sich fort in der kirchlichen (irdischen) Hierarchie. Dionysius verortet diese Struktur in der kosmischen Ordnung, in Maß, Proportion und Harmonie, wie auch in der auf Analogie beruhenden Beziehung der vernunftbegabten Geschöpfe zu Gott.⁴ Die hierarchische Ordnung zu akzeptieren bedeutet, das göttliche Gesetz auszuführen, im Maß des Möglichen zu leben, göttlich zu werden. Ursprung (*principium*) der Hierarchie ist Gott, und Ziel (*finis*) aller hierarchischen Tätigkeit ist die Vergöttlichung, die Einheit mit Gott. Voraussetzung hierfür ist die neuplatonische Vorstellung des Hervorgangs der Vielen aus dem

generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant.“ (dist. 2 c.28). Zur neueren Studienordnung von 1259 vgl. H. Denifle / Ae. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, Paris 1889, n.335.

² Am Rande sei vermerkt, daß es sich hierbei um eine dionysische Begriffsbildung handelt. Vom Träger der Hierarchie, dem Hierarchen (= Bischof), leitet er das Abstraktum ab. Zum Hierarchiebegriff bei Dionysius und der Rezeption bei Albertus Magnus vgl. M. Burger, *Hierarchische Strukturen. Die Rezeption der Dionysischen Terminologie bei Albertus Magnus*, in: J. Hamesse / C. Steel (Hg.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (Rencontres de Philosophie Médiévale 8), Turnhout 2000, 397-420.

³ Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II: De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, G. Heil / A. M. Ritter (Hg.) (PTS 36), Berlin 1991, Cap. 3, S.17; Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil (BGrL 22), Stuttgart 1986, S.36. In der lateinischen Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena, die Albertus Magnus verwendet, lautet diese Definition: „Est quidem hierarchia secundum me ordo divinus et scientia et actio, deiforme, quantum possibile, similans et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in dei similitudinem ascendens.“

⁴ Vgl. O. Semmelroth, *Der Weg zur Gottesgemeinschaft nach Ps.-Dionysius Areopagita*, in: GuL 21 (1948) 121-131.

Einen. Dionysius bedient sich der Lichtmetapher: „Jedes Hervortreten der vom Vater ausgehenden Lichtausstrahlung, die uns als Gabe des Guten erreicht, nimmt als einende Kraft in der Orientierung nach oben die Scheidung von uns weg und führt uns zur Einheit des Vaters zurück.“⁵ Ausgang (*exitus*) und Rückkehr (*reditus*) gehören inhaltlich eng zusammen. Vermittelt ist dies durch Jesus Christus, das Licht vom Vater. Die göttliche Lichtausstrahlung vermag der Mensch jedoch nicht unmittelbar zu erfassen. Seine Wahrnehmung ist getrübt durch materielle Darstellung. Der vom göttlichen Ursprung ausgehende Lichtstrahl ist durch den bunten Formenreichtum geheiligter Verhüllungen verdeckt.⁶ Durch solche sinnlich faßbare Gestalten soll der menschliche Geist jedoch empor geführt werden. Die sichtbare Schönheit ist das Abbild der unsichtbaren Herrlichkeit. Diese Schönheit ist für Dionysius vor allem die Wohlgeordnetheit der Schöpfung; denn auch die göttliche Unendlichkeit kann nur in Maß und Ordnung vorgestellt werden. Leuchtet somit in der Schönheit durch Teilhabe an der göttlichen Unendlichkeit der göttliche Lichtstrahl auf, so steht doch jede Ähnlichkeit des Geschöpflichen mit dem Göttlichen unter dem Vorbehalt der je größeren Unähnlichkeit. Als negative Theologie hat sich dieser Umgang mit göttlichen Attributen theologiegeschichtlich bewährt. Sie gilt sowohl für die sinnlichen Symbole, durch die der Mensch zu Gott geführt wird, wie auch für die den Ideen entlehnten Gottesnamen. Unter ihnen spielt wiederum das Schöne als Gottesattribut eine besondere Rolle. Gott ist das Gute, er ist das Schöne, er ist die Liebe, wie es in der dionysischen Schrift *De divinis nominibus* heißt. Mit diesen Namen wird die Ursächlichkeit des ersten Prinzips umschrieben, durch sie offenbart sich Gott und unter diesen Eigenschaften ist er erkennbar. Zugleich sind sie auch das Ziel, zu dem alles zurückkehrt.⁷ Wie der Hervorgang aus dem Göttlichen als Lichtstrahl beschrieben ist, so ist die Rückkehr durch Erleuchtung möglich. Erleuchtung bedeutet Erkenntnis. *Purgatio, illuminatio, perfectio* sind der dreigliedrige Aufstieg zum Göttlichen. Vorbild ist der Aufstieg Mose' zum Gottesberg. Nach der Überwindung des Nichtwissens führt der Erkenntnisfortschritt bis zur Vollendung in der Gottesschau.⁸

Albert der Große macht sich das dionysisch-neuplatonische Denken umfassend zu eigen. Philosophisch vermag er es noch zu vertiefen durch die Kommentierung des neuplatonischen *Liber de causis*, den er jedoch für eine Kompilation aus Aristoteles hält. Den Impuls, die Dynamik von Hervorgehen und Rückkehr ästhetisch zu deuten, dürfte Albert jedoch Dionysius verdanken. Was Albert darüber hinaus von Dionysius übernommen hat, ist der Gedanke der

⁵ Dionysius, *De caelesti hierarchia* Cap. 1, griech. PTS 36 S.7; deutsch BGrL 22 S.28.

⁶ Vgl. ebd. Cap. 1. griech. S.8; deutsch S.29.

⁷ Vgl. hierzu: J. A. Aertsens, „Über das Schöne“ – Alberts des Großen Kölner Vorlesungen zu Dionysius Areopagita, in: L. Honnefelder / N. Trippen / A. Wolff (Hg.), *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln* (Studien zum Kölner Dom 6), Köln 1998, 417-427.

⁸ Vgl. hierzu: P. Rorem, *Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius*, in: B. McGinn u.a. (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität I*, Würzburg 1993, 154-173.

Verborgenheit, Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens. Dies bleibt der dunkle Hintergrund, vor dem das Licht der Offenbarung um so heller zu leuchten vermag.

Gloria dei – gloria hominis

Im Prolog des zweiten Teils seiner *Summa theologica* greift Albert den dionysischen Grundgedanken auf und beschreibt, wie die Erfahrung der Gegenwart Gottes das Antlitz unseres Geistes leuchten läßt. Vorbild ist die Rückkehr Mose' vom Gottesberg (Ex 34,29). „Wenn wir nun vom Berge herniedersteigen, nämlich von der Höhe der Betrachtung der Dreifaltigkeit und Einheit, die der Berg des wahren Lichtes ist, auf dem, wie es Mt 17,2 heißt, der Herr vor den Jüngern zur Form des unbeschreiblichen Lichtes verklärt wurde, dann sollte auch das Antlitz unseres Geistes im Widerschein so erglänzen, daß wir umgewandelt in die gleiche Form des Lichtes und in sein Ebenbild, die Niederungen der geschaffenen Welt, die von ihm als dem einen Prinzip ausgegangen ist, wahr, treu und klar zu erörtern vermögen.“⁹ Wer das Wesen Gottes erfaßt hat, der vermag auch die von ihm ausgehende Schöpfung zu begreifen. Die Herrlichkeit ist primär und ursprünglich bei Gott, aber sie hat ihren Widerschein in der Welt und ist Ziel der geschöpflichen Wirklichkeit. Daraus ergibt sich der Leitfaden für die folgenden Überlegungen: Jedes Offenbarwerden Gottes ist von Herrlichkeit begleitet; jede Wahrnehmung von Herrlichkeit ist daher auf Gott zurückzuführen. In der Schöpfung kann sie im Maß der Teilhabe erblickt werden; und sie ist Ziel des Menschen in der ewigen Seligkeit.

gloria dei

Gott als Herr (*dominus*) überragt alles durch die Höhe seiner Überordnung, übersteigt alles durch Reichtum an Schönem und Gutem, und durch seine Ordnungsmacht umschließt er alles.¹⁰ In dieser Erhabenheit wird uns die göttliche Gegenwart in der Auslegung der Berufung Jesajas von Albert geschildert. Der Ort der Herrlichkeit ist der göttliche Thron. Der Aufenthaltsort der Engel (*domus angelorum*), jener noch über den Himmeln gelegene Raum, erstrahlt vom Licht der göttlichen Herrlichkeit. Von dort ausgehend durchdringt das Licht die Himmel, erstrahlt in den Sternen und gelangt schließlich in die Sphäre der Vergänglichkeit, wo es nur noch Bild und Fußspur des Schöpfers gibt.¹¹ In der Beschreibung der Seraphim wird diese Distanz zwischen göttlicher und irdischer Sphäre noch einmal aufgegriffen, symbolisieren deren Flügel doch die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Erkenntnis des Göttlichen. Albert deutet sie auf

⁹ Albertus Magnus, *Summa de mirabili scientia dei II. Prologus* (Editio Parisiensis t.32 p.1): „Utinam et nobis descendentibus de monte, hoc est, de altitudine contemplationis trinitatis et unitatis, qui mons veri luminis est, in quo, sicut dicitur, Matth. XVII, 2, Dominus coram discipulis ad formam incircumscripti luminis transfiguratus est: facies mentis nostrae ita resplenduerit, quod in eadem formam lucis et imaginem transformati, et inferiora creata quae ab illo sicut ab uno principio processerunt, discutere valeamus, et vere, et fideliter, et luculenter.“

¹⁰ Albertus Magnus, *Super Jesaiam 6,1* (Editio Coloniensis t.19 p.86 v.55-58): „*Dominum*, hoc est eum qui altitudine superpositionis cuncta excedit, divitiis pulchrorum et bonorum cuncta supergreditor et virtute coercitiva cuncta constringit.“

¹¹ Albertus Magnus, *Super Jes. 6,1*, ebd. p.87.

verschiedene Formen, sich vom Niederen zum Höheren zu erheben. Doch alle diese Erkenntnisweisen scheitern letztlich an der göttlichen Erhabenheit. So kann *via resolutionis* aus dem Zusammengesetzten das Einfache, aus dem Akzidenz die Substanz, aus der Substanz das Seiende, aus den Vielen das Eine erschlossen werden. Gott als das *primum ens* ist jedoch nicht das Seiende, das in den Subjekten Sein erhält, und er ist nicht das *unum*, das dann vervielfältigt würde. Auch durch die Rückführung alles Verursachten auf die erste Ursache gelangt man nicht vollkommen zur göttlichen Ursächlichkeit, die jenseits von Notwendigkeit und Formalbestimmtheit liegt. Die Erkenntnis des Göttlichen aus seinem Bild und seiner Fußspur bleibt schließlich im Dunkeln. Hat der Mensch das Niedere durch diese unzureichenden Erkenntnisformen hinter sich gelassen, so ist er jedoch bereit, das Licht der Gnade und der Theophanie zu empfangen und so voranzuschreiten: von Tugend zu Tugend, von der Gnade zur Herrlichkeit, und von der Herrlichkeit zur beseligenden Schau.¹²

Es ist deutlich, daß Albert bei der Auslegung des Bibeltexes Dionysius vor Augen hat. Dieser weist den Seraphim den Ort in unmittelbarer Nähe Gottes zu. Daher brennen sie gleichsam aufgrund der Nähe zu Gott und werden in ihrem feurig sprühenden Wesen Entzünder genannt.¹³ Zugleich kommt ihnen in vorzüglicher Weise die Gotteserkenntnis zu. Dies findet in der Anordnung der Flügel Ausdruck: Die Seraphim verfügen über die ersten, mittleren und höchsten Stufen der Erkenntnismöglichkeit.¹⁴ Die Tatsache, daß sie nur mit den mittleren Flügeln fliegen, mit den oberen und unteren aber Gesicht und Füße verhüllen, bedeutet aber, daß die mittlere Erkenntnisweise die ihnen eigene ist und sie sich der anderen enthalten. Albert betont in seinem Kommentar, daß Dionysius hier nicht der von Hieronymus bekannten Auslegung folgt – danach würde das Verhüllen des Kopfes und der Füße die Unkenntnis über das bedeuten, was vor der Welt war und nach ihr kommen wird¹⁵, – sondern entsprechend der dreigliedrigen Erkenntnis können sie sich zu den höchsten und niedrigsten Erleuchtungen aufschwingen oder neigen, wenngleich sie dem mittleren Flügelpaar entsprechend allgemein in der göttlichen Sphäre angetroffen werden.

Bei Dionysius treten die Seraphim in der Kirchlichen Hierarchie bei der Myronweihe¹⁶ auf, die für ihn neben Taufe und Eucharistie zu den sakramentalen *teleta / mysteria* gehört, jenen Riten, die vom Hierarchen (Bischof) vollzogen werden. In ihrer Bedeutung ist die Myronweihe der Eucharistie gleichgestellt. Die Ausstrahlung des Göttlichen wird hier mit Wohlgeruch

¹² Albertus Magnus, *Super Jes.* 6,2, ebd. p.88f.

¹³ Vgl. Dionysius, *De caelesti hierarchia* Cap. 7, griech. PTS 36 S.27, deutsch BGrL 22 S.43. *De ecclesiastica hierarchia* Cap. 4, griech. PTS 36 S.101, deutsch BGrL 22 S.129.

¹⁴ Dies ist analog dem dreistufigen Aufstiegsmodell bei Dionysius zu denken: von der *purgatio* über die *illuminatio* zur *perfectio*.

¹⁵ Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia* c.4 (Ed. Colon. t.36,2 p.18 v.8-26), vgl. Hieronymus, *Super Isaiam* 6,2 (CChr.SL 73 p.86 v.35f.).

¹⁶ Vgl. Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia* Cap. 4, griech. PTS 36 S.95-104, deutsch BGrL 22 S.124-131.

verglichen. Als Duftausstrahlung dringt sie in denkende Wesen ein, und zwar in unterschiedlichem Maße, je nach dem geistigen Fassungsvermögen. Im sinnlichen Zeichen wird zugleich die göttliche Schönheit verhüllt. Dieses Öl der göttlichen Gegenwart ist zentral für alle wichtigen Vollzüge in der Kirche. Die Zusammensetzung des heiligen Öls ist nach Dionysius Bild Jesu: Die Seraphin stehen um ihn, er ist der Altar. Entsprechend interpretiert Albert hier: „Es ist hier nicht die Absicht des Dionysius, eine moralische Auslegung zu geben, sondern eine anagogische, und daher führt er zum Höchstmöglichen zurück, das der Herr Jesus Christus ist, dem der Balsam wegen seiner göttlichen Natur entspricht, die Ursprung der Unvergänglichkeit und jedes geistlichen Wohlgeruchs ist, und dem das Öl gemäß seiner menschlichen Natur entspricht, durch die wir gesalbt sind mit den Sakramenten, die aus der Passion Christi ihre Kraft haben.“¹⁷ Die Erkenntnisvermittlung erfolgt durch die Seraphim.

Die Herrlichkeit Gottes erstrahlt in so hellem Licht, daß es der hierarchischen Vermittlung bedarf, um sich ihr stufenweise zu nähern. Oberhalb der kirchlichen Hierarchie kommt diese Funktion wiederum in unterschiedlicher Ausprägung den Engeln zu. Daher werden sie Engel, *angelus*, nämlich Boten genannt. Aus diesem dionysischen Grundgedanken speist sich auch Alberts Bibelexegese, wie an der Interpretation der Engelercheinungen in seinem Kommentar zum Lukasevangelium deutlich wird. Gleich zu Beginn des Evangeliums werden die entscheidenden göttlichen Botschaften durch Engel übermittelt. Die Herrlichkeit Gottes manifestiert sich dabei so mächtig, daß sie gleichsam den Plural erfordert. Albert geht davon aus, daß zur Verkündigung an Maria nicht allein Gabriel erschien, sondern wie später bei der Geburtsverkündigung an die Hirten eine Heerschar ihm folgte.¹⁸ – Die Engelschar, die den Hirten erscheint, läßt ihre Botschaft in den Lobgesang münden: „Gloria in altissimis Deo“ (Lk 2,14). Für Albert ist das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes unmittelbar mit Lobpreis der Kreatur verbunden: „Gott soll also die Verherrlichung gegeben werden ... Die Verherrlichung aber ist im weiten Begriffsinne genommen eine Verkündigung oder eine durch den Mund vieler ausgesprochene Lobpreisung, wie Cicero am Ende des ersten Buches der Rhetorik sagt, oder wie Augustinus sagt, ein helles mit Lob verbundenes Bekanntsein. ... Darum ist die Verherrlichung Gott zu eigen, welche er für anderes nicht begehrt, die auch anderen nicht

¹⁷ Albertus Magnus, *Super Dion. De eccl. hier.* c.4 (Ed. Colon. t.36,2 p.104 v.18-25): „Dicendum ad primum quod ipse non intendit hic exponere moraliter, sed anagogice, et ideo reducit in summum, in quod reduci potest, quod est dominus Iesus Christus, cui competit balsamus propter naturam divinam, quae est principium incorruptionis et totius spiritualis odoris, et oleum secundum humanam naturam, per quam liniti sumus sacramentis ex passione Christi virtutem habentibus.“ Zur Interpretation des dionysischen Sakramentenbegriffs bei Albertus Magnus vgl. M. Burger, *Albertus Magnus: Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita*, in: T. Boiadjev / G. Kapriev / A. Speer (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (Rencontres de Philosophie Médiévale 9), Turnhout 2000, 297-316.

¹⁸ Albertus Magnus, *Super Luc.* 1,26 (Ed. Paris. t.22 p.47a): „Nec est credendum, quod angelus unus venerit, sed cum eo principali nuntio multitudo aliorum advenit. ... ita Pater summus mittens ad desponsandam sibi naturam humanam, unum quidem praecipuae dignitatis Angelum misit, tamen cum illo multos creditur misisse secundae dignitatis Angelos.“

zusteht.¹⁹ Die Begegnung mit der göttlichen Herrlichkeit löst jedoch auch in dieser ‚abgemilderten‘ Form durch den Engel beim Menschen Unruhe, Verwirrung aus. Die Reaktion darauf kann recht unterschiedlich ausfallen. Albert vergleicht das Verhalten von Maria bei der Verkündigung mit dem des Zacharias bei der Ankündigung der Geburt des Johannes und mit dem Daniels angesichts seiner Vision.²⁰

Wie uns die neutestamentlichen Texte bezeugen, ist das Erscheinen Jesu in dieser Welt von der *gloria dei* vorbereitet und begleitet: „... et vidimus gloriam eius“ (Joh 1,14). Albert ergänzt daher seine Definition aus dem Lukaskommentar: „Verherrlichung ist die durch den Mund vieler ausgesprochene Lobpreisung, hell bekannt nämlich wurde er mit Lob, weil er sich durch das Lob der Engel und Himmel der Welt offenbarte.“²¹ Und weiter heißt es zu „et gloriam quae a solo est deo non quaeritis“ (Joh 5,44): „Verherrlichung, welche das Lob Gottes in der Demut des Herzens ist, aus dem Offenbarwerden der göttlichen Wahrheit, weil Gott wahrhaft erschienen ist, dadurch daß er alles, was versprochen war, in Christus erfüllte. Diese Verherrlichung kommt nämlich allein von Gott, weil sie durch kein Verdienst der Menschen erworben wurde.“²² Im Wirken Jesu Christi manifestiert sich die göttliche Herrlichkeit für die Menschen. „Angesichts nämlich der Wiedererweckung [des Lazarus] wird der Sohn Gottes bei den Menschen verherrlicht werden, der so großartige Werke tut.“²³ Voraussetzung ist, daß Christus im Vollbesitz der Herrlichkeit ist und keiner weiteren Gaben bedarf.²⁴ Das Leiden Christi schließlich öffnet das Tor zur Herrlichkeit, zum Paradies, überwindet das Blut Christi doch das Flammenschwert, das den Zugang versperrt. Die in Aussicht gestellte Herrlichkeit übersteigt das Leiden jedoch ins Unendliche.²⁵

¹⁹ Albertus Magnus, *Super Luc. 2,14* (Ed. Paris. t.22 p.210b): „Et dicentium: Gloria in altissimis Deo. ... Detur ergo gloria Deo. Est autem gloria late patens praeconium vel ore multorum praedicta laudatio, ut dicit Tullius in fine primae Rhetoricae. Vel sicut dicit Augustinus: ‘Clara cum laude notitia.’ ... Ideo gloria propria est Deo, quam alteri non cupit: quae etiam alii non competit.” Tatsächlich findet sich das von Albert häufiger verwendete Zitat bei Cicero in dieser Form nicht; eine vergleichbare Formulierung steht in Cicero, *De inventione* l.2 c.55 n.166: „Gloria est frequens de aliquo fama cum laude.“ Zu Augustinus vgl. *Contra Maximinum* l.2 (PL 42, Sp.770).

²⁰ Albertus Magnus, *Super Luc. 1,29* (Ed. Paris. t.22 p.67b): „Ista turbatio (sicut audivimus) nihil aliud est, nisi quod perstricta gloria luminis superioris et coelestis visionis, et auditus in se, ut humilis recidit, et mixtionem quamdam luminis rationis sensit. ... Et ideo Zacharias arguitur de incredulitate, Daniel erigitur a casu, et instruitur de ignoratis, et beata Virgo de modo impletionis expeditur.“

²¹ Albertus Magnus, *Super Johannem 1,14* (Ed. Paris. t.24 p.50a): „Gloria est ore multorum praedicata laudatio. Clare enim innotuit cum laude, quia laudibus angelorum et caeli se mundo manifestavit.“

²² Albertus Magnus, *Super Joh. 5,44* (Ed. Paris. t.24 p.231b): „Gloria quae est laus dei in humilitate cordis ex manifestatione divinae veritatis, quia deus verax apparuit in hoc quod omnia promissa implevit in Christo. Haec enim a solo Deo est, quia nullis hominum meritis est acquisita.“

²³ Albertus Magnus, *Super Joh. 11,4* (Ed. Paris. t.24 p.439a): „Visa enim resuscitatione, erit apud homines filius dei gloriosus, qui tam magnifica facit opera.“

²⁴ Vgl. Albertus Magnus, *Quaestio de dotibus sanctorum in patria* (Ed. Colon. t.25,2 p.108 v.15-17). Anlässlich der Frage nach den *dots* diskutiert Albert, ob Christus als Bräutigam der Gaben bedarf.

²⁵ Albertus Magnus, *Super Luc. 24,26* (Ed. Paris. t.23 p.758b): „Passio enim est ostium gloriae, quia sanguis Christi romphaeam amovit. ... Item, hoc modo sibi corporis gloriam promoverit.“ (p.759a): „Tandem etiam sic maximam esse futuram gloriam ostendit, quae tot et tantis passionibus non est digna, sed melior in infinitum.“

gloria hominis

Eindeutig bleibt es für den mittelalterlichen Denker, daß sich das Offenbarwerden Gottes im Schönen vollzieht. Die Transzendentalien (*unum, verum, bonum, pulchrum*) sind der Erkenntnishorizont für das göttliche Wesen. Schon bei Platon findet sich die Etymologie, nach der das Schöne von ‚Rufen‘ her kommt (*kallos / kalein*).²⁶ Albert kennt sie in Abwandlung aus dem Scholienkommentar zu Dionysius, den er Maximus Confessor zuschreibt. Das Gute wird hier mit dem Rufen in Verbindung gebracht. Gott in seinen Eigenschaften als gut und schön ruft alle Wesen aus dem Nichts in das Sein, wodurch sie an der göttlichen Gutheit und Schönheit teilhaben.²⁷ Zugleich wird dem Seienden durch das Gute der Bezug zum Ziel eingegeben. Gott ist Ziel, insofern alles von ihm ausgeht und auf ihn hinführt.²⁸ Voraussetzung für die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung ist somit die, über Dionysius und den *Liber de causis* vermittelte, neuplatonische Lehre des Hervorgehens aller Dinge aus dem ersten Prinzip. Diesen Hervorgang beschreibt Albert als „Univokation der Analogie“.²⁹ Mit diesem Paradox ist gemeint, daß zwischen Gott und den Geschöpfen eine formale Ähnlichkeit aufgrund der Ursächlichkeit besteht. Diese entspricht jedoch nicht der Univokation wie sie bei kausaler Abhängigkeit innerhalb einer Gattung vorkommt, sondern was in Gott wesenhaft und exemplarisch ist, kommt dem Geschöpf nur durch Teilhabe zu. Auch für Dionysius bedeutet Analogie die einem Geschöpf im Maß seiner Möglichkeiten zugemessene Teilhabe.³⁰ Wie kann der Mensch unter diesen Voraussetzungen der göttlichen Herrlichkeit teilhaftig werden?

Für Dionysius, wie für die apophatische Theologie der Ostkirche, ist es wichtig, daß kein Geschöpf – Mensch wie Engel – jemals Gott unverhüllt sehen kann, wie er ist. Biblische Grundlage für diese Aussage ist Joh 1,18: „Deum nemo vidit umquam.“ Jede Gotteserkenntnis ist vermittelt durch Bilder. Mit *agalma* und *theophania* bezeichnet Dionysius die von Gott

²⁶ Platon, *Cratylus* 416BC.

²⁷ Albertus Magnus, *De bono* (Ed. Colon. t.28 p.12 v.40-44): „Boo enim et calo, idest clamo et voco, unum sensum possident; etenim qui vocat, saepissime in clamorem erumpit. Deus ergo non inconvenienter bonus dicitur et bonitas, quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore vocat.“ Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* (Ed. Colon. t.37,1 p.114 v.36-39): „Primum enim inclinans ad causandum causam primam est bonitas, et ideo dicitur a boo, boas, quod est voco, vocas, quia per bonitatem 'vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt', ut dicit Commentator.“ Ebd. p.186 v.22-26: „Dicit ergo, quod *supersubstantiale bonum et*, idest etiam, *dicitur pulchritudo, sicut evocans omnia ad seipsum*; pulchritudo enim rapit omnia ad desiderium sui. *Unde et pulchrum apud Graecos dicitur 'kallos', quasi 'vocans', ...*“ Albert weist an dieser Stelle darauf hin, daß es bei der Übersetzung zu einer Vermischung von *bonum* und *pulchrum* kommt.

²⁸ Vgl. Albertus Magnus, *Super I Sententiarum* d.1 a.20 (Ed. Paris. t.25 p.46a).

²⁹ Albertus Magnus, *Super Dion. De div. nom.* c.1 (Ed. Colon. t.37,1 p.1 v.27-30): „De attributis enim causae sciendum, quod non aequivoce, sed univoce dicuntur de causatis, sed tali univocatione qualis potest esse ibi, quae est analogiae.“ Ebd. p.35 v.45-55: „Dicimus, quod haec ratio est sufficiens, ut deus possit nominari ab omnibus causatis, quia est causa omnium; et bene concedimus, quod habet convenientiam cum causatis non univocationis, sed analogiae, non tamen talis analogiae, quod aliquid idem participetur a deo per prius et a causatis per posterius, quia sic esset aliquid simplicius et prius deo, sed quia deus est secundum substantiam aliquid ut vita vel sapientia vel huiusmodi non per participationem et alia participant illud accedendo ad primum, quantum possunt.“

³⁰ Vgl. die Untersuchung des Wortfeldes bei Y. de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Areopagite* (Philosophia Antiqua. A series of studies on ancient philosophy 71), Leiden 1996, 101-108.

kommende Erleuchtung.³¹ Albert greift dies vor dem Hintergrund der westlichen, augustinischen Lehre von der Gotteserkenntnis auf.³² Er formuliert vorsichtig, und dazu hat er gute Gründe. 1241 war es an der Universität Paris zur Verurteilung der östlichen, apophatischen Auffassung der Gotteserkenntnis gekommen.³³ Als getreuer Schüler des Dionysius Ps.-Areopagita sucht Albert nach einem Kompromiß; mehr noch kritisiert er sogar die Einfalt jener Theologen, die sich unreflektiert hinter die Verurteilung stellen.³⁴ Er legt eine differenzierte Erkenntnislehre vor, indem er den Theophanie-Begriff des Areopagiten interpretiert.³⁵

Im Prolog zu seinen Dionysius-Kommentaren beschreibt Albert das Ausfließen aus dem Einen als Theophanien; es sind die Ströme der Naturen, der Gnaden und der Herrlichkeiten.³⁶ Dieses Ausströmen ist streng hierarchisch gefaßt ebenso wie das Zurückströmen ins göttliche Eine: „Dies ist nämlich das Gesetz der Göttlichkeit, daß durch die Ersten die Mittleren, und durch die Mittleren die Letzten zurückgeführt werden.“³⁷ Der Theophanie als dem Ausgang von Gott ist die Hierarchie als Rückführung zugeordnet. Wie läßt sich darin göttliche Herrlichkeit erfahren? Bei der Interpretation der Verklärung Christi nach dem Lukas-Evangelium greift Albert das Theophanie-Motiv auf: „Theophanie aber ist ein Licht, das von Gott her in den Intellekt

³¹ Vgl. Dionysius, *De caelesti hierarchia*, Cap. 4: „Die allwissende Gotteskunde nennt aber jenes Gesicht, welches die Analogie zu Gott in seiner bildhaften Darstellung erkennen ließ sozusagen durch Gestaltung des Gestaltlosen, wegen der Hinführung des Sehenden zu tieferer Einsicht in das Wesen Gottes mit Recht Gotteserscheinung, weil durch dieses den Schauenden göttliche Erleuchtung zufließt und sie ein Stück weit in die göttlichen Dinge eingeweiht werden.“ griech. PTS 36 S.22, deutsch BGrL 22 S.40.

³² Zur Verwendung der Begriffe *agalma* und *theophania* vgl. A. Hiedl, *Agalma bei Albert dem Großen*, in: J. Möller (Hg.): *Virtus politica* (FS Alfons Hufnagel), Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 307-322. Zur Integration des Theophaniebegriffs in Alberts theologische Erkenntnislehre vgl. M. Burger, *Albertus Magnus: Möglichkeiten theologischer Gotteserkenntnis*, in: M.C. Pacheco / J.F. Meirinhos (Hg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002* (Rencontres de Philosophie Médiévale 11/3), Turnhout 2006, 1335-1347.

³³ ChUP I n.128: „Primus [error], quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur“ Zu den Hintergründen cfr. H.-F. Dondaine, *L'objet et le „medium“ de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in: RThAM 19 (1952) 60-130.

³⁴ Albertus Magnus, *De IV coaequaevis* tr.4 q.32 a.1 (Ed. Paris. t.34 p.509b): „Alii plus quam oportet simplices omnes auctoritates, in quibus dicitur: Non videbimus Deum vel Dei substantiam et quid est Deus, videntur condemnare.“ Vgl. hierzu H. Anzulewicz, *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*. Teil II (BGrPhMA NF 53/II), Münster 1999, S.163.

³⁵ Durchsetzen konnte sich das Modell Alberts nicht. 1277 kam es erneut zu einer Verurteilung: „*Sequuntur errores annotati in rotulo: ... Quod de deo non potest cognosci nisi quia ipse est, sive ipsum esse.*“ ChUP I, n.473 (215). Vgl. R. Hisette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris 1977, 32-34. – Die endgültige Abkehr der lateinischen Kirche von der Tradition der alten Kirche und der Ostkirche erfolgte 1336 durch Papst Benedikt XII. mit der Konstitution „*Benedictus Deus*“. Hier wird die unvermittelte Schau des göttlichen Wesens in der himmlischen Herrlichkeit festgeschrieben: unverhüllt, klar und offen; DH 1000: „... quod ... animae sanctorum ... viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendere.“

³⁶ Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* Prologus (Ed. Colon. t.36,1 p.1 v.37-39).

³⁷ Albertus Magnus, *Super Dion. De cael. hier.* Prologus (Ed. Colon. t.36,1 p.2 v.19sq.): „Haec enim est lex divinitatis, ut per prima media et ultima per media reducantur.“

herabsteigt, in dessen Wirklichkeit, das heißt im Erfüllungsbestreben, das gesehen wird, was Gott offenbaren will.“³⁸ Gott zeigt sich dem Menschen immer nur in einem ihm zugeordneten Maß. Wie das Licht beim Eintritt in das körperliche Auge das Sehvermögen erweitert, so wird auch das Vermögen der Augen des Herzens gestärkt durch das Licht, das von Gott in die reinen Seelen gesandt ist. Vermittelt durch die Theophanie kann Gott geschaut werden.³⁹ An verschiedenen Stellen seines Werkes entfaltet Albert das Thema.

„Wir sagen aber, daß Theophanie das Sehenlassen einer Kenntnis von Gott ist durch eine von Gott kommende Erleuchtung“ definiert Albert in seiner schöpfungstheologischen Frühschrift *De IV coaequaevis*.⁴⁰ Diese Erkenntnis kann in zwei Formen unterschieden werden: in eine symbolische Erkenntnis und eine solche von Angesicht zu Angesicht, also dem Wesen nach. Die symbolische Erkenntnis ist dem Menschen in seinem irdischen Dasein angemessen, wo es ihm eigen ist, in der Gotteserkenntnis durch Symbole und Gleichnisse voranzuschreiten, die aus dem geschöpflichen Bereich gewonnen sind. Wie aber ist es um die Schau der Seligen und der Engel bestellt? Im Kommentar zu *De caelesti hierarchia* unterscheidet Albert vier Formen von Theophanie. Die ersten beiden Formen beziehen sich eindeutig auf die Erkenntnis im irdischen Dasein: Es handelt sich erstens um körperliche Formen, die durch das Gleichnis des Ungleichartigen zu Gott führen sollen. Zweitens wird die prophetische Schau im göttlichen Licht angeführt. Die anderen beiden Formen führen darüber hinaus: In göttlichem Licht, das nicht Gott ist, wird das Erkenntnisobjekt, nämlich Gott, gesehen; nicht *in* einem Medium (wie die Sache in ihrem Abbild), sondern unter dem stärkenden Einfluß des Lichtes (*sub lumine confortante*) sieht der Intellekt unmittelbar Gott. In der vierten Form ist Gott selbst das Licht, er ist als Licht in jedem Seligen, der auf diese Weise seiner teilhaftig wird; so ist Gott Licht und Erkenntnisgegenstand.⁴¹ Diese Differenzierung findet ihre Entsprechung in der geschaffenen

³⁸ Albertus Magnus, *Super Luc.* 9,28 (Ed. Paris. t.22 p.654sq.): „Theophania autem est lumen a Deo descendens in intellectum, in cuius actu, hoc est complemento agente, videntur ea quae Deus vult revelare.“

³⁹ Albertus Magnus, *Super Matthaeum* 5,8 (Ed. Colon. t.21,1 p.112 v.91 - p.113 v.9): „Theophania enim secundum Dionysium est lumen a deo descendens in animam et visum animae ampliatis et dirigens, ut sub ipsius luminis confortatione possit videri deus, qui ante videri non potuit; et ideo theophania, hoc est dei apparitio, vocatur. Sicut enim lumen in oculum veniens ampliatis potentiam visus, ut possit clare videre visibilia naturae secundum Platonem, ita est lumen in animas mundas a deo descendens, quod perceptum ampliatis virtutem oculorum cordis et adunando perficit ad intuitum superni solis.“

⁴⁰ Albertus Magnus, *De IV coaeq.* tr.4 q.32 a.1 (Ed. Paris. t.34 p.509a): „Dicimus, quod theophania est ostensio alicuius cognitionis de Deo per illuminationem a Deo venientem.“

⁴¹ Albertus Magnus, *Super Dion. De cael. hier.* c.4 (Ed. Colon. t.36,1 p.71 v.20-31): „Dicimus, quod theophania quattuor modis dicitur: primo modo visio, quae est per corporales formas similitudine dissimili ducentes in deum, in qua necessarium non est lumen divinum esse, sed tantum ductio in deum; secundo modo dicitur, quando lumine divino, quod non est deus, videtur aliquid quod non est deus, sicut Ieremias vidit ollam succensam lumine divino, intelligens per hoc destructionem Ierusalem; tertio modo, ut est in usu loquentium, quando in lumine divino, quod non est deus, videtur obiectum, quod vere est deus, non in lumine sicut in medio, sicut videtur res in sua imagine, sed sub lumine confortante intellectum videtur immediate deus; quarto modo, quando in lumine, quod est deus, videtur obiectum, quod est deus, sicut dicit Hugo de sancto Victore; sic deus ipse est in quolibet beato ut lumen quoddam, participatione sui faciens eum sui similitudinem, et in tali similitudine dei visio dicitur theophania; sic enim idem deus erit lumen et obiectum, sed obiectum, prout est in se, lumen vero, prout est participatus a beatis.“

und ungeschaffenen Gnade. In beiden Fällen wird nicht *in* der Theophanie geschaut (*in quo*), sondern unter deren stärkendem Einfluß (*sub quo*).⁴² Gott wird von den Engeln und den Seligen so, wie er ist (*sicuti est* oder *quia est* d.h. gemäß seinem Wesen), geschaut. Diese Schau kommt der Seele als Gabe zu. Albert hält dennoch fest, daß die Erkenntnis Gottes selbst in der Seligkeit keine komprehensive Erkenntnis ist; das *quid est* (die definierende Erkenntnis, die sich auf alle Bestimmungsbereiche einer Sache erstreckt) Gottes bleibt für Geschöpfe unerkennbar.⁴³ Dies bleibt der göttlichen Selbsterkenntnis vorbehalten. Die göttliche Herrlichkeit präsentiert sich im Licht, durch Erleuchtung, differenziert in das stärkende und erhebende Licht und das bestimmende und unterscheidende Licht.⁴⁴ Der aristotelischen Erkenntnislehre entsprechend – die Albert auch bei der Interpretation des Dionysius präsent ist – müßte es im Erkenntnisprozeß zu einer Angleichung von Erkennendem und Erkanntem kommen, der menschliche Intellekt würde vergöttlicht. Wesenhaft ist dies nicht möglich, sondern habituell durch die Theophanie.⁴⁵ Sie wird von Albert als *lumen gloriae* verstanden. Dieses Licht übersteigt noch das *lumen fidei*, das die über das natürliche Vermögen des Menschen hinausgehenden Glaubensgegenstände zugänglich macht. Im Glorienlicht kann darüber hinaus das göttliche Wesen *per speciem* geschaut werden.

Aus der Tatsache, daß Gott nicht gemäß seinem *quid est* gesehen werden kann, resultiert es, daß die *visio* individuell verschieden ist. Wenn auch alle die göttliche Substanz sehen, so schaut doch der eine etwas, was der andere nicht sieht.⁴⁶ Es ist hier sogar von einer hierarchischen Vervollkommnung auszugehen, bei der die Vermittlungsfunktion der höheren Wesen (Engel)

⁴² Albertus Magnus, *Super Dion. De cael. hier.* c.7 (Ed. Colon. t.36,1 p.94 v.56-60). Vgl. hierzu W.J. Hoye, *Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert*, in: A. Zimmermann (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert* (MM 10), Berlin 1976, 269-284. S.274. Ch. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris 1995, S.296.

⁴³ Vgl. Albertus Magnus, *De resurrectione* tr.4 q.1 a.9 (Ed. Colon. t.26 p.328 n.135); *Super Dion. De div. nom.* c.1 (Ed. Colon. t.37,1 p.10 v.64-66). Diese Differenzierung dürfte Albert von Johannes Scotus Eriugena haben, vgl. R. Wielockx, *Zur „Summa Theologiae“ des Albertus Magnus*, in: EThL 66 (1990), 78-110. S.94f.

⁴⁴ Vgl. Albertus Magnus, *I Sent.* d.1 a.15 (Ed. Paris. t.25 p.37).

⁴⁵ Albertus Magnus, *De resurr.* (Ed. Colon. t.26 p.327 v.41-50 n.133): „Si debeat esse visio secundum intellectum, necesse est intellectum assimilari rei intellectae; omnis enim intellectus est per assimilationem. Aut igitur intellectus assimilabitur deo secundum substantiam vel secundum habitum sive speciem aliquam formalem. Constat, quod non primo modo, quia intellectus non erit deus. Si autem secundo modo, datur quod non est visio nisi in theophaniis; forma enim, sive lumen, recepta ab intellectu non est deus, sed aliquid in quo et per quod cognoscitur deus.“

⁴⁶ Albertus Magnus, *Super Dion. De div. nom.* c.1 (Ed. Colon. t.37,1 p.11 v.19-25): „Nunc autem videtur attingendo ad substantiam eius sine medio, secundum quod ipse se obicit. Et cum uni se obiciat secundum unam rationem, alteri secundum aliam, unus videt, quod non videt alius, quamvis omnes videant eius substantiam, quia et scientia et bonitas et omnia quorum rationes haberi possunt, substantia eius sunt.“

gegenüber den niederen (Menschen) eine Rolle spielt.⁴⁷ Die ‚hierarchische‘ Theophanie ist der beseligenden zugeordnet.⁴⁸

Sind so die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen geklärt, so bleibt zu fragen, in welcher Weise der Mensch in seiner Vollendung Anteil an der göttlichen Herrlichkeit erhält. Ursprung ist das Schöpfungshandeln Gottes, in dem er Mensch und Engel die Herrlichkeit zugeordnet hat. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Daher muß das liebende Streben der Geschöpfe auf die Verherrlichung Gottes ausgerichtet sein. Jedes selbstgenügsame Streben, das der Gottesliebe entgegengesetzt ist, beschwört die Eifersucht Gottes herauf.⁴⁹ Auf die Seligkeit (*beatitudo*) ist der Mensch in seinem Streben ausgerichtet, er erfaßt sie als Gutes und Schönes. Urbild ist die ungeschaffene Seligkeit, unmitteilbare Natur, affektlos-ungestörtes Leben in reiner Gutheit.⁵⁰ Allen Geschöpfen, die die Seligkeit erstreben, ist es eigen, diese ungeschaffene Seligkeit nachzuahmen.⁵¹ Albert unterscheidet zwischen geschaffener und ungeschaffener Seligkeit. Die geschaffene wird aus den Gnadengütern bewirkt, die in die Herrlichkeit überführt werden. Sie ist die formale Voraussetzung für die Vereinigung mit Gott. Die ungeschaffene Seligkeit aber ist Gott selber.⁵² Durch Gnade wird der Mensch zu seiner Vollendung geführt, zur Schau der göttlichen Herrlichkeit im ewigen Leben. Da alles Leben von Gott seinen Ursprung hat, kommt das ewige Leben den Seligen gemäß der Herrlichkeit zu. Wesensidentität von *ens* und *bonum* kann es aber nur in Gott als der *prima causa* geben. Im Verursachten, Geschöpflichen ist das *bonum* wie das *pulchrum* je in seinem geschöpflichen Maß vorhanden. Anteil daran erhalten die Geschöpfe im ewigen Leben. Auch hier gilt wiederum, daß nur Gott wesenhaft *vita aeterna* ist, an der die Engel und die Heiligen teilhaben.⁵³ Er strömt der Seele das ewige Leben ein, vergleichbar mit der den Körper belebenden Funktion der Seele. So ist Gott der Seele innerlich und doch dem Wesen nach von ihr unterschieden. „Daher ist das ewige

⁴⁷ Albertus Magnus, *Quaestio de raptu* (Ed. Colon. t.25,2 p.95 v.45-54): „Sed melius videtur dici, quod in beatitudinis visione duo sunt, unum ex parte visi, et aliud ex parte videntis. Ex parte visi est repraesentatio immediata obiecti beatitudinis aequaliter superioribus et inferioribus. Ex parte autem videntis non est aequalitas, sed est differentia cum secundum gradus naturae tum etiam secundum dona gratiae. Et ex parte illa superior illuminat inferiorem, et purgat et perficit per theophaniam primo descendentem in superiores, deinde in medios, postea in infimos.“ Vgl. auch Albertus Magnus, *De IV coaeq.* tr.4 q.32 a.2 sol. (Ed. Paris. t.34 p.512b), *IV Sent.* d.49 a.8 (Ed. Paris. t.30 p.680).

⁴⁸ Vgl. hierzu R. Wielockx, *Zur „Summa Theologiae“* (wie Anm. 43), S.96-99.

⁴⁹ Albertus Magnus, *Super Dion. De div. nom.* c.4 (Ed. Colon. t.37,1 p.222 v.56-68): „Similiter et deus diligit creaturam suam propter gloriam suam, et maxime hominem et angelum, in quibus suam imaginem posuit. Unde in eis non patitur alienum amorem, qui scilicet non referatur ad gloriam suam. Si enim creatura suum amorem referat ad gloriam dei, eadem dilectione diligit qua et deus; quando vero creatura gloriam quaerit, in ea ponens sibi finem, amoris divino suus amor contrariatur, et hunc zelus divinus non compatitur, et ideo soli peccato indignatur. Et secundum hoc zelus primo est in deo et per posterius in aliis, sicut et alia nomina quae de deo mystice dicuntur.“

⁵⁰ Albert zitiert Basilius, vgl. Albertus Magnus, *IV Sent.* d.49 a.7 (Ed. Paris. t.30 p.678).

⁵¹ Ebd.: „Omne quod est appetit beatitudinem, secundum quod est exemplatum primae beatitudinis.“

⁵² Vgl. Albertus Magnus, *I Sent.* d.1 a.9 (Ed. Paris. t.25 p.25b).

⁵³ Vgl. Albertus Magnus, *IV Sent.* d.46 a.4 sol. (Ed. Paris. t.30 p.633). Albert stellt heraus, daß das ewige Leben, das Gott ist, keinen Anfang hat; wohl aber kann die Teilhabe am ewigen Leben einen Anfang haben.

Leben nichts anderes als die unmittelbare Teilhabe der ersten Bewegung am Prinzip, verbundenen in der Weise der Herrlichkeit, welche Gott ist.“⁵⁴ Albert setzt die Definition von *vita* aus dem *Liber de Causis* voraus: „Leben [ist] ein aus dem ersten ruhenden, ewigen Seienden hervorgehender Hervorgang und erste Bewegung.“⁵⁵ Für den Ewigkeitsbegriff ist Boethius seine Vorlage: „Ewigkeit aber ist der vollständige und zugleich vollkommene Besitz des unbegrenzten Lebens.“⁵⁶ Er interpretiert die ihm vorliegenden Definitionen in der Weise, daß *processio* wie *possessio* als eine Form des *bene esse* verstanden werden. Indem Gott dem Menschen Teilhabe am ewigen Leben gewährt, geht er in der Weise der Herrlichkeit in die Seele des Menschen ein und wird so als Lebensprinzip besessen. Die *gloria* ist der *habitus*, der den Menschen zu diesem Leben befähigt.⁵⁷ Ist die Herrlichkeit also zum einen Begleiterscheinung der Theophanien, so wird sie dem Menschen auch für seine persönliche Seligkeit in Aussicht gestellt: „Die Herrlichkeit des Herrn aber, insofern sie Gegenstand der Seligkeit ist, wird nur mit großer Freude geschaut. ... Diese Herrlichkeit aber ist der Anblick der Göttlichkeit.“⁵⁸ Dies erfaßt den ganzen Menschen in seiner Leib-Seele-Konstitution, wie Albert im Traktat *De resurrectione* ausführt: „Die Verherrlichung der Körper ist nämlich nichts anderes als Teilhabe an der Verherrlichung der Seelen entsprechend dem Vermögen der Körper. Und die Verherrlichung der Seelen wird Gott sein, der sie vollkommen mit der Fülle seiner Gutheit und Wahrheit und Unablässigkeit erfüllen wird.“⁵⁹ Gott ist gleichermaßen Gegenstand und Ursache der Verherrlichung.

Seit der Annahme der Sentenzen des Petrus Lombardus als verbindliches Lehrbuch für die Theologie hat der Eschatologietraktat seinen festen Ort und wird im Rahmen der Sentenzenkommentierung systematisch behandelt. Neu kommt seit Anfang des 13. Jahrhunderts die besondere Frage *De dotibus* hinzu.⁶⁰ Die himmlische Seligkeit wird jetzt nach ihren seelischen und leiblichen Komponenten unterschieden. Dabei werden die Eigenheiten des verklärten Leibes als Brautgaben (*dots*) erläutert. Auch Albert greift dieses Thema in seinen

⁵⁴ Albertus Magnus, *De resurr.* (Ed. Colon. t.26 p.341 v.83 - p.342 v.3): „Unde vita aeterna nihil aliud est quam immediata participatio primi motus a principio coniuncto per modum gloriae, quod est deus.“

⁵⁵ A. Fidora / A. Niederberger (Hg.), *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch von den Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*, Mainz 2001, S.94/95: „quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus.“

⁵⁶ Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica* (ed. C. Moreschini), München 2000, l.5 prosa 6 (n.4), S.155: „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.“

⁵⁷ Albertus Magnus, *IV Sent.* d.46 a.5 (Ed. Paris. t.30 p.634sq.).

⁵⁸ Albertus Magnus, *Super Jes.* 35,2 (Ed. Colon. t.19 p.372 v.87-94): „Gloria enim domini, secundum quod obiectum beatitudinis est, non videtur sine magna laetitia. ... Haec autem gloria aspectus est divinitatis.“ Vgl. auch Albertus Magnus, *IV Sent.* d.48 a.2 (Ed. Paris. t.30 p.654f).

⁵⁹ Albertus Magnus, *De resurr.* (Ed. Colon. t.26 p.261 v.55-59): „... gloria enim corporum nihil aliud est nisi participatio gloriae animarum secundum potestatem corporum. Et gloria animarum erit deus perfecte implens eas plenitudine suae bonitatis et veritatis et indeficientiae.“

⁶⁰ Vgl. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1954, S.40-56.

theologischen Quästionen auf.⁶¹ Er diskutiert ausführlich die Frage, nach welchem Verständnis die Brautgaben hier gewährt werden: Wie die Braut die Brautgaben nicht von sich hat, sondern von ihrem Vater, so kommen den Menschen die geistigen Gaben von ihrem geistigen Vater zu. Wie die Brautgaben anlässlich der Überführung der Braut in das Haus des Bräutigams gegeben werden, so erhält die Seele bei ihrem Eintritt in das Haus der Herrlichkeit diese Ausstattung. Wie die Brautgaben für die Ausgaben der Hochzeit und zum Schmuck der Braut gewährt werden, so dienen sie auch der Seele dazu, die Verbindung aufs Ergötzlichste und Schönste zu gestalten.⁶² Sieben Gaben unterscheidet Albert, drei für die Seele und vier für den Leib: Der Seele werden vollkommene Schau (*visio*), vollkommene Liebe (*dilectio*) und vollständiges Umfassen (*tentio, comprehensio*) gewährt; dem Leib aber Feinstofflichkeit (*subtilitas*), Leidenschaftslosigkeit (*impassibilitas*), Beweglichkeit (*agilitas*) und Helligkeit (*claritas, luciditas*).⁶³

Albert unterscheidet sehr deutlich zwischen innerweltlicher *felicitas*, die aus tugendhafter innerweltlicher Vervollkommnung resultiert, und der *beatitudo*, die die dauerhafte Vollendung des Menschen bedeutet. Die *dotes* sind auf die *beatitudo* bezogen, ohne mit ihr identisch zu sein.⁶⁴ Im IV. Buch seines Sentenzenkommentars führt Albert dies noch breiter aus auf der Grundlage seiner Interpretation der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles. Auch die *felicitas contemplativa*, die die Betrachtung der getrennten Wesenheiten zum Gegenstand hat und in ihrer Vollendungsgestalt (*secundum maximum suum posse*) diese in ungehinderter Weise wahrnehmen kann, bleibt dem innerweltlichen Bereich zugeordnet. Wir können hier ergänzen: Die immer vollkommeneren Schau der einfachen Wesenheiten und der ersten Substanz eröffnet doch nicht den Blick auf die göttliche Herrlichkeit. Diese ist der *beatitudo* in der ewigen Seligkeit vorbehalten und bedarf der gnadenhaften Vermittlung.⁶⁵

So wird der Seele als Gabe die *visio* gewährt. Sie bezeichnet die Vollendung dessen, was *in via* die Schau des Glaubens ermöglichte. Albert beschreibt den fortgesetzten ‚Aufstieg‘ analog dem Gesichtssinn: Wie das Licht im Auge, so ist der Glaubenshabitus im Intellekt die Voraussetzung für gläubiges Erkennen, der Sehkraft entspricht die Erkenntniskraft, dem Spiegelbild entspricht die symbolische Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung. Was über das Licht des Glaubens hinausgeht ist eine durch Gnade oder Verherrlichung verdichtete Form des Lichtes. In der ewigen Seligkeit gereicht dieses Licht zur Verherrlichung und Gottesschau. Dieses Licht, das

⁶¹ Vgl. Albertus Magnus, *Quaestio de dotibus sanctorum in patria* (Ed. Colon. t.25,2 p.102-111).

⁶² Ebd. p.103 v.54 - p.104 v.8.

⁶³ Ebd. p.109 v.57 - p.110 v.9.

⁶⁴ Ebd. p.105 v.11-40.

⁶⁵ Vgl. Albertus Magnus, *IV Sent.* d.49 a.6 (Ed. Paris. t.30 p.674f). In seinen Kommentaren zur *Nikomachischen Ethik* bietet Albert eine detaillierte Darstellung der philosophischen Glückseligkeit, womit er eine klare methodische Trennung von Philosophie und Theologie eröffnet. Vgl. die ausführliche Analyse der einschlägigen Texte bei J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus* (BGPhMA NF 59), Münster 2001, S.120-135.

als Gabe gewährt wird, unterscheidet sich daher grundlegend von allen anderen Formen, da es nicht den natürlichen Kräften nachfolgt, sondern eine Gabe von oben ist.⁶⁶ Ähnlich ist auch bei der Liebe zu unterscheiden: Die Liebe als Tugend liebt die höchste Gutheit um ihrer selbst willen. Wenn sie aber in einem Geist vereint und dies der Grund der Liebe ist, so ist dies Gabe, die über alles Verdienst hinaus ist.⁶⁷ Diese Einheit wird schließlich durch die Gabe des Umfassens erlangt, in der Sehen und Lieben in einem Geist zur Vollendung kommen.⁶⁸

So erschöpft sich das Dasein der Seligen nicht in intellektueller Anschauung, sondern ihre primäre Tätigkeit ist das Genießen (*frui*), das aus der Erkenntnis folgt. Das Genießen ist eine Tätigkeit der Leidenschaft, die der Tätigkeit des Intellekts als solchem folgt. Das Wahre wird der Seele nicht dargeboten, damit es nur in der Spekulation verbleibe; die Distanz der Betrachtung zu überwinden vermag erst der Wille. Und dies ist erforderlich, um die Einheit und den Geschmack der Süße zu erfahren.⁶⁹ Die *visio* ist somit gleichsam die Materialbestimmtheit des ewigen Lebens, die Formalbestimmtheit jedoch ist die der Liebe folgende Freude.⁷⁰

Der Mensch, geschaffen nach dem Bild Gottes, ist mit der Fähigkeit ausgestattet, seinen Schöpfer zu sehen. Das Sich-Sehen-Lassen Gottes macht dessen Herrlichkeit offenbar, die für den Menschen jedoch nicht erfaßbar ist. Schon im irdischen Dasein, *in via*, offenbart Gott sich dem Menschen in verhüllenden Theophanien. Höchste Stufe ist der *raptus* als kurzzeitige Vorwegnahme der seligen Gottesschau. In der ewigen Seligkeit ist Gott im *lumen gloriae*, das die ganze Seele erfüllt und ihr so das ewige Leben einflößt. So wird der Mensch vergöttlicht.⁷¹ Die Angleichung an Gott kann der Mensch nicht selbst leisten, wenngleich es viele vorbereitenden Schritte *in via* gibt. Die Vollendung wird von Gott in der Theophanie gewährt.

Erscheint in: Rainer Kampling (Hg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn / München / Wien / Zürich (Ferdinand Schöningh) 2008.

⁶⁶ Vgl. Albertus Magnus, *De resurr.* (Ed. Colon. t.26 p.331 v.13-54).

⁶⁷ Ebd. p.332 v.44-54.

⁶⁸ Ebd. p.333 v.72-78.

⁶⁹ Albertus Magnus *I Sent.* d.1 a.12 sol. (Ed. Paris. t.25 p.29a): „Dicendum ad primum quod frui est actus affectus sequentis actum intellectus secundum quod huiusmodi, et non actus affectus (effectus *ed.*) simpliciter. Et voco affectum voluntatem, et haec est vis altissima animae, quia in illa ut in completivo perficitur gaudium eius et quietatur totus affectus. Verum (*frui ed.*) enim non accipitur ut tantum in speculatione remaneat, quia speculatio de se non ponit inhaesionem, sed potest esse per distantiam rei a speculante, sed fructus ponit unionem et gustum dulcedinis substantialis interius (*intimius ed.*) in rei complexione et natura fundatae, et ideo licet intellectus sit in altiori parte animae, non tamen solus est ibi sed etiam voluntas, et perfectio inhaesionis in fructu est penes actum voluntatis.” (Der Text ist verbessert nach der zur Zeit in Vorbereitung begriffenen kritischen Edition; die Lesarten sind in den ältesten Textzeugen belegt: Troyes BM 825 f.8va; Sigüenza BCab 6 (210) f.4rb).

⁷⁰ Vgl. Albertus Magnus, *IV Sent.* d.48 a.4 (Ed. Paris. t.30 p.657b).

⁷¹ Vgl. Albertus Magnus, *IV Sent.* d.49 a.5 (Ed. Paris. t.30 p.670).