

Johann von Rupella : ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre

Autor(en): **Manser, G. M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **26 (1912)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762002>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Revme Domine,

Viginti quinque volumina Annalium Philosophicis ac Theologicis disciplinis provehendis a te hucusque editorum, quae tamquam filiale venerationis obsequium Beatissimo Patri reverenter obtulisti, Sanctitas Sua benevolenti animo exceptit. Quandoquidem studium tuum Aquinatis doctrinas latius proferendi suoque in honore servandi, ea quidem laude dignum est qua a Summo Pontifice Leone XIII. f. m. iam inde ab anno 1897 litteris apostolicis cumulatam fuit.

Etenim quo magis saeviusque errores inter fideles diffunduntur, eo alacriori zelo ad eos arcessendos profli-gandosque opus est.

Igitur Sanctitas Sua, Pius Papa X, iure meritoque de exantlatis laboribus tibi gratulatur, ac de filiali venerationis obsequio gratias persolvit, dum, paternae dilectionis Suae testem supernorumque auspicem bonorum Apostolicam Benedictionem tibi ex corde impertitur.

Hanc occasionem arripiens, sensus existimationis in te meae confirmo, quibus permaneo tibi

Addictissimus

R. Card. Merry del Val.

Revmo Domino
Ernesto Commer
Doctori S. dogmatum tradendorum
in J. R. Universitate litterarum Viennensi
constituto Vindobonam.

JOHANN VON RUPELLA

† 1245.

EIN BEITRAG ZU SEINER CHARAKTERISTIK MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG SEINER ERKENNTNISLEHRE.

VON G. M. MANSER O. P.



Johannes de Rupella — auch Ruppella, Rubella, de Ropila, a Rochetta — Jean de la Rochelle, gehört zu jenen Gestalten der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, denen die Geschichte der mittelalterlichen Scholastik erst in den letzten Dezennien einen bestimmten Platz anzuweisen vermochte. Sowohl über seine Geistesrichtung im allgemeinen, als auch und im besonderen über seine interessante Erkenntnislehre, haben wir bis zur Stunde nur einige unzusammenhängende und in verschiedenen Quellen zerstreute Notizen.¹ Der Grund dieser stiefmütterlichen Berücksichtigung Rupellas ist der gleiche, wie bei den meisten seiner Zeitgenossen. Seine Werke waren ungedruckt und unbekannt. Erst Henry Luguët veröffentlichte 1875 aus seinem Traktate „Summa de Anima“ Auszüge und suchte ihn durch manche interessante, andere auch wieder weniger zutreffende Vergleiche, mit seinen übrigen Zeitgenossen in Beziehung zu bringen. Im

¹ Über Rupella vgl. *Annales Minorum*. Wadding t. III. Henry Luguët. *Essai d'analyse et de critique sur le text inédit du traité de l'ame de Jean de la Rochelle*. Paris 1875. *La Summa de Anima di frate Giovanni della Rochelle pubblicata per la prima volta e corredata di alcuni studi dal Padre Teofilo Domenichelli Min. Oss. Prato 1882*. P. Dr. Hilarin Felder O. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis in die Mitte des 13. Jahrh.* Herder 1904. S. 211 ff. Überweg-Heinze, *Grundriß*. B. II. (1905) S. 283. DeWulf, *Histoire de la Philosophie médiév.* 298—299. H. Siebeck, *Zur Psychologie der Scholastik*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. B. II. 1889. S. 180. G. M. Manser O. P., *Die Realdistinktio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella*. *Revue thomiste*. 1911. H. I. S. 89—92.

Jahre 1882 edierte dann P. Teofilo Domenichelli Rupellas „Summa de Anima“, deren Echtheit schon Luguët aus zahlreichen aufgefundenen Handschriften dargetan hatte.¹ Aus ihr sind wir imstande, ein, wenn auch noch unvollkommenes, doch wertvolles Bild von der Geistesrichtung des Pariser Magisters zu entwerfen.

Rupellas **Bedeutung** ist eine verschiedenartige. Geboren um das Jahr 1200, war er Schüler des Halensis, sein Ordensbruder und nach ihm der erste Franziskaner, der einen Pariser Lehrstuhl innehielt. In der berühmten Disputa v. J. 1238, — über die Inkompatibilität mehrerer Benefizien in einer Person —, wird er als Magister actu legens aufgeführt.² Da der Magistertitel in der Theologie damals notwendig eine dreijährige Lehrtätigkeit an der Universität voraussetzte, muß er 1235 sicher dem Pariser Lehrkörper angehört haben. Sehr wahrscheinlich war der hl. Bonaventura, der Lieblingsschüler des Alexander Hales, auch sein Schüler gewesen. Während früher die Meinungen über Rupellas Todesjahr weit auseinander gingen, einige ihn sogar bis 1271 leben ließen,³ steht es nunmehr fest, daß sein Todesdatum nicht über das Jahr 1245 hinausgerückt werden darf. In einem von September oder Oktober 1245 datierten Briefe Robert Greatheads, auf den schon Domenichelli⁴ und nach ihm P. Felder⁵ verwies, heißt es nämlich: „mortuis fratribus Alexandro de Hales et Johanne de Rupellis“.⁶

¹ Handschriften von Rupellas „Summa de Anima“ finden sich in Paris drei: Bibl. nat. fonds Saint-Victor 538; anc. fonds lat. 6686 A. Bibl. Mazar. 1049; in Arras, Bibl. publ. 537; Troyes Bibl. publ. drei: 1891. 1966. 2036; Bruxelles Bibl. des ducs de Bourg. drei: 2793. 5036. 12025; Bruges Bibl. publ. 515. 39. 514. Dasselbst Grand-Séminaire S. B. 27; in London Bibl. regia 14. CIV. fol. 23; in Oxford drei: Exeter College N. IX. 2. in 4^o XVs.; Collegii Corporis Christi N. XXXXI. 4. fol. 84; Rawlinson C. 241. fol. 115; in Cambridge University library Hh. 4. 13; in Basel Kantonsbibl. F. IV. 28; in Rom Bibl. Casanatense A. IV. 25; B. IV. 14; in Florenz Bibl. nazionale D. IV. 907. Vgl. Luguët. l. c. S. 178. Domenichelli S. 101—2. Domenichelli benützte bei seiner Edition der Summa hauptsächlich den Cod. D. IV. 907 der Nationalbibliothek in Florenz und A. IV. 25. Casanatense. Es ist zu bedauern, daß er nicht mehr Handschriften herbeizog, um für manche dunkle Stelle einen besseren, klareren Text zu gewinnen.

² Chart. U. P. I. n. 76 u. 108.

³ Vgl. Domenichelli, l. c. S. 78 ff.

⁴ Das. 81.

⁵ Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden. S. 215.

⁶ Monumenta Franciscana edited by J. S. Brewer. London 1858. S. 628.

Der Umstand, daß Rochelles gesammte lehrende und literarische Tätigkeit in die vielfach noch unabgeklärte Zeit vor Albert d. Gr. fällt, muß unser Interesse für seine wissenschaftliche Richtung noch steigern.

Hohes Ansehen genoß Johannes in seinem Orden. Mit Alexander Hales gehörte er zu jenen „Quattuor Magistri“, nach welchen im ersten Streite über die Armut, die vom Generalkapitel 1243 gut geheißenene Regelerklärung benannt wurde.¹

Für Rupellas Bedeutung spricht weiter seine fruchtbare literarische Tätigkeit, worüber allerdings noch nicht jedes Dunkel gehoben ist. Außer der erwähnten bisher einzig publizierten Summa de Anima, werden ihm noch folgende Werke zugeschrieben: Commentaria in quattuor libros Sententiarum; eine Summa theologica oder de articulis fidei; eine Summa de vitiis; eine Summa virtutum et vitiorum; ein Traktat „de decem praeceptis“; Commentaria in Evangelium Mathei; Postillae: super Daniele, in Marcum, Lucam, in epistolas Pauli, in Apocalypsim; dazu Sermones.² Den emsigen Bemühungen M. Cholets und Thomas Grasiliers, die zusammen eine leider nie erschienene Gesamtedition der Werke Rupellas planten, gelang es, in den verschiedenen Bibliotheken Europas für einen bedeutenden Teil der soeben zitierten Werke Handschriften nachzuweisen, die sie kopierten und zum Teil kollationierten.³ Sowohl die Anzahl der verfaßten Werke als auch der Umfang einzelner von Cholet und Grasilier kopierter Werke spricht für eine reichhaltige fruchtbare literarische Tätigkeit.⁴ Rupella war ein Mann von außergewöhnlichem Wissen, der in sehr hohem Ansehen stand, sagt P. Domenichelli, „fu uomo di straordinario sapere e tenuto in altissimo onore“.⁵

Damit beabsichtigen wir nicht, ihn in die Reihe der

¹ Wadding, Annales Min. ad an. 1242. n. II; dazu Domenichelli 77. Felder. 214.

² Domenichelli S. 81 ff. Luguët. S. V.

³ Luguët, das. Handschriften wurden nachgewiesen von der Summa theologica, de decem praeceptis, de Anima, Summa de vitiis, von den Commentaria in Matthaëum, von den Postillae in epistolas Pauli, und von den Sermones. Vgl. auch Domenichelli S. 81.

⁴ Mehrere Werke müssen einen ganz bedeutenden Umfang haben. So umfaßt die Kopie, welche Grasilier von der Summa de vitiis herstellte, 780 Seiten, jene der Commentare in Matthaëum 1498 S.; die Kopie von den Postillae in epistolas Pauli 1072 S. Leider wird das Kopieformat nicht näher angegeben. Vgl. Domenichelli S. 81.

⁵ Das. S. 82.

großen Koryphäen des 13. Jahrhunderts zu stellen weder in bezug auf Geistesschärfe noch Universalität des Wissens. Aber in methodischer Hinsicht steht er vielleicht in manchen Punkten über Alexander Hales und Albert d. Gr. Er ist klarer, knapper, einfacher und übersichtlicher. Seine *Summa de Anima* macht uns wenigstens diesen Eindruck. Gleich im Proömium der eben genannten *Summa* gibt er uns die Haupteinteilung des Werkes. Die bis auf unsere Zeit berühmt gebliebene Zweiereinteilung der Psychologie: I. über die Seele, II. die Seelentätigkeit, findet sich auch bei ihm.¹ Beide Teile führt er dann in verschiedenen Nummern, — nennen wir sie Kapitel —, in kurzen, in der Regel scharf präzisierten Überschriften durch, ohne sich in endlose Unterabteilungen oder lästige, unendlich breit geschlagene Digressionen zu verlieren. Gewöhnlich beginnt das Kapitel mit Instanzen gegen die zu beweisende These, oder auch mit Einwänden „pro“ und „contra“; darauf folgt die *responsio*, und nachher werden die eingangs aufgeworfenen Schwierigkeiten gelöst, oder es werden noch neue *difficultates* hinzugefügt, die dann ebenfalls gelöst werden. Es ist das, wie allbekannt, die von Abelard begründete Methode. Aber nicht alle Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben sie so klar, einfach und geordnet durchgeführt wie Johann von Rochelle.

Eine eigentümliche Bedeutung erhält Rupella, vor allem zurzeit, als Verteidiger der **Realdistinctio von Wesenheit und Existenz**. Wer hat, historisch nachweisbar, zuerst diese berühmte Distinktion gelehrt? Hierüber entbrannte in letzter Zeit heftiger Streit. P. Chossats S. I. Behauptung, als hätte Ägidius Romanus (1247—1316) zuerst, kurze Zeit nach dem Tode des hl. Thomas, die Distinktion verteidigt,² wurde von Gardeil³ und Mandonnet⁴ als unhaltbar zurückgewiesen. Früher schon haben Denifle⁵ und Dr. Schindele⁶ die Distinktion Wilhelm von Auvergne († 1249) mit Recht zugeschrieben. Schindele führt sie sogar bis auf Plotin

¹ „Prima consideratio est de substantia animae: secunda de virtute et operatione.“

² *Dict. de Théol. cath.* IV. col. 1188.

³ *Révue thomiste* XVIII. (1910) S. 36 ff. 521 ff.

⁴ *Das.* S. 741—765.

⁵ *Archiv für Lit. u. Kirchengesch. des Mittelalters* II. (1886) S. 486.

⁶ *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm v. Auvergne.* München 1900, S. 23.

zurück.¹ Neben Manlius Boëtius († c. 525) werden auch Alfarabi († 949), Ibn Sina (980—1036) und Moses Maimonides (1135—1204) als Anhänger derselben aufgeführt.² Jedenfalls sind wir über das älteste Auftreten der viel umstrittenen *Distinctio* noch lange nicht genügend unterrichtet, noch über den genauen Sinn einiger Formeln, welche die stark pantheistisch angehauchten Neuplatoniker und Araber anwandten, z. B. „*substantia, cui acciderit esse*“, „*existentia advenit essentiae*“. Aber ebenso sicher ist es und C. Henry P. B. hat es allerneuestens wieder dargetan,³ daß die Realdistinktion von Wesenheit und Existenz Gemeingut der meisten Scholastiker der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts war, — allerdings nicht bei allen mit der gleich bestimmten Fassung —, so bei Alexander Hales, Wilhelm von Auvergne, Albert d. Gr., Bonaventura und Thomas von Aquin. Bereits anderswo haben wir dargetan, daß Johann von Rupella ebenfalls ein entschiedener Verfechter des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Existenz in den kreatürlichen Dingen ist.⁴ Fügen wir noch hinzu, daß wir aus der voralbertinischen Zeit keinen Autor kennen, welcher die Distinktion mit der gleichen Klarheit, Entschiedenheit und Folgerichtigkeit verfochten hätte. Sie ist ihm ein eigentlicher *lapis angularis* seiner philosophisch-theologischen Weltanschauung: 1. der wesentliche Unterschied zwischen den geistigen Geschöpfen und den Körperlichen, so lehrt er, besteht darin, daß den ersteren nur die *compositio* von Essenz und Existenz als konstitutive Teile, den letzteren überdies noch die Zusammensetzung von Materie und Form zukommt;⁵ 2. wiederum unterscheiden sich der göttliche

¹ Aseität Gottes, *Essentia* und *Existentia* im Neuplatonismus. *Phil. Jahrb.* B. 22. S. 166. Dazu vom gl. Verf. *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein.* München 1900.

² Vgl. Schindele, *Beiträge zur Metaphys. des Wilhelm v. Auvergne.* S. 25. Bäumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh.* Münster 1908. S. 336. Fr. Dieterici, *Alfarabis phil. Abhandlungen.* Leiden 1892.

³ *Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique.* *Rév. thom.* XIX. (1911) S. 445—457.

⁴ *Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella.* *Rév. thom.* XIX. S. 89—92.

⁵ „*Alio (autem) modo dicuntur partes essentielles, materia et forma et hae partes solum inveniuntur in illis, quae a Deo sunt de aliquo, non autem in his, quae a Deo sunt de nihilo. Corporalia, ergo quae sunt de aliquo, compositionem habent materiae et formae. Materia enim est, de qua est aliquid vel fit; forma vero per quam fit (est) aliquid. Dicendum ergo*

absolut einfache Geist und die kreatürlich geistigen Substanzen dadurch wesentlich, daß dem ersteren jede *compositio* fremd ist, den letzteren aber die Differenz von Existenz und Essenz zukommt;¹ 3. endlich ist die *Realdistinctio* von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen der letzte und tiefste Grund aller Unterschiede zwischen dem partizipierten kreatürlichen Sein und Gott dem Schöpfer.² In diesem Sinne konnte Boëtius sagen: „In omni eo, quod est *citra primum*, est hoc et hoc.“³

Wie soeben angedeutet wurde, ist Jéan de la Rochelle Gegner der *compositio* von Materie und Form in den **kreatürlichen geistigen Substanzen**. Das überrascht sehr. Zwar gab es schon damals über das Wesen dieser Substanzen drei verschiedene Ansichten. Alfredus Anglicus, zwischen 1220—1227 literarisch tätig, schrieb der Menschenseele eine *compositio* von Form und einer körperlichen Materie zu und leugnete infolgedessen die Unsterblichkeit der Seele. Vielleicht hatte er Gesinnungsgenossen. Jedenfalls nicht zahlreiche. Alexander Hales († 1245) — vor ihm schon Dominicus Gundissalinus — befürwortete ebenfalls sowohl für die Engel als Menschenseelen eine *compositio* von Materie und Form, aber diese Materie war seiner Ansicht nach eine geistige. Ihm folgten alle bedeutenden Platoniker des XIII. Jahrhunderts, Franziskaner und Dominikaner, so Bonaventura, Roger Baco, Aquasparta, Robert Kilwardby, Raimundus Lullus, Duns Skotus. Ihre Vorlage bildete die *fons vitae* von Avicbron. Dagegen hatte schon Wilhelm von Auvergne (1249) Stellung genommen und wie später Albert und Thomas jede *compositio* von Materie und Form in den

est, quod spiritualia, ut anima rationalis, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt quod est et quo est, quae sunt a Deo et de nihilo et non habent compositionem, quae est ex materia et forma.“ *Sum. de Anima* p. I. XIII. 120—21.

¹ „Cum uniter dicitur simplex in comparatione et secundum se quodammodo simplex, ut spirituales substantiae, quae comparatione elementorum simplicia dicuntur et etiam in se quodammodo. Non enim habent compositionem, quae est ex materia et forma; habent tamen compositionem eius, quod est et quo est. Proprie vero et absolute simplex est, in quo non est compositio materiae et formae nec differentia eius, quod est et quo est ut Deus“ *Ib.* p. I. XXIII. 134; dazu auch p. I. XLIII. 187.

² „Sic ens creatum (cum) non sit ens nisi ab alio, quod est principium primum et per illud, a quo dependet, apparebit, quod differt in eo, quod est et quo est (scilicet) ens et essentia“ (*Ib.* p. I. XIII. 120). *Das.* p. I. XIII. 119; I. XIII. 120; I. XXIII. 134.

³ *Ib.* p. I. XIII. 119.

geistigen Substanzen abgelehnt. Das Überraschende bei Rupella liegt darin, daß er nicht wie Bonaventura und seine späteren Ordensbrüder dem Halensis seinem Lehrer folgt, sondern klar und entschieden gegen jede derartige compositio von Materie und Form sich ausspricht: 1. der Menschenseele, so erklärt er, kommt weder eine körperliche „corporalis“ noch eine geistige „spiritualis“ Materie zu;¹ 2. die direkte Frage stellend: „an anima habeat formam, quae cum materia sit unum aliquid compositum“ antwortet er in der oben erwähnten Weise: in den kreatürlich-geistigen Substanzen gibt es nur eine compositio, die von Essenz und Existenz, nicht aber von Materie und Form;² 3. unter den Beweisen für die Unsterblichkeit der Menschenseele figuriert präzise auch wieder das Fehlen von einer Zusammensetzung von Materie und Form in derselben.³

Nach den Ausführungen unseres Pariser Magisters muß es auch zu seiner Zeit Verteidiger der alt-platonischen Seelendreiheit, d. h. jener Theorie gegeben haben, wonach im Menschen das vegetative, sensitive und rationelle Leben auf drei substantiell verschiedene Seelen zurückgeführt würde.⁴ Bekanntlich fand diese Theorie bei den beiden späteren Platonikern Robert Kilwardby († 1278)⁵ und Petrus Joh. Olivi (1248—1297)⁶ eifrige Verteidiger. Rupella ist Gegner dieser Theorie und verteidigt die **Seeleneinzigkeit**:⁴ „Concedendum ergo est eandem substantiam in homine (esse animam) vegetabilem, sensibilem et rationalem sed potentia tamen differentem.“⁷

¹ Summa de An. p. I. XI. 115—16.

² Ib. I. XIII. 121; vgl. oben.

³ „Non est destructibilis ipsa anima rationalis, quia, cum sit immaterialis, non est possibile in ea divisio formae a materia“ (Ib. I. XLII. 179).

⁴ „Fuerunt, qui dixerunt tres substantias incorporeas sicut tres vitas, vitam vegetativam, sensitivam et intellectivam“ (Ib. I. XXIV. 136).

⁵ „Non ergo intelligatur de vegetativa, sensitiva et intellectiva tanquam de tribus accidentibus, sed tanquam de tribus formis substantialibus unum totum constituentibus.“ P. Ehrle S. I. Ein Schreiben des Erzbischofs von Canterbury Rob. Kilwardby zur Rechtfertigung seiner Lehrverurteilung vom 18. März 1277. Archiv für Lit. u. Kirchengesch. B. V. 629.

⁶ Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore. Romae 1878. pag. 110—113; P. Ehrle S. I., Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften. Archiv B. III. 558—59.

⁷ Summa de An. I. XXIV. 136. Dazu: „Dicamus ergo secundum Augustinum in libro de Anima et spiritu: Una et eadem est animae substantia vegetabilis, sensibilis, et rationalis sed secundum diversas potentias vocabula (sortiuntur)“ ib. 138.

Rupella wußte gelegentlich seine eigenen Wege zu gehen. Dennoch gehört er wesentlich jener **platonisch-augustinischen** Richtung des 13. Jahrhunderts an, die vor Albert allein herrschend war, und der nachher noch die größten Leuchten des Franziskanerordens samt den der alten traditionellen Schule treu gebliebenen Dominikanern angehörten. Die *compositio* von Materie und Form in den geistigen Substanzen abgerechnet, dürfte man bei ihm die gleichen charakteristischen Hauptthesen vorfinden wie bei Alexander Hales und Bonaventura. Auch sie haben den alt-platonischen Tridynamismus, der bei einigen extremen Platonikern des 13. Jahrhunderts noch Anklang fand, bekämpft und die Seeleneinzigkeit im Menschen verfochten. Wie jene setzt offenbar auch Johannes in der Vereinigung von Leib und Seele eine dem menschlichen Leib als Leib eigene *forma substantialis* voraus,¹ so daß wir insofern auch in ihm einen Anhänger der berühmten, später von Thomas bekämpften *pluralitas formarum* haben. Mit ihnen teilt er wiederum die Auffassung des Verhältnisses von Seele und Potenzen: er verwirft die Ansicht jener, welche zwischen beiden nur eine *Nominaldistinctio* statuierten „*quod omnino idem est anima, quam suae potentiae sed solum differunt ratione*“;² Seele und Potenzen verhalten sich aber auch nicht wie eine Substanz, die mit ihren natürlichen Akzidentien ausgerüstet ist „*substantia disposita naturalibus accidentibus*“³ — Thomas —; sondern Seele und Potenzen sind der Substanz nach ein und dasselbe, nicht aber der Essenz nach; denn das Wesen der Seele besagt etwas, wodurch die Seele an sich ist; das Wesen der Potenz, wodurch dieselbe Seele hingeordnet wird, etwas anderes hervorzubringen oder aufzunehmen;⁴ daher unterscheiden sich die verschiedenen Potenzen untereinander aus ihrem verschiedenen Wesen, aus ihren verschiedenen Tätigkeiten, zu denen sie hingeordnet sind, und aus denselben Tätigkeiten erkennen wir auch

¹ Ex professo bespricht er die Frage in seiner *Summa de Anima* nicht. Wie seine Zeitgenossen setzt er die angedeutete Lösung als selbstverständlich voraus. Vgl. *Summa de Anima* p. I. XXXVII. u. XXXVIII.

² *Ib.* p. II. I. 219.

³ *Ib.*

⁴ „*Alii dicunt, quod in nullo alio a primo, est idem essentia rei et sua potentia. Unde dicunt, quod anima non est idem in essentia rei, quod sua potentia; dicunt tamen, quod sunt idem in substantia . . . Essentia enim animae est id, per quod est anima absolute; essentia potentiae est id, per quod anima ad aliud efficiendum vel recipiendum ordinata*“ . *Ib.*

ihre Unterschiede.¹ Sowohl Alexander Hales,² als auch Bonaventura³ haben die gleiche Frage wesentlich gleich gelöst.

Für Rupellas Platonismus sprechen auch die Autoritäten, die **Gewährsmänner**, auf die er sich hauptsächlich und mit Vorliebe stützt. Neben Augustin zitiert er in seiner *Summa de Anima*: Avicenna, Johannes Damascenus, Aristoteles, Plato, Hilarius, Seneca, Boëtius, Dionysius, Origenes, Gregorius d. Gr., Beda Venerabilis, Isidor von Sevilla, Bernhard, Gregor Naz., Cassiodor, Remigius, Hugo von St. Viktor, Hieronymus und Leo d. Gr. Andere Namen finden sich nicht. Den ziemlich ausgedehnten Traktat ins Auge gefaßt, ist diese Autorenliste klein und beweist, daß wir uns noch nicht in den Zeiten Alberts und des Aquinaten befinden, deren Belesenheit eine so erstaunliche war. Wie hat Rupella diese verschiedenen Autoritäten gewertet?

Die beiden tonangebenden Geistesrichtungen des XIII. Jahrhunderts: die platonisch-augustinische und aristotelisch-thomistische haben viele und wichtige Berührungspunkte gemein, die vielleicht in der neuesten Literatur zu wenig hervorgehoben wurden gegenüber den Differenzpunkten, so daß daraus entstandene Mißverständnisse erklärlich sind. Beide Richtungen enthalten viele und bedeutungsvolle platonische und aristotelische Elemente. In beiden wiederum spielt Augustin eine hervorragende Rolle. Und doch sind die beiden Geistesströmungen auch wesentlich voneinander verschieden. Bei den Platonikern lebt Platos Geist, wie er

¹ „Sic igitur patet, unde sit distinctio virium in anima. Et enim distinctio ex seipsis, sed cognitio distinctionis ex obiectis et actionibus“ (p. II. II. 223). „Sicut in corporibus est quantitas partium, quarum (quaelibet) ab alia distinguitur; ita in animabus est diversitas virium, quarum (quaelibet) ab alia distinguitur operatione et actu differenti et cognoscuntur esse in anima differentes per actum sicut partes in corpore per situm.“ Ib. p. I. XXII. 133. das. p. I. XXXIII. 159.

² „Unde dicunt, quod anima non est idem in sua essentia, quod sua potentia; dicunt tamen, quod sunt idem in substantia; sicut enim non est idem esse et operari, ita nec essentia et potentia; essentia enim animae est illud, per quod anima ad aliud est efficiendum vel recipiendum; dicunt tamen, quod idem est in substantia.“ *Summa univ. theol. pars II. q. 65. membr. prim. Dasselbe ib. membr. secundum.*

³ „Tertii sunt, qui dicunt, quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae ut cedant in aliud genus sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem.“ II. Sent. Dist. 24. p. I. a. 2. q. I. Dazu I. Sent. Dist. 3. p. II. a. 1. q. III.

in Plotin wieder auflebte und von Augustin dem christlichen Dogma angepaßt worden war, fort. Wo Augustins Spekulation Lücken aufwies, suchen sie dieselben durch die Resultate späterer Spekulationen, auf rein philosophischem Gebiete mit Vorliebe durch jene Avicennas, auszufüllen. Aristoteles erhält nach und nach auch größeren Einfluß, aber mehr einen indirekten, äußeren und materiellen. In Albert und Thomas übernimmt Aristoteles, — allerdings in manchen Punkten modifiziert, verchristlicht und durch Platonismus ergänzt, die Führerrolle. Das hatte eine ganz natürliche und doch so häufig mißverständene Verschiebung in bezug auf die Autorität Augustins zur Folge. Bei den Platonikern ist und bleibt Augustin, sowohl auf philosophischem als theologischem Gebiete, die erste unantastbare Autorität. Bei den Thomisten bleibt Augustin auf theologisch-übernatürlichem Gebiete ebenfalls die erste unanfechtbare Autorität; aber auf rein philosophischem Gebiete muß er den Vortritt an Aristoteles abtreten, dessen Geist, Grundprinzipien und Methode für eine breit veranlagte, tief und solid begründete, logisch streng verkettete Synthese, geeigneter erscheinen mußte. Man lese nur irgendeinen psychologischen Traktat Alberts d. Gr. oder des Aquinaten, und man wird leicht erkennen, welchen Vorsprung Aristoteles vor Augustin hat.

Dürften wir dasselbe geltend machen von der Psychologie des Johannes v. Rupella? Keineswegs! Er zitiert Aristoteles bloß 12mal, dabei 9mal ohne Hinweis auf bestimmte Schriften des Stagiriten; seine *περὶ ψυχῆς* wird nur ein einziges Mal genannt;¹ in keiner einzigen wichtigen Frage hat Aristoteles das entscheidende Wort; offenbar kannte Rupella die aristotelischen Werke nur aus anderen Autoren. Weit höher als den Stagiriten schätzte er Avicenna; da wo er die Einteilung der Seelenfähigkeiten nach den Philosophen geben will „de divisione virium secundum philosophos“,² gibt er fast nur Avicenna das Wort, der namens der Philosophen spricht, dem er hauptsächlich die näheren Bestimmungen über die drei vegetativen Potenzen,³

¹ In p. I. II. 106 wird *περὶ ψυχῆς* zitiert. Im weiteren zitiert er von den arist. Werken noch: De Animalibus (Summa de An. p. I. XV. 123) und I. Ethic. (ib. p. II. XL). Wie wenig Rupella die arist. Werke selbst kannte, beweist, daß er die berühmte Stelle aus Kap. III. Buch II. de Generatione Animalium (bei Did. v. III. 351. 51) mit den Worten anführt: „in libro de Animalibus.“

² Summa de An. p. II. XVI. 245.

³ Ib. p. II. XVII.

die äußeren und inneren Sinne, die appetitiven und affektiven Vermögen,¹ die Definition und Grade der Abstraktion entnimmt samt den verschiedenen Arten vom *Intellectus possibilis*² und der Beschreibung des *Intellectus agens*.³ Häufiger noch als Avicenna — den er 27 mal zitiert, kommt Johannes Damascenus zum Wort — ca. 46 Zitate. Johannes von Damascus nimmt im 13. Jahrhundert eine eigentümliche Stellung ein. Selbst kein schöpferischer Geist und sich dessen bewußt, hat er durch seine oft so kurz und prägnant gefaßten Definitionen auf Platoniker und Aristoteliker fast den gleichen Einfluß ausgeübt. Die Berufung auf seine Autorität ist daher zumeist kein Beweis für eine bestimmte Parteirichtung. Die übrigen Autoritäten, die Rupella anruft, haben keine weitere Bedeutung.⁴ Derjenige aber, auf den Jéan de la Rochelle vor allen abstellt, ist Augustinus. Seine Autorität, die er im Vergleich zu anderen unproportioniert häufig heranzieht, — im ganzen etwa 134mal —, die oft auf ein und derselben Seite zwei und drei, ja sogar bis fünfmal wiederkehrt, hat, was vor allem von großer Bedeutung ist, in allen wichtigsten Fragen entscheidenden und ausschlaggebenden Wert.⁵ Augustin ist sein Geistesführer, mit dessen Einfluß derjenige eines Aristoteles überhaupt nicht verglichen werden kann und das auf einem Gebiete, wo der Stagirite doch so Großes geleistet hatte.

Den durchschlagendsten Beweis für das platonisch-augustinische Gepräge der Weltanschauung Johanns von Rupella glauben wir in seiner Erkenntnislehre zu finden, die wir etwas eingehender ins Auge zu fassen beabsichtigen.

Rupellas Erkenntnislehre.

Das Grundprinzip der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre, wonach alle und jede natürliche Erkenntnis

¹ Ib. p. II. XXII. XXIII. XXIV. XXVI. XXVII. XXIX. XXX. XXXII. XXXIII.

² Ib. p. II. XXXV. XXXVI.

³ Ib. p. II. XXXVII.

⁴ Von den übrigen Autoren, die Rupella mehrere Male zitiert, verdienen hier noch Erwähnung: der Pseudo-Dionysius, Gregor d. Gr., Beda Venerabilis, Hilarius und Boëtius.

⁵ Wiederholt zitiert er das pseudo-augustinische Werk *De Anima et spiritu*, das er wie die meisten seiner Zeitgenossen — der Ansicht des hl. Thomas entgegen — dem hl. Augustin zuschrieb. Vgl. Luguët S. 194 ff.

ohne Ausnahme von den untersten Ideen bis zu den transzendentalsten des Seins, des Wahren, Guten, der Ursache und Wirkung usw. auf die **Abstraktion aus der Sinneswelt** zurückgeführt wurde, war nicht allein wichtig für eine klare Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisordnung, sondern sie besagte, dem Alt- und Neuplatonismus gegenüber, eine völlige Umgestaltung der Gotteserkenntnis und Seelenlehre. An Stelle der platonischen intuitiv-direkten Erkenntnis Gottes und der Seele, wie sie später auch von dem Cartesianismus, Ontologismus in verschiedenen Formen vertreten wurde, trat die abstraktiv-kausale-indirekte Erkenntnis des höchsten Wesens und der geistigen Menschenseele. Nach dieser Auffassung werden auch die geistigen Wesen — *spiritualia* — nicht anders als durch Begriffe, die aus der Sinneswelt abstrahiert wurden, erkannt. Wie dachten hierüber die Platoniker des XIII. Jahrhunderts? Ein historisch viel umstrittenes Problem! Es fehlte fürwahr nicht an den edelsten Bestrebungen, die Führer der beiden mächtigsten Geistesrichtungen des XIII. Jahrhunderts — zumal Thomas und Bonaventura —, bezüglich ihrer Ansichten über den Erkenntnisursprung in Harmonie zu bringen. Und was gäbe es Erfreulicheres, als zu sehen, wie die größten Geister des XIII. Jahrhunderts in der Lösung des wichtigsten philosophischen Problems Hand in Hand miteinander gehen. Aber auch der Wunsch des Besten ändert die historische Wahrheit nicht. Als Beweis, wie die Platoniker des 13. Jahrhunderts über den Erkenntnisursprung aristotelisch dachten, wies man häufig darauf hin, wie auch sie von „Abstraktion“, von einem abstrahierenden „*Intellectus agens*“, von dem Menschenverstande als einer ursprünglichen „*tabula rasa*“ reden. Alles das ist wahr und doch nichts beweisend. Rupella wird uns belehren, wie man damals diese Ausdrücke genommen. Tatsächlich finden wir bei allen bedeutenden Platonikern des XIII. Jahrhunderts, bei Alexander Hales,¹ Bonaventura,² Aquasparta³ usw., die Unterscheidung von

¹ *Summa univ. Theol.* p. II. q. 69. membr. 2. a. 1. 2 u. 3.

² *Itinerarium mentis in Deum* c. III., II. Sent. Dist. 10. a. 2. q. II; II. Sent. Dist. 39. a. 1. q. II; *Christus unus omnium Magister*. Ed. Quar. v. V. pag. 572.

³ *Matheus ab Aquasparta. Quaestiones disput. select.* Quar. 1903. t. I. pag. 252. 255. Dr. Grabmann, *Die phil. u. theol. Erkenntnislehre des Kardinals Mathaeus v. Aquasparta*. Wien 1906. S. 52 ff. 78 ff.

zwei wesentlich verschiedenen intellektuellen Erkenntnissen, einer höheren „secundum superiorem portionem“ und einer niedrigen „secundum inferiorem portionem“, oder sagen wir es noch genauer, die Unterscheidung von zwei Klassen von Ideen: derjenigen der geistig existierenden Dinge, welche nicht durch Abstraktion erworben werden, sondern von oben herab durch eine göttliche Illuminatio dem Verstande zukommen, und jener der körperlich-sinnfälligen Gegenstände, welche allein aus der Sinneswelt abstrahiert werden. Das und der weitere Umstand, daß zahlreiche Platoniker des XIII. Jahrhunderts selbst, wie Fr. Eustachius, Richard von Mediavilla, Roger Marston die Lehre des hl. Thomas über den Erkenntnisursprung durch bloße Abstraktion bekämpften, sie für eine gefährliche antiaugustinische Neuerung hielten, wie der Erzbischof John Peckham, der Zeitgenosse des Aquinaten, behauptete,¹ machen es uns begreiflich, daß Kritiker wie Denifle, Mandonnet, Bäumker, Baumgartner, Grabmann, Mausbach mit andern eine Übereinstimmung zwischen Thomismus und Platonismus des XIII. Jahrhunderts hinsichtlich der Erkenntnislehre für ausgeschlossen halten. Bei Johannes de Rupella werden wir die gleiche berühmte Doppelklasse von Ideen und damit seine Zugehörigkeit zu den Platonikern vorfinden. Der komplexe Charakter seiner Erkenntnislehre zwingt uns aber, drei Fragen voneinander getrennt zu behandeln, den Erkenntnisgegenstand, die Erkenntnistätigkeit und den Erkenntnisursprung.

I.

Der Erkenntnisgegenstand.

Die höhere Erkenntnisfähigkeit ist geistig, weil sie eine von jedem körperlichen Organe unabhängige Tätigkeit besitzt und daher fähig ist, reflexiv sich selbst zu erkennen und körperliche Gegenstände unkörperlich in sich aufzunehmen.² Nach diesen Ausführungen über die Immaterialität des Menschenverstandes kommt Rupella ex professo auf den Gegenstand der Erkenntnis zu sprechen.³ Allerdings faßt er in erster Linie nur den Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis ins Auge, „de obiecto virtutis intel-

¹ Chart. U. P. I. n. 523.

² Summa de An. p. II. XXXIV.

³ Summa de An. p. II. XXXV.

lectivae“, zieht dann aber am Schlusse summarisch auch den Gegenstand der Sinneserkenntnis hinein, so daß wir uns genau an den Gedankengang des Artikels halten können, um ein, charakteristisch von oben nach unten, entwickeltes Gesamtbild der Rupellschen Theorie vom Erkenntnisgegenstand zu erhalten. Dabei wollen wir, um die Übereinstimmung unserer Auseinandersetzung mit den Worten des Autors evidentere und zusammenhängender darzustellen, unserem Exposé den lateinischen Text parallel zur Seite setzen.¹

Da der Verstand immateriell ist, kann Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis nur das Immaterielle, d. h. das Intelligibile oder die von der Materie und ihren Bedingungen abstrahierte Form sein.

Die abstrakten Formen sind doppelter Art: solche, die vermöge ihrer eigenen Natur materienfrei sind, so alle geistigen Dinge; andere, die erst durch die betrachtende Tätigkeit des Verstandes abstrahiert werden wie die Formen, durch welche wir die körperlichen Dinge erkennen.

A. Zu den abstrakten Formen, die vermöge ihrer eigenen Natur von der Materie frei sind, gehört die Form, durch die wir Gott erkennen, die Engel und unsere Seele selbst und alles, was in ihr als Subjekt

„De obiecto virtutis intellectivae“ p. II. XXXV.

„Consequenter est quaerere de obiecto virtutis intellectivae. Et cum ipsa sit virtus immaterialis, obiectum eius erit immateriale et (hoc est intelligibile. Est autem)² intelligibile forma abstracta a materia et a conditionibus materiae.

Species vero sive formae abstractae a materia quaedam sunt abstractae per naturam propriam, ut spiritualia omnia; quaedam vero per actionem ipsius virtutis intellectivae i. e. consideratione ut species sive similitudines, quibus cognoscuntur corporalia. Formas vero abstractas (a materia et a circumstantiis, sive a conditionibus omnibus materiae)³ per naturam dicimus ut forma, qua cognoscitur Deus, Angelus, vel ipsa anima, vel alia, quae sunt in ipsa sicut in subiecto, ut (potentia),⁴ virtutes et scientiae. Forma vero,

¹ Wir beabsichtigen hier nicht eine wörtliche deutsche Übersetzung zu geben, sondern nur eine sinngetreue Wiedergabe. Die Parallele scheint um so notwendiger, da einige Stellen des Autors sehr dunkel sind.

² fehlt in anderen Ms.

³ Fehlt in anderen Ms.

⁴ „potentiae“ i. a. Ms.

sich findet, wie die Vermögen und Wissenschaften.

1. Die Form, in der wir Gott erkennen, ist ein Abbild Gottes, der höchsten Wahrheit, das der Seele in der Schöpfung eingeprägt wurde, weshalb Damascenus sagen konnte, die Erkenntnis von der Existenz Gottes wäre jedermann von Natur aus eingepflanzt. Dieses Bild Gottes führt uns zu seiner Erkenntnis.

2. Die Form aber, in der die Seele und Engel erkannt werden, ist die vernünftige Seele selbst, indem die Seele durch Reflexion sich selbst erkennt und auf Gott als Urbild hinweisend, wieder zur Erkenntnis Gottes kommt; und sich vergleichend mit den Engeln, die nach dem gleichen Urbild erschaffen sind, zur Erkenntnis der Engel kommt. So erkennt die Seele, wie Augustin sagte, Gott über sich, sich in sich und die Engel nach sich selbst.

3. Alles das, was in der Seele ist, wie die Potenzen, Kräfte und Wissenschaften, erkennt die Seele in sich selbst, so daß hier zwischen der Sache die erkannt wird, und der Form, in welcher die Sache erkannt wird, nur

qua cognoscitur Deus, est similitudo vel imago primae veritatis impressae animae a creatione. Propter quod dicit Damascenus: omnibus cognitio existendi Deum ab (initio)¹ naturaliter (insita)² est. Imago autem impressa primae veritatis, ducit in cognitionem (ipsius),³ cuius est imago. Forma ergo, qua cognoscitur ipsa anima et angelus et (= est) ipsa anima rationalis, cum (utitur se ut similitudine, cognoscit se et intelligit referendo ad se. Cum vero)⁴ utitur se ut similitudine referendo ad alium, sic utitur se aut ut similitudine referendo ad aliud ad cuius imitationem facta est super se, et sic iterum cognoscit Deum per modum (acquisitionis).⁵ Aut utitur se ut similitudine ad aliquid alterum referendo, ad cuius imitationem facta non est, sed quod imitatione ipsius est, et sic cognoscit angelum ut juxta se, i. e. secundum proportionem et comparisonem ad se. Et hoc est, quod dicit Augustinus: Anima cognoscit Deum supra se, se in se, angelum juxta se. Ad cognoscenda vero ea, quae sunt in ipsa, sicut sunt potentiae eius et virtutes et scientiae, utitur ipsis, ut similitudinibus ad ipsa cognoscenda. Unde (ibi differens est solum)⁶ secundum rationem et

¹ Fehlt i. a. Ms.

² „inserta“ i. a. Ms.

³ „ipso“ i. a. Ms.

⁴ Fehlt i. a. Ms.

⁵ „inquisitionis“ i. a. Ms.

⁶ „indifferens est solum“ i. a. Ms.

ein logischer, nicht ein sachlicher Unterschied ist.

B. In jenen Formen, welche durch die betrachtende **Tätigkeit** des Erkennenden abstrahiert werden, erkennen wir das Körperliche und alles, was in demselben begründet ist. Da der Menscheng Geist weit über den Körperwesen steht, hat er die wunderbare Gabe, die Körperformen, betrachtend, stufenweise mehr und mehr zu abstrahieren, wodurch sie zu **Universalia** — Gattungen, Arten, Differenzbegriffen und **Accidentia** werden. Die Stufenleiter dieser Abstraktion ist nach Avicenna folgende:

1. Schon die äußeren Sinne, z. B. das Gesicht, nimmt nicht die physisch existierende Körperform in sich auf, sondern nur ihr Abbild, aber dieses doch nur in Gegenwart des physisch existierenden Gegenstandes.

2. Höher schon steht die Abstraktion des inneren Sinnes, z. B. der Einbildungskraft, die das Abbild auch in Abwesenheit des Gegenstandes erfaßt, aber immerhin noch mit den bestimmten örtlich räumlichen Bedingungen desselben.

non secundum rem, res quae cognoscitur et forma, qua cognoscitur.

Formae vero, quae sunt **consideratione** abstractae, sunt formae quibus cognoscuntur corporalia, et ea, quae in corporibus fundantur. Cum enim natura intellectus superior sit rebus corporalibus et potestatem habeat super corporales formas, miro modo (vel apprehendendi vel abstrahendi)¹ abstrahit eas primo a sensibus, postea ab imaginatione et conditionibus materialibus (omnibus),² ut figurae sunt et huiusmodi. Et sic expoliatis omnibus conditionibus materiae et singularibus existentiae (vel subsistentiae),³ accipit eas abstractas; et universales communes et immateriales ut genera vel species, differentias proprias, vel accidentia. Abstractio autem ista non fit actione, sed consideratione. Ordinem autem abstractionis formae corporalis, sec. Avicennam est videre hoc modo. Sensus enim exterior ut visus non suscipit formam, quae est in materia, sed eius similitudinem vel (ei)⁴ simile. Non (tamen)⁵ apprehendit eam nisi praesente materia vel forma existenti in materia. Sensus vero interior, ut imaginatio, abstrahit formam maiori abstractione, quia comprehendit formam, etiam absente mate-

¹ Fehlt i. a. Ms.

² Fehlt i. a. Ms.

³ Fehlt i. a. Ms.

⁴ „eius“ i. a. Ms.

⁵ Fehlt i. a. Ms.

3. Noch höher steht die Abstraktion des Schätzungsvermögens, das, ohne die letzteren, Gutes und Übles, Nützliches und Schädliches erfaßt, aber doch wieder nur das konkret-individuell Nützliche und Schädliche.

4. Der Verstand endlich abstrahiert die Form von der Materie und all ihren auch den individuellen Bedingungen und erfaßt so die völlig entblöhte, einfache und daher allgemeine vielen gemeinsame Form.

ria. Sed tamen imaginatio non denudat ipsam formam ab accidentibus materiae, ut figurae situs et huiusmodi, sub quibus comprehendit eam. Aestimatio vero parum transcendit illum ordinem abstractionis. Apprehendit enim formas, quae sunt intentiones sensibilibus, non secundum se similitudinem habentes cum formis materialibus, ut bonitas, malitia, conveniens et inconveniens; sed tamen aestimatio non apprehendit hanc formam expoliatam ab omnibus accidentibus materialibus, eo quod particulariter apprehendit eam et sec. propriam (materiam)¹ et per comparisonem ad formam (corporalem)², sicut patet ex praedictis. Virtus vero intellectiva apprehendit formam (componibilem)³ et denudatam a materia et ab omnibus circumstantiis materiae, et ab ipsa singularitate et sic apprehendit ipsam nudam et simplicem et universalem.⁴

Die vorliegende Theorie Rupellas über den Erkenntnisgegenstand wird ihre nähere Präzisierung noch im folgenden erhalten. Greifen wir vorläufig gar nicht vor. Schon das, was hier über das Erkenntnisobjekt vorliegt, verrät platonisches Gepräge. Das Platonische liegt nicht in der Unterscheidung an sich zwischen der Natur nach abstrahierten Formen und der Tätigkeit nach abstrahierten Formen; diese Unterscheidung ist auch den Aristotelikern des 13. Jahrhunderts bekannt unter den Benennungen: ens immateriale quoad esse et ens immateriale quoad conceptum

¹ „naturam“ i. a. Ms.

² „sensibilem“ i. a. Ms.

³ „corporalem“ i. a. Ms.

⁴ Weitere eingehendere Ausführungen über den Gegenstand der Sinne p. II. XVIII—XXVIII; ferner p. II. IV—IX.

solummodo. Vielmehr liegt das Platonische darin, daß diese Unterscheidung und Gegenüberstellung von Rupella da gemacht wird, wo von dem Erkenntnisobjekte die Rede ist. Damit treten die geistigen Dinge und Körperwesen als zwei formell verschiedene Erkenntnisobjekte und ihre Erkenntnis als zwei formell verschiedene Erkenntnisarten einander gegenüber, von denen die erstere ohne species, welche aus der Sinneswelt erworben werden, sich vollzieht, und nur die letztere auf der berühmten *conversio ad phantasmata* beruhen würde, ganz im Gegensatz zu den Prinzipien des hl. Thomas, nach welchen die Erkenntnis Gottes und unserer Seele ebenso gut, wie jene der Körperdinge durch species, welche aus der Sinneswelt erworben sind, sich vollzieht. In der Tat zeigt sich dann der Gegensatz zwischen der thomistischen Auffassung und jener Rupellas in der ganzen weiteren Durchführung: Rupella stellt die Gotteserkenntnis der durch die *conversio ad phantasmata* erworbenen Erkenntnis gegenüber und findet die Form, in welcher wir Gott erkennen, in dem der Seele eingepägten göttlichen Bilde; Thomas baut auch die natürliche Gotteserkenntnis auf die Sinneserkenntnis auf,¹ proklamiert den Satz, daß unsere natürliche Erkenntnis Gottes nur so weit reicht, als sie sich auf die Sinneswelt zu stützen vermag,² und hält jene aus dem Ebenbilde Gottes geschöpfte Kenntnis Gottes für eine an sich ganz unvollkommene und ungenügende.³ Rupella stellt wiederum unsere Erkenntnis von den Engeln und der eigenen Seele der durch die *conversio ad phantasmata* erworbenen Kenntnis gegenüber, macht die

¹ „dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.“ I. q. XII. a. 12. ad 2^{um}.

² „dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat.“ I. q. XII. a. 12. C. Gent. l. 4. c. 1; I. q. 88. a. 3.

³ Merkwürdigerweise führt Thomas in I. q. II. a. 1. ad 1^{um} den gleichen Text des Damascenus an, den Rupella für seine Theorie heranzieht und gibt ihm dann einen ganz anderen Sinn: „Videtur, quod Deum esse, sit per se notum. Illa enim dicuntur nobis per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest . . . Sed sicut dicit Damascenus: Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta, ergo Deum esse, est per se notum.“ — „Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum sc. Deus est hominis beatitudo . . . Sed non est simpliciter cognoscere Deum esse . . . Dazu I. q. 88. a. 3. ad 3^{um}.

Seele selbst zur species, in der wir reflektierend sie selbst erkennen; Thomas baut beide, die Erkenntnis der Engel und der eigenen Seele auf die *conversio ad phantasmata* auf,¹ erklärt, die Platoniker ausdrücklich bekämpfend,² daß wir auf Erden unsere Seele nicht direkt erkennen, sondern nur aus ihrer Tätigkeit und zwar gerade jener Tätigkeit, in welcher sie die species aus den Phantasiebildern abstrahiert.³ Rupella meint, unsere Seele erkenne das, was in ihr ist, wie die Potenzen, Akte und die *habitus scientiarum* direkt und zwar so, daß hier, wie er ausdrücklich erklärt, zwischen dem Erkannten und der Form, in welcher das Erkannte erfaßt wird, nur eine logische Unterscheidung wäre, nach Thomas kennt der Menscheng Geist seine Potenzen und *habitus* nicht direkt, sondern nur durch die Akte,⁴ und den eigenen Akt selbst erkennt er wieder nicht direkt, sondern aus dem erkannten Gegenstande.⁵

Offenbar steht Rochelles Auffassung von dem Erkenntnisobjekte auf der ganzen Linie im Gegensatze zur Thomistischen. Wie groß und bedeutungsvoll dieser Gegensatz ist, wird das Folgende noch weiter dartun.

II.

Die Erkenntnistätigkeit.

Rupellas Lehransicht über die verschiedenen Erkenntnistätigkeiten wird uns weiteren Aufschluß über seine gesamte Erkenntnislehre erteilen. Da die Erkenntnis als Tätigkeit das Resultat zweier Faktoren bildet: des Erkenntnisobjektes und der Erkenntnisfähigkeit, haben wir hier ebensogut die verschiedenen Erkenntnisvermögen,

¹ „quia connaturale est intellectui nostro sec. statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat . . . consequens est, ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis quod est actus ipsorum intelligibilium et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis; non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.“ I. q. 87. a. 1. Dasselbe Prinzip, daß wir nur mittelst species ex phantasmate erkennen, stellt er I. q. 88. a. 1. für unsere Erkenntnis von den Engeln auf.

² I. q. 81. a. 1; I. q. 88. a. 1.

³ I. q. 87. a. 1. vgl. oben 4.

⁴ I. q. 87. a. 2. Daselbst ad 2^{um} „dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus, quia obiectum intellectus nostri secundum statum praesentis vitae est natura rei materialis . . . sed sunt praesentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit“.

⁵ I. q. 87. a. 3.

als ihre verschiedenen Akte zu berücksichtigen. Dabei sind Rochelles Ausführungen über die Sinnesfähigkeiten und ihre Tätigkeiten von ganz untergeordneter Bedeutung. Hierüber bewegt er sich in sehr allgemeinen schon damals allbekannten Ausführungen, die er teils Damascenus,¹ teils Avicenna² und Augustin³ entnommen und die für den Charakter seiner Geistesrichtung belanglos sind. Das einzig Interessante ist vielleicht nur das, daß er je nach den verschiedenen Gewährsmännern, denen er folgt, neben fünf äußeren Sinnen bald vier, bald drei innere Sinne aufzählt.

Dagegen erweckt seine Theorie über die intellektuelle Erkenntnistätigkeit um so lebhafteres Interesse. Sie ist aber auch kompliziert, besonders hinsichtlich der verschiedenen Erkenntnispotenzen in ihrer Unter- und Überordnung, wovon wir erst am Schlusse ein übersichtliches Gesamtbild zu geben imstande sein werden. Licht verbreitend über die ganze dunkle Doktrin, ist eine historisch berühmte Unterscheidung zwischen zwei wesentlich verschiedenen Erkenntnisarten einer höheren rein intellektuellen, welche der „pars“ oder „facies superior rationis“ angehört, und einer tieferen mit der materiellen Welt in Beziehung stehenden, die der „pars“ oder „facies inferior virtutis intellectivae“ zugesprochen wird. Unermüdlich hebt Rupella diese, uns auch von Alexander Hales, Bonaventura, Aquasparta her bekannte Distinktion hervor,⁴ und sie ist für uns um so wichtiger und erklärender, als sie sich mit der oben angeführten Doppelklasse von Erkenntnisobjekta wesentlich deckt, wie das Weitere sogleich zeigen wird.

A. Gegenstand der **höheren** intellektuellen Erkenntnis sind alle jene Dinge, welche weder Körper sind, noch Formen von Körperwesen „res, quae nec corpus sunt, nec corporum similitudines habent“ wie Gott, unser vernünftiger Geist selbst, die Tugenden z. B. die Klugheit, die Gerechtigkeit und Liebe, überhaupt alle, die wir intellektuell erkennen „sicut Deus et ipsa mens rationalis et sicut virtutes i. e. prudentia, iustitia, charitas et quaecumque aliae, quas intelligendo discernimus“.⁵ Mögen auch die äußeren Sinne und zuweilen sogar die inneren den Menschen täuschen,

¹ Summa de An. p. II. V. VI. VII. VIII.

² Ib. p. II. XIX — XXVIII.

³ Ib. p. II. IV.

⁴ Ib. p. I. XXXI; I. XXXII; I. XXXIII; I. XXXXIII; I. XXXXVI p. II. IX. II. XXXVI; II. XXXVII; II. XXXVIII; II. XXXX.

⁵ Summa de An. p. II. IV. 225.

diese höhere Kenntniss täuscht ihn nicht: „Intellectuali visione nunquam fallitur anima“¹ — ein echt platonisches Axiom! — Wie gelangt der Mensch zu dieser höheren Erkenntnis? Durch welche Tätigkeit? Durch welche Erkenntnisfähigkeit? Das hängt von den verschiedenen Gegenständen ab, die uns in dieser höheren Sphäre zugänglich sind. Wir haben hier wohl zu unterscheiden zwischen der Erkenntnis dessen, was „supra“ über, was „iuxta“ neben und in der Menschenseele sich befindet.²

1. Über der Menschenseele steht Gott. Seine Natur und die Dreiheit der Personen, deren Abbild dem höchsten Teile der Menschenseele in der Schöpfung eingeprägt wurde, sind Gegenstand dieser höchsten Stufe der Erkenntnis. Sie vollzieht sich durch eine göttliche Erleuchtung, eine göttliche Gnadeneinstrahlung in den höchsten Teil der Menschenseele, in die sogenannte *Intelligentia* oder *Mens* (*νοῦς*).³ Kraft dieser göttlichen Erleuchtung ist die menschliche Seele imstande, die göttliche Wahrheit als ein sich gegenwärtiges und sich beleuchtendes Licht zu erkennen, und insofern wird sie eben „*Intelligentia*“ genannt; insofern sie aber an diese erkannte göttliche Wahrheit sich wieder zu erinnern vermag, wird sie auch „*Memoria*“ genannt;⁴ endlich erhält sie den Namen: „*Voluntas*“, insofern sie durch einen ihr angeborenen Trieb die erkannte göttliche Wahrheit liebt und zu ihr als Ziel hinstrebt.⁶

¹ Ib. 226.

² „Cum, sicut dicit Augustinus, quaedam sint supra intellectum humanum, quaedam infra, quaedam iuxta, quaedam intra, unde dicit, quod cognoscit Deum anima supra se, angelum iuxta se, se in se et quidquid coeli ambitu continetur infra se.“ Ib. p. II. XXXVII. 292. Ib. XXXV. 284.

³ „diendum ergo, quod ad intelligenda ea, quae sunt supra se, sicut sunt ea, quae de divina essentia et Trinitate personarum (potentiarum) intelliguntur divino modo, indiget anima irradiatione ab illa ipsa luce primae veritatis aeternae supra supremam vim ipsius, quae dicitur mens vel intelligentia.“ Ib. p. II. XXXVII. 292. dazu auch p. II. IX.

⁴ „Est autem huiusmodi vis suprema inter apprehensivas ad cognoscendam veritatem increatam secundum imaginem, vel speciem Trinitatis sibi a creatione impressam, quae imago Trinitatis sec. Augustinum determinatur secundum tria, sc. memoriam, intelligentiam et voluntatem“ — „Intellectiva vero est ipsa vis intellectus superioris, qua potest cogitare primam veritatem praesentem ut praesentem lucem sibi et exemplarem causam“ Ib. p. II. XXXVIII. 295.

⁵ „Vel aliter, ut memoria, prout hic accipitur, sit ipsa vis intellectus superioris, qua rationalis creatura potest recogitare suum primum principium efficiens . . .“ Ib. 294.

⁶ „Voluntas vero, secundum quod hic accipitur, inquantum amativa

In diesen drei dem höchsten Seelenteil eigenen Vermögen: *Intelligentia*, *Memoria*, *Voluntas* liegt das Abbild der hl. Dreifaltigkeit. Der Natur nach identisch mit dieser höchsten menschlichen Erkenntniskraft d. h. der *Intelligentia* ist der *Intellectus agens*, und in ihm, der unmittelbar von der ewig göttlichen Wahrheit informiert und daher aktuiert wird,¹ sind die höchsten wissenschaftlichen Prinzipien wie das Kontradiktionsprinzip usw. eingepägt.² Weil nun der göttliche Geist den menschlichen *Intellectus agens* von oben erleuchtet, damit der letztere erkennen und selbst nach unten erleuchtend wirken kann, darf man hinsichtlich dieser höchsten Erkenntnisphäre sagen, daß Gott der *Intellectus agens* des Menschen sei und daß es in diesem limitierten Sinne einen *intellectus agens a substantia animae separatus* gebe.³ — Dasselbe betonte schon Alexander von Hales —!

2. Zu den Gegenständen, welche die Seele „*iuxta se*“ erkennt, gehören die Wesenheiten der Engel, ihre Kräfte, Tätigkeiten und ihre Hierarchie. Hier spielt bei der Vollziehung dieser Erkenntnis weder die göttliche Erleuchtung, noch der menschliche *Intellectus agens* eine Rolle. Der bloße Menschenverstand — *intellectus* — die zweithöchste Erkenntnisfähigkeit im Menschen, die von Natur aus befähigt ist, die kreatürlich-geistigen Substanzen zu erkennen,⁴ genügt, um diese Gegenstände zu erfassen, falls

primae veritatis per infixum appetitum ipsius a creatione“ *Ib.* „*Voluntas vero est vis superioris intellectus, qua inclinatur in ipsam ut finem*“. *Ib.* p. II. XXXVIII. 295.

¹ „*secundum, quod consideratur haec vis ut natura quaedam, sic dicitur intellectus agens; secundum vero quod apprehensiva, sic dicitur intelligentia*“. *Ib.* p. II. XXXVIII. 295.

² „*Nota ergo, quod sec. hanc vim sunt nobis impressa iudicia veritatis circa principia scientiarum ut de quolibet affirmatio vel negatio et omne totum est maius sua parte et huiusmodi, quae dicuntur esse innata naturae cuiuslibet adiscentis per lumen similitudinis primae veritatis, secundum illam partem nobis impressum, de quo Psalmista: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*“ *Ib.* p. II. XXXVIII. 295.

³ „*Ergo respectu huius veritatis summae et respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum . . . dicitur Deus intellectus agens et huius illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina*“ *Ib.* p. II. XXXVII. 292.

⁴ „*Intellectus vero est vis animae, quae invisibilia percipit creata, sicut angelos, daemones, animas et omnem spiritum creatum*“ *Ib.* p. II IV. 227.

die Engel ihn erleuchten.¹ In diesem Sinne kann dann auch der Engel *Intellectus agens* genannt werden.²

3. Zur Erkenntnis dessen, was in der Seele ist, wie die Seele selbst, ihre Potenzen, die erworbenen Wissenschaften und Kräfte, bedarf die Seele weder einer göttlichen Erleuchtung,³ noch der Abstraktion aus Phantasiebildern, sondern der bloße Verstand — *intellectus*, vermag alles das, unter dem beleuchtenden Einflusse des höheren *Intellectus agens*, durch Selbstreflexion „*per conversionem ad se*“ zu erfassen.⁴

B. Bedeutend komplizierter ist bei Rupella der ganze Aufbau der unteren niedrigen intellektuellen Erkenntnis, jener Erkenntnis, in welcher die körperlichen Dinge geistig erfaßt werden. Zwar bedarf der Erkennende auch hier keiner göttlichen Erleuchtung.⁵ Aber drei Hauptfaktoren müssen für das Zustandekommen dieser niedrigsten Erkenntnis zusammenwirken: der *Intellectus agens*, das *Phantasma* und der *Intellectus possibilis*⁶ — —

1. Während der Mensch hinsichtlich seiner höheren Erkenntnis der Sinne nicht bedarf, ist ihm die Sinneserkenntnis für die untere intellektuelle Erkenntnis eine notwendige Voraussetzung: „*Quantum ergo ad inferiorem indiget sensu et imaginatione, non quantum ad superiorem.*“⁷

¹ „*Ad cognoscenda vero ea, quae sunt iuxta se, ut sunt essentiae angelicae, virtutes, operationes et ordines, indiget anima revelatione angelica sive instructione*“ *Ib.* p. II. XXXVII. 292.

² *Et in hoc comparatione posset dici angelus intellectus agens, in quantum instruens respectu intellectus humani. Sed hoc respicit non supremam faciem intellectus, quae ad aeterna et increata nata est, sed virtutem inferiorem, sec. quod Augustinus distinguit inter intelligentiam, intellectum et rationem. Intelligentia est species increati, intellectus spiritus creati, ratio naturarum corporearum*“ *Ib.*

³ „*Ad cognoscenda vero ea, quae sunt intra animam, ut est anima ipsa, et potentiae ipsius, habitus scientiae et virtutes non indiget anima lumine extrinseco, sed lumine innato cognoscit se esse, se posse, se ratiocinari et sentire, se scire . . . per conversionem ad se*“ *Ib.*

⁴ „*Est autem alius modus operationis respectu formarum, quae non indigent abstractione sicut virtutes et scientiae, et alia, quae sunt in anima sicut in subiecto. Species enim istarum rerum non abstrahuntur a phantasmatis rerum sensibilium . . . Ad haec ergo cognoscenda non requiritur nisi conversio intellectus possibilis cum illuminatione intellectus agentis.*“ *In p. II. XXXVII. 294.*

⁵ „*Ad cognoscenda vero ea, quae sunt infra non indiget similiter lumine intelligentiae, quae sit extra se . . . sed sufficit lumen internum, quod est intellectus agens*“ *Ib.* 292—293.

⁶ *Ib.* 293—94.

⁷ *Ib.* p. I. XXXXIII. 185. *Ib.* p. II. XXXVII 294.

In dem von der Einbildungskraft und dem Schätzungsvermögen erworbenen **Phantasiebilde** werden dem Geiste die Formen der sinnfälligen Dinge präsentiert.¹

2. Sache des **Intellectus agens** ist es dann, sein Licht über die von der Einbildungskraft und dem Schätzungsvermögen erworbenen Phantasmata auszugießen und, sie beleuchtend, aus ihnen die in denselben enthaltenen Formen zu abstrahieren, um sie dem Intellectus possibilis vorzustellen.² Als ein der menschlichen Natur von der göttlichen Wahrheit eingepprägtes Licht ist der Intellectus agens für uns wie eine immer strahlende Leuchte des Herrn und verhält sich zu den zu offenbarenden intellektuellen Formen so, wie das äußere Licht zu den farbigen Gegenständen, welche es beleuchtet.³

3. An die abstrahierten Formen tritt dann die dem Range nach dritte intellektuelle Erkenntnisfähigkeit heran, der **Intellectus possibilis**, auch Vernunft „ratio“ und spekulativer Verstand „intellectus speculativus“ genannt.⁴ Seine Haupttätigkeit bildet das „intelligere“ das Erfassen der abstrahierten allgemeinen Formen.⁵ Als weitere Hilfstätigkeiten werden ihm bald drei: investigare, discernere, retinere⁶ und bald wieder vier zuerteilt: die inventio, das iudicium, die memoria und interpretatio.⁷ Sie alle sind dazu da, die Vernunft in der richtigen Untersuchung, Beurteilung und Erklärung der Sinneswelt zu leiten. Für durchaus typisch und daher der speziellen Erwähnung würdig halten wir es, daß Rupella drei verschiedene Gedächtnisse unterschied: ein höheres, kraft dessen die Intelligentia das Abbild Gottes festhält; ein mittleres, das die abstrahierten intellektuellen species festhält, wieder vergegenwärtigt und die vergessenen wieder erweckt; ein sinnliches, das die

¹ Ib. 293.

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

³ „Altera vero est agens ut lumen. Est enim lumen intelligibile primae veritatis, nobis per naturam impressum, semper agens, sicut lux semper irradians, De quo Psalmus: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, et se habet ad species intelligibiles manifestandas, sicut lux ad colores, sicut dicunt Philosophi“ Ib. p. II. XXXVI. 289.

⁴ Ib. p. II. XXXIX. 297. ⁵ Ib.

⁶ Ib. p. II. IV. 227.

⁷ Ib. p. II. XXXIX. 295.

Sinnesbilder aufbewahrt.¹ Nicht auf einen Schlag, sondern langsam und allmählich erwirbt sich der *Intellectus possibilis* seine Kenntnisse. Daraus ergeben sich dann vier verschiedene Stufen seiner Vervollkommnung, die ihm auch vier verschiedene von Avicenna herstammende Benennungen eintragen: a) insofern er im Anfange noch reine und bloße Potenz ist, ohne irgendwelche Formen, eine völlig unbeschriebene Tafel „*tabula nuda*“,² heißt er *intellectus possibilis materialis*; b) insoweit er nur im Besitze der ersten an sich evidenten Prinzipien ist, die geglaubt werden müssen und die ihm vom *Intellectus agens* zukommen, erhält er den Namen *intellectus possibilis dispositus*; c) besitzt der Mensch habituell auch die Schlußfolgerungen aus den Prinzipien, so wird der *Intellectus possibilis* zum *perfectus* oder *adeptus*; d) der aktuelle Besitz derselben Schlußfolgerungen aus den Prinzipien konstituiert den *Intellectus accommodatus* oder „*in usu*“.³ — Der Umstand, daß auch die Platoniker des 13. Jahrhunderts vom *Intellectus possibilis* als einer ursprünglichen „*tabula rasa*“ reden, die Bedeutung der Abstraktion und Sinneserkenntnis betonen, gab, wie wir schon oben sagten, häufig Veranlassung, zu glauben, daß auch sie, wie die Thomisten, alle und jegliche natürliche Erkenntnis auf die Sinneserfahrung aufgebaut hätten. Wie unstichhaltig eine derartige Argumentation bei Rupella wäre, mag der Leser bereits herausgefunden haben. Wir werden übrigens auf diesen Punkt noch zurückkommen.

¹ „*Memorativae autem rationalis triplex est actus. Primus est, species intelligibiles retinere; secundus repraesentare; tertius, amissas . . . reparare et hoc est reminisci et in hoc superior est sensibili. Notandum ergo, quod memorativa est triplex. Est enim memorativa vis conservativa speciei sensibilis et etiam conservativa speciei intelligibilis: est etiam vis conservativa divinae similitudinis inditae a creatione, sicut dictum est.*“
Ib. p. II. XXXIX. 297. Dazu p. I. XXXIII. 158.

² Das „*tabula nuda*“ gebraucht Rupella zweimal p. I. XIV. 122; p. II. XXXVI. 289.

³ „*Secundum hunc modum est differentia intellectus possibilis quadruplex sec. Avicennam et alios. Prima . . . intellectus, habens potestatem tantum, et est sicut potentia materialis ad similitudinem primae materiae, quae ex se non habet aliquam formam rerum, sed est subjectum omnium formarum. Secunda est intellectus, habens dispositionem, quod est, cum iam habentur in intellectu principia i. e. propositiones quales contingit credere, non aliunde, sed per se sunt notae . . . Tertia est intellectus perfectus, cum iam habetur intellectus conclusionum, quae sequuntur ad principia, sed non est conversio actu ad illam per considerationem. Quarta est intellectus in usu, cum iam considerat in actu.*“
Ib. p. II. XXXVI. 289—290.

All das über die Erkenntnistätigkeit Gesagte zusammenfassend, ergeben sich folgende Resultate: Gott, seine Wesenheit und Dreiheit der Personen sowie die höchsten Ideen und Prinzipien, welche nur geglaubt werden, werden vom Intellectus agens der höchsten menschlichen Erkenntnisfähigkeit erkannt, aber nur durch eine höhere göttliche Erleuchtung. Zur Erkenntnis der Engel genügt eine Erleuchtung des Engels im menschlichen Verstande der zweithöchsten Erkenntnisfähigkeit. Erleuchtet vom höheren Intellectus agens vermag derselbe Menschenverstand die eigene Seele und alles, was in derselben ist, zu erkennen. So vollzieht sich die höhere geistige Erkenntnis. Dagegen bedarf es zur sog. unteren Erkenntnis, der intellektuellen Erkenntnis der Sinneswelt dreier Hauptfaktoren: des erleuchtenden Intellectus agens; der beleuchteten Phantasmaten und der Vernunft (intellectus possibilis), welche die abstrahierten Formen erfaßt, verbindet usw.

Rupella äußert sich über die Namen, die Überordnung und Unterordnung der intellektuellen Potenzen, zuweilen etwas unklar, schwankend und fast willkürlich. Der Grund hierfür liegt wohl hauptsächlich in der mißlichen substantiellen Identifizierung der Potenzen mit der Seele. Dagegen hat er als Platoniker den plotinischen Triadengedanken in seiner Anordnung der intellektuellen Potenzen trefflich zum Ausdruck gebracht. Geist, Gedächtnis, Wille (intelligentia, memoria, voluntas) bilden die erste Triade lateral gedacht, und sie sind zugleich das Abbild der ewigen göttlichen Trinitas. Geist, Verstand, Vernunft (intelligentia, intellectus, ratio) bilden wieder eine Triade in absteigender Linie und umfassen das ganze intellektuelle Erkenntnisleben.¹

III.

Der Erkenntnisursprung.

Unsere Erörterungen über den Erkenntnisgegenstand und die Erkenntnistätigkeit haben uns Rupellas Ansicht über den Erkenntnisursprung schon angezeigt, ihren

¹ „Notandum vero, quod tres differentiae ultimae sc. ratio, intellectus et intelligentia, comprehenduntur sub virtute intellectiva.“ Ib. p. II. IV. 225.

wesentlichen Zügen nach sogar bereits vor Augen geführt. Wir möchten aber hier die gewonnenen Resultate noch enger miteinander verknüpfen, einige Gedanken schärfer hervorheben, mehrere dunkle Punkte klarer beleuchten, und endlich andere neue Momente, die für unsere Auffassung seiner Lehre sprechen, hinzufügen. Der Klarheit und Übersicht halber, halten wir uns auch hier wieder an die berühmte Unterscheidung von der höheren und niedrigen Erkenntnis; nur werden wir, um mit dem Leichterem zu beginnen, die Ordnung umstürzen und zuerst von der intellektuellen Erkenntnis der Sinneswelt und dann von jener der Geisteswelt sprechen.

A. Darüber kann kein Zweifel obwalten, Johannes von Rupella baut die gesamte intellektuelle Erkenntnis der **Sinneswelt** auf der Abstraktion aus dem Phantasma auf. Hierin stimmt er mit den übrigen führenden Platonikern des 13. Jahrhunderts überein, die mit ihm von dem *Intellectus possibilis* als einer „*tabula nuda*“ sprechen, die Abstraktion als Grundlage der intellektuellen Erkenntnis betonen. Hierin ist er und sind die übrigen Platoniker des 13. Jahrhunderts Aristoteliker, weshalb sie Aristoteles als Meister der „*scientia*“ loben, weil er nicht wie Plato die *species intelligibiles* der Sinnesdinge von oben herabsteigen ließ, sondern aus den Sinnesbildern sie entwickelte, während sie dagegen Plato als Meister der „*Sapientia*“ preisen, weil er die höheren Erkenntnisse nicht wie Aristoteles von unten herauf, sondern von oben herab entwickelte.¹ Mit diesem bedeutungsvollen Stück „Aristotelismus“ stehen die Platoniker des 13. Jahrhunderts im schroffen Gegensatze zu den älteren Platonikern, die, Plato und Plotin folgend, auch bei der Erkenntnis der Körperwesen den Sinnesbildern nur eine veranlassende Ursächlichkeit als „Mahner der Seele“ zuerteilten, damit diese die den Sinnesbildern entsprechenden Geistesformen aus sich selbst entwickle. Die platonische Richtung des 13. Jahrhunderts dachte nicht so. Sie tritt bezüglich der niedrigeren Erkenntnis entschieden für die *abstractio ex phantasmate* ein. Sie folgte den Arabern, welche nach dem Vorgange der letzten neuplatonischen und den ihnen folgenden syrischen Schulen, Aristotelismus und Platonismus miteinander verbanden, den niederen Teil der Ideen ganz aristo-

¹ Vgl. Bonaventura, „*Christus unus omnium Magister*“. Ed. Quar. v. V. p. 572; ferner Math. ab Aquasparta. Op. c. t. I. p. 252 ff.

telisch aus der Sinneserkenntnis entwickelten, den höheren aber von der Erleuchtung des untersten Sphärengestes — *intellectus agens separatus* genannt — ableiteten. Den letzteren verwirft der Platonismus des 13. Jahrhunderts und setzt an seine Stelle für die höchsten transzendentalen Ideen und Prinzipien den göttlichen Geist — nach dem Vorgange Augustins—, für die übrigen übersinnlich-geistigen Ideen den individuellen menschlichen *Intellectus agens*. Will man dem Platonismus des 13. Jahrhunderts gerecht werden, muß man dieses erwähnte Stück Aristotelismus desselben mehr betonen, als es bisanhin geschehen ist!

B. Dagegen ist es nicht weniger zweifelhaft, daß Rupella im Gegensatze zur thomistischen Richtung des 13. Jahrhunderts für den Ursprung der höheren Erkenntnis, welche die Geisteswelt — Gott mit den höchsten transzendentalen Ideen und Prinzipien, die Engel und Seele mit allem, was in derselben sich findet — zum Gegenstand hat, die Abstraktion *ex phantasmate* des entschiedensten und auf der ganzen Linie ablehnt.

Dafür sprechen vorerst eine ganze Reihe von Gründen, die allgemeineres Gepräge tragen. Er stellt 1. die Geisteswesen und Sinneswesen als zwei formell verschiedene Erkenntnisobjekte des intellektuellen Erkennens einander gegenüber und zwar so, daß die einen durch Formen erfaßt werden, die in sich geistig sind „*per naturam*“, die anderen durch Formen, welche erst durch die abstrahierende Tätigkeit „*consideratione*“ geistig werden;¹ 2. nach ihm erkennt die Menschenseele nur die Sinneswesen mittelst des Körpers, die Geisteswesen aber erfaßt sie *per se* „*Item, cum anima sit omnium similitudo, quia omnium rerum similitudines est nata comprehendere, intelligibilium et spiritualium per se, corporalium vero mediante corpore*“;² 3. er setzt der intellektuellen Erkenntnis, welche mittelst der Sinne sich vollzieht, eine andere gegenüber, welche der Sinne nicht bedarf: „*Intellectus vero possibilis non recipit formam intelligibilem nec iudicat sine conversione. Ex hiis sunt gradus operationis intellectus possibilis quantum ad illam partem, quae fit ministerio sensus. Est autem alius modus operationis respectu formarum, quae non indigent*

¹ Summa de An. p. II. XXXV. Vgl. was oben über den Erkenntnisgegenstand gesagt wurde.

² Summa de An. p. I. XXXVI. 164.

abstractione;¹ 4. er hebt als Unterschied zwischen Engel und Mensch den hervor, daß der Engelsverstand gar nicht von den Sinnen abhängt, wohl aber der menschliche Verstand in bezug auf die untere Erkenntnis „Item ratio et intellectus angelicus non indiget sensu nec habet ordinationem ad sensum; intellectus humanus essentialiter, quantum ad viam inferiorem, qua percipit creaturas, est in ordine ad sensum;² 5. er erklärt wiederholt direkt und expressis verbis: nur die niedrige intellektuelle Erkenntnis hängt von den Sinnen ab, nicht aber die höhere;³ 6. den sich selbst gemachten Einwand: die Seele ist nicht unsterblich, weil ihre intellektuelle Kenntnis von der Sinneserkenntnis abhängig ist „virtus intellectiva a sensu et imaginatione est, cum intellectus non fiat sine illis“, weist er mit der typischen Unterscheidung zurück: allerdings ist der Verstand seiner unteren Erkenntnis nach von dem Sinne abhängig, aber nicht in bezug auf die höhere; diese erhält er von einer höheren göttlichen Erleuchtung „inquantum ad inferiorem (quae illuminatur a sensu proficitur per comparisonem ad sensibilia prout imaginationem; sed)⁴ non inquantum ad superiorem, sec. quam est nobilis perfectio et potissima; haec enim illuminatur a prima veritate. Quantum ergo ad inferiorem indiget sensu et imaginatione non quantum ad superiorem“.⁵

Fügen wir diesen allgemeineren Erwägungen, die doch kaum einen Zweifel darüber aufkommen lassen, wie Rupella über den Ursprung der höheren Kenntnisse gedacht, d. h. daß er auf diesem Gebiete nichts wissen will von der Abstraktion, noch speziellere Gesichtspunkte hinzu, die uns zugleich positiver zeigen, wie er sich den Ursprung der Erkenntnis der Seele und des höchsten transzendenten Wissens

¹ Ib. p. II. XXXVII. 294.

² Ib. p. I. XIV. 122.

³ „Quantum ergo ad inferiorem indiget sensu et imaginatione, non quantum ad superiorem. Hinc etiam est, quod in phraeneticis et alienatis impediatur virtus intellectiva quantum ad comprehensionem inferiorem, qua illuminari debet formis sensibilibus in imaginatione, quia propter infectionem virtutis imaginativae et confusionem virtus intellectiva non potest iuari; tamen sec. faciem superiorem illuminatur ab irradiatione, quae est illi a luce prima vel a luminariis mediis, sc. angelis.“ Ib. p. I. XXXXIII. 189. „Oportet autem scire, quod intelligibilium susceptio non fit nisi ex disciplina vel naturali ingenio, non vero ex sensu.“ Ib. p. II. VIII. 231.

⁴ Fehlt i. a. Ms.

⁵ Ib. p. I. XXXXIII. 189.

gedacht hat. Wir haben hier hauptsächlich kurz resümierend zu wiederholen, was oben ausführlicher dargetan wurde:

a) Die Seele bedarf bei ihrer Selbsterkenntnis nur der Erleuchtung des höheren Intellectus agens.¹ Unter seinem Einflusse 1. erkennt sie sich selbst durch sich selbst „Forma qua cognoscitur ipsa anima . . . est ipsa anima rationalis“;² 2. auch ihre Potenzen, Kräfte und habitus kennt sie durch sie selbst, so daß hier Erkanntes und Erkenntnispezies reell ein und dasselbe sind: „Ad cognoscenda ea, quae sunt in ipsa, sicut sunt potentiae eius et virtutes et scientiae, utitur ipsis ut similitudinibus ad ipsa cognoscenda. Unde ibi differens est solum sec. rationum et non sec. rem, res quae cognoscitur et forma, qua cognoscitur;“³ 3. für alle diese Erkenntnisse schließt Rupella jede conversio ad phantasma und expressis verbis jede Abstraktion aus und setzt an ihre Stelle die bloße Selbstreflexion „conversio ad se“; wir führen den springenden Text hier noch einmal wörtlich an: „Est autem alius modus operationis respectu formarum, quae non indigent abstractione sicut virtutes et scientiae et alia, quae sunt in anima sicut in subiecto. Species enim istarum rerum non abstrahuntur a phantasmatis rerum sensibilium . . . Ad haec ergo cognoscenda non requiritur nisi conversio intellectus possibilis cum illuminatione intellectus agentis.“⁴ — Der Leser mag nun selbst entscheiden, ob diese Seelenerkenntnis nicht platonisch sei!

b) Letztinstanzlich führt Johannes de Rupella alles intellektuelle menschliche Wissen auf den Intellectus agens — die Intelligentia — als letzte seelische Ursache zurück. Von ihm hängt die intellektuelle Erkenntnis der Sinneswelt ab, indem er die Phantasmata beleuchtet, aus ihnen die intellektuellen species abstrahiert und dadurch den Intellectus possibilis aus der Potentialität in den Akt überführt: „Sed causam dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectum; necessario igitur est intellectus agens;“⁵ seiner Erleuchtung bedarf ebenfalls die Seele zur Selbsterkenntnis, wie wir soeben sahen. Durch ihn und in ihm

¹ Ib. p. II. XXXVII. 294. Vgl. was oben über die Erkenntnis der Seele gesagt wurde.

² Ib. p. II. XXXV.

³ Ib. p. II. XXXVII. 292.

⁴ Ib. 294.

⁵ Ib. p. II. XXXVI. 290.

vollzieht sich die Gotteserkenntnis;¹ ihm sind von Natur aus eingeprägt die höchsten transzendentalsten Wissensprinzipien, die für jedes Lernen schon vorausgesetzt werden;² er ist somit der Träger des höchsten transzendentalen Wissens. Woher hat er sein Wissen? Etwa aus einer *abstractio ex phantasmate*? Weit entfernt! Alles Wissen empfängt er durch die berühmte **göttliche Erleuchtung**. Als höchste menschliche Erkenntniskraft, ist der *Intellectus agens* 1. identisch mit dem transzendentalen Gedächtnisse, das allein fähig ist, jene höchste erleuchtende göttliche Wahrheit als ein sich gegenwärtiges Licht festzuhalten „*quae potest cogitare primam veritatem praesentem ut praesentem lucem sibi et exemplarem causam*“;³ 2. als höchste menschliche Intelligenz ist sein Wissen von nichts abhängig, als von Gott allein „*sec. partem superiorem non est receptibilis alicuius impressionis nisi a Deo*“;⁴ 3. ohne jene göttliche Erleuchtung erkennt er nichts „*humana anima nihil intelligit, nisi illuminetur ab illuminationis principio a patre Deo*“;⁵ 4. deshalb ist er ein Abbild Gottes, weil er unmittelbar von Gott informiert wird: „*quod facta est (mens) ad imaginem Dei, ut nulla interposita natura ab ipsa veritate formetur*“;⁶ und er ist 5. ein besonderes Abbild der Trinität, weil er nicht durch die Sinne informiert wird, wie solches bei der niedrigen intellektuellen Erkenntnis geschieht, sondern nur unmittelbar von Gott: „*Vel aliter distinguendo faciem virtutis intellectivae duplicem . . . inferiorem et superiorem: in quantum ad inferiorem (quae illuminatur a sensu, proficitur per comparisonem ad sensibilia, prout imaginationem; sed)*⁷ *non in quantum ad superiorem, secundum quam est nobilis perfectio; haec enim illuminatur a prima veritate*“⁸

¹ Vgl. was oben beim Erkenntnisobjekt und der Erkenntnistätigkeit über die Erkenntnis Gottes dargelegt wurde.

² *Summa de An.* p. II. XXXVIII. 295.

³ *Ib.*

⁴ *Ib.* p. I. XXXXVI. 193.

⁵ *Ib.* p. I. III. 107.

⁶ *Ib.* p. II. IX. 235. Dasselbe p. II. XXXVII. 282; p. I. XXXXVI. 193.

⁷ Fehlt i. a. Ms.

⁸ *Ib.* p. I. XXXXIII. 189. — „*Sic anima et homo sec. partem suam purissimam et summam, quae immediate a prima veritate formatur, quae dicitur mens sive intelligentia, vel ratio superior, dicitur ad imaginem Trinitatis . . . In hoc autem, quod derivatum est in actione temporalium i. e. in inferiori parte rationis et viribus inferioribus, etsi Trinitas dici possit, imago Dei non potest inveniri.*“ *Ib.* p. I. XXXI. 154.

Aber worin besteht denn eigentlich diese göttliche *Illuminatio*? Ist sie wirklich ein aktuelles göttliches Leuchten über dem Geiste des Menschen, worin der menschliche Geist seine ersten höchsten Ideen erhält, sein eigenes höchstes aktuelles Erkennen empfängt, wie Plotin es sich vorgestellt? Ist diese göttliche Erleuchtung so zu verstehen, wie die Platoniker in ihrem berühmten Vergleiche sie immer darstellten, nämlich daß, wie das Auge auch wenn die farbigen Gegenstände da sind, doch nichts aktuell erkennt, wenn sie nicht von der Sonne beleuchtet werden, der menschliche höchste Geist ebenfalls nichts aktuell erkenne, es sei denn, daß die göttliche Wahrheitssonne ihm seinen Gegenstand aktuell-objektiv beleuchte? Könnte man Rupellas göttliche Erleuchtung nicht auch ganz anders erklären, etwa im Sinne der *praemotio physica*, die für jede kreatürliche Tätigkeit von seiten Gottes als erster Wirkursache notwendig ist? Vielleicht verlangt Rupella seine göttliche Erleuchtung nur für die übernatürliche Gnadenordnung. Oder wäre es nicht möglich, unter jenem *lumen divinum* die bloße Menschenvernunft zu verstehen, die sofern sie, wegen ihrer geistigen Natur ein besonderes Abbild Gottes, eine besondere *participatio* der göttlichen *causa exemplaris* ist, und daher ganz gut ein göttliches Licht genannt werden kann, ohne daß dabei an eine aktuell beleuchtende Tätigkeit Gottes über den Menscheng Geist zu denken wäre? Würde damit Rupella mit Thomas nicht doch wieder in Einklang zu bringen sein, wie man ähnliche Versöhnungsversuche bei Bonaventura gemacht hat?

Thomas und Rupella wird niemand hinsichtlich ihrer Erkenntnislehre in Einklang bringen. Dafür garantiert das, was wir oben über Erkenntnisobjekt und Erkenntnistätigkeit gesagt. Auch würde jede thomistische Interpretation jener göttlichen *Illuminatio*, selbst wenn sie an sich noch plausibel wäre, die Rupellische Erkenntnistheorie nicht allein nicht erklären und lösen, sondern vielmehr die größten Schwierigkeiten und Widersprüche in dieselbe hineinragen. Wie sollten wir uns im gegebenen Falle den Ursprung der höchsten transzendentalen Erkenntnisse, von denen er jede Abstraktion kategorisch ausschließt, erklären? Glücklicherweise gibt uns Rochelle selbst bestimmtere Angaben über den Charakter seiner göttlichen Erleuchtung.

In einem eigenen Artikel, wo er die an sich schon merkwürdige Definition der Seele „*anima est substantia*

incorporea intellectualis, illuminationis a primo, ultima relatione, perceptiva¹ erklärt (p. I. III. 107—108), gibt er uns näheren Aufschluß über seine göttliche Erleuchtungstheorie. Es gibt, so sagt er, zwei Arten von Erleuchtung „Receptio luminis est duplex“:

α) Die erstere Art besteht darin, daß ein Ding das Licht zugleich mit seiner Natur, seinem inneren Wesen empfängt, so daß das Licht dem inneren Wesen des Dinges eigen und mit ihm gleichzeitig ist, ähnlich wie Licht und Feuer „quantum ad primum esse, ut sit connaturalis ipsius essentiae rei“. Diese Erleuchtung wird auch illuminatio „in prima relatione“ genannt, weil hier mit dem substanziellen von Gott empfangenen Sein das Licht zugleich gegeben ist. In diesem ersten Sinne wurden die Engel von Gott erleuchtet, weil er ihnen mit dem Sein zugleich die Erkenntnis und zwar die aktuelle gab: „attenditur cum primo esse in angelis

¹ Um dem Leser die Kontrolle zu erleichtern, werde ich hier das Kapitel der Hauptsache nach im Zusammenhang wiedergeben. „Unde certum est, quod dicit Augustinus in libro Soliloquiorum: Quod sicut in isto sole tria animadvertimus, sc. quod est, quod fulget, quod illuminat, sic in secretissimo Deo animadvertere debemus quod est, quod intelligit, quod caetera intelligere facit. Hinc est, quod rationalis creatura, sive angelica sive humana anima, nihil intelligit, nisi illuminetur ab illuminationis principio et patre nostro Deo. Receptio luminis est duplex: sc. quantum ad primum esse, ut sit connaturalis ipsius essentiae rei, ut in igne, qui cum recipit ab ipsa quinta essentia, quae est natura coelestis, lumen, recipit cum suo primo esse, et ideo est ei connaturale et coevum: aut quantum ad secundum esse, quod dicitur bene esse, quae non est connaturalis aut coeva, ut receptio luminis in aere. Prius enim est esse aeris et post recipit lumen, ut compleatur quantum ad bene esse. Si ergo vellemus comparare illuminabile ad principium luminis, diceremus, quod duplex est comparatio illuminabilis ad principium luminis: prima quantum ad primum esse, quod dicitur esse naturae; et sic ignis prima relatione recipit illuminationem, et secundum hunc modum illuminatio est a primo fonte illuminationis, Deo; secunda autem est quantum ad secundum esse, quod attenditur cum primo esse in angelis et propter hoc, statim, cum fuerunt, illuminati sunt et intellexerunt. Unde illuminatio eis connaturalis est et coeva Cum secundo vero esse descendit in anima, et hoc dico, quantum ad comprehensionem; et propter hoc est, quod anima, cum cito est, non intelligit, iudicando sc. de rebus intellectis. Post esse ergo naturae, comprehensionem luminis anima recipit in modum aeris. Consequitur ergo, quod angelica natura, prima relatione, recipit illuminationem a primo; anima vero rationalis secunda relatione . . . „Secundum accessum ad ipsum ut finem, est receptio luminis in anima rationali et inde est, quod in primo statu suo, est ut aer non illuminatus; et postea per accessum maiorem et maiorem ad fontem luminis magis et magis illuminatur, et propter hoc ultima relatione suscipit illuminationem a primo. Loquimur autem hic de illuminatione naturae non gratiae vel gloriae.“

et propter hoc, statim, cum fuerunt, illuminati sunt et intellexerunt. Unde illuminatio eis connaturalis est et coaeva“ (107). — „Consequitur ergo, quod angelica natura, prima relatione, recipit illuminationem a primo“ (108).

β) Die zweite Art von Erleuchtung setzt das substanzielle Sein des Dinges schon voraus, tritt demselben als eine Seinsweise nachträglich hinzu, ist also dem inneren Wesen des Dinges weder konnaturell, noch gleichzeitig mit ihm, ähnlich wie bei der Beleuchtung der Luft, das Sein der Luft früher ist, als die Aufnahme des Lichtes in derselben „aut quantum ad secundum esse, quod dicitur bene esse, quae non est connaturalis, aut coaeva ut receptio luminis in aere. Prius est enim esse aeris et post recipit lumen, ut compleatur quantum ad bene esse“ (107). In diesem Sinne wird die Menschenseele von Gott erleuchtet, und zwar in bezug auf das eigentliche „Erfassen“, indem die Seele anfänglich nichts erkennt, und erst nachher wie die Luft, das göttliche Licht erfassend in sich aufnimmt „Cum secundo vero esse descendit in anima et hoc dico quantum ad comprehensionem; et propter hoc est, quod anima cum cito est, non intelligit, iudicando scilicet de rebus intellectis. Post esse ergo naturae, comprehensionem luminis anima recipit in modum aeris“. Die Menschenseele ist daher anfänglich wie die lichtlose Luft „aer non illuminatus“, und wird dann von Gott mehr und mehr erleuchtet, und zwar gilt das auch bezüglich der natürlichen Erkenntnis: „Loquimur autem hic de illuminatione naturae, non gratiae vel gloriae“ (108). Mensch und Engel unterscheiden sich daher nicht bloß dadurch, daß der Mensch in bezug auf seine untere Erkenntnis von den Sinnen abhängt, sondern auch bezüglich der höheren, indem der Engel von Anfang an göttlich erleuchtet die Formen besitzt um die Dinge zu erkennen, der Menschengeist aber erst allmählich durch die göttliche Erleuchtung in deren Besitz gelangt.¹

Diese weiteren Ausführungen Rupellas über seine göttliche Illuminatio sind wertvoll. Sie zeigen uns, daß es sich um eine Erleuchtung auf dem Gebiete der natürlichen

¹ „Item ratio et intellectus angelicus non indiget sensu, nec habet ordinationem ad sensum; intellectus humanus essentialiter, quantum ad viam inferiorem, qua percipit creaturas, est in ordine ad sensum; ergo differunt sec. speciem. Item, intellectus angelicus prima relatione suscipit illuminationem a principio, sicut praedictum est; humanus autem secunda relatione.“ Summa de An. p. I. XIV. 122.

Erkenntnis handelt: „Loquimur autem hic de illuminatione naturae, non gratiae vel gloriae“. Sie zeigen uns weiter, daß darunter nicht etwa die praemotio divina gemeint sein kann, deren Notwendigkeit ja für Engel und Menschen, für höhere und niedrigere Erkenntnis ohne Unterschied vindiziert werden müßte, während unsere in Frage stehende Illuminatio nach Rochelle nur den höchsten Teil der Erkenntnisse angeht und bei Engel und Menschen verschieden ist. Auch die bloße Menschenvernunft, insofern sie ihrem geistigen Sein nach ein besonderes Abbild Gottes und daher ein partizipiertes lumen divinum ist, konnte er mit seiner Erleuchtung nicht im Auge haben, denn die Erleuchtung, von der er spricht, ist etwas von der vernünftigen Natur ganz Verschiedenes, wodurch Engel und Menschen das aktuelle Erkennen erhalten, eine Erleuchtung, die beim Menschen anfänglich gar nicht vorhanden, trotzdem die vernünftige Natur vorhanden ist, die als ein neuer Seinsmodus zur bereits vorhandenen Natur erst hinzutritt, wie das Beleuchtetwerden zur ehemals nicht beleuchteten Luft, somit eine Tätigkeit, bei der der Menscheng Geist als Lichtempfänger zuerst sich passiv verhält — wie die Luft, daher immer die Ausdrücke: illuminatur, informatur, susceptio luminis — und dann aktiv das höhere göttliche Licht erfassend, die höchsten Erkenntnisse selbst erhält „comprehensionem luminis anima recipit in modum aeris“. So kann er dann die Seele definieren als „substantia incorporea intellectualis, illuminationis a primo, ultima relatione, perceptiva“. Mit einem Worte, es handelt sich hier um ein von Gott unmittelbar aktuell in der Intelligentia des Menschen empfangenes Licht, das der erleuchtete Menscheng Geist erkennt und in ihm die höheren Erkenntnisse erhält. Nur diese Erklärung der göttlichen Illumination deckt sich mit den Quellen. Sie bringt auch einzig Harmonie und Zusammenhang in seine gesamte Erkenntnislehre hinein.

Rupellas Weltanschauung ist in manchen Punkten noch unabgeklärt. Aber auch das wenige, was hier vorliegt, berechtigt zum Schlusse, daß er in den wesentlichsten Fragen mit den übrigen Vertretern der platonisch-augustinischen Richtung des 13. Jahrhunderts übereinstimmt.

