

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen

MARIA BURGER (Bonn)

Bereits in der Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus 1244/45 in Paris unterscheidet Albert sorgsam zwischen Philosophie und Theologie¹. Während für die Philosophie – wie später bei der Kommentierung der Werke des Aristoteles durchgeführt – das Wissenschaftsverständnis der Zweiten Analytiken maßgeblich ist, muß in der Theologie eine ihrem würdigeren Subjekt angemessene Methode gefunden werden. Albert verweist darauf, daß im syllogistisch-demonstrativen Vorgehen nicht alle Fragen der Theologie gelöst werden können. Die spekulativen und praktischen Methoden von Philosophie und Ethik werden in der Theologie als affektiver Wissenschaft noch einmal überstiegen, ohne daß Albert den Prinzipien aristotelisch-platonischen Denkens ihren Wert aberkennt. Albert setzt die ihm bekannten Wissenschaftseinteilungen voraus, erprobt neue Methoden und setzt diese in je eigener Weise für unterschiedliche Themenfelder um. Diese Frage soll hier im Blick auf die Kommentare der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, insbesondere zu *De caelesti hierarchia* und *De ecclesiastica hierarchia*, behandelt werden.

In den Jahren 1248–1250 kommentierte Albert das Gesamtwerk des Pseudo-Dionysius, wie es ihm als *Corpus* an der Universität Paris vorlag. Bekannt waren ihm hierfür die lateinischen Übersetzungen des Johannes Scotus Eriugena (9. Jh.) und des Johannes Sarracenus (12. Jh.), sowie die lateinische Übertragung des Glossen- und Scholienkommentars. In diese Zeit fällt der Ortswechsel von Paris nach Köln, wo Albert im Dominikanerstudium das Kommentarwerk abschloß. Gemäß der aus kirchlichen Traditionen verbürgten Autorität des Areopagiten zeichnet Albert zunächst in paraphrasierender Form den Inhalt der Schriften nach. Darüber hinaus werden aber einzelne Themenfelder von Albert herausgegriffen und in *Quaestiones* und *Dubitationes* ausführlicher behandelt, wobei eine sehr intensive Auseinandersetzung

¹ Cf. W. Senner, Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen, in: G. Meyer/A. Zimmermann (eds.), *Albertus Magnus. Doctor universalis* (1280/1980), Mainz 1980, 323–343. E. H. Wéber, La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand, in: *Archives de Philosophie* 43 (1980), 559–588. A. de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris 1990, 37–43.

mit dem Denken des Areopagiten erfolgt, das mit den theologischen und wissenschaftlichen Ansprüchen des 13. Jahrhunderts konfrontiert wird.

Albert beginnt jeden seiner Kommentare mit einer fragenden Untersuchung über den Wissenschaftscharakter des zu behandelnden Themas, sowie über Subjekt, Ziel und Methode dieser Wissenschaft. Auch Theologie als Wissenschaft muß sich diesem Anspruch immer wieder, d. h. in den systematisch-theologischen Werken – aber auch in den Dionysius-Kommentaren, unterziehen. Wegweisend für die Gesamtdurchführung mag hier die Einleitung des Kommentars zu *De caelesti hierarchia* sein, mit dem das Kommentarwerk in Paris beginnt. Albert geht vom Wissenschaftscharakter der Lehre von den Hierarchien aus, macht aber sofort deutlich, daß der *Habitus* hier – wie für alle theologischen Themen – der Glaube ist. Dieser umfaßt die Heilige Schrift, die daraus erhobenen Glaubensartikel, wie auch daraus resultierende moralische Folgerungen². Die durch Inspiration des Heiligen Geistes von Dionysius überlieferte Wissenschaft von den Hierarchien bedient sich daher einer eigenen Argumentation, nämlich der autoritativen: Ist in den anderen Wissenschaften der Beweisgrund aus der Autorität der schwächste – weil er sich auf die Schwäche der menschlichen Vernunft stützt, so ist dieser hier – gründend in göttlicher Wahrheit und Inspiration – der sicherste³. Die Inspiration ist über Disputation und Argumentation zu stellen. Bei der Frage nach dem Wissenschaftscharakter von *De ecclesiastica hierarchia* stellt Albert diese Wissenschaft den vorausgesetzten Einteilungen philosophischer Wissenschaften – in *scientia rationalis, moralis* und *naturalis*, bzw. *mathematica, philosophia naturalis* und *philosophia divina*⁴ – als eigenständig und unableitbar gegenüber; sie ist auch nicht eine der freien Künste, sondern geht als Teil der *divina scientia* allen Wissenschaften aufgrund der Sicherheit ihres Beweises voran. Diese Sicherheit liegt in der Inspiration durch das göttliche Licht, aus dem die auch für die anderen Wissenschaften konstitutiven Prinzipien gewonnen werden⁵. – Die Lehre von den Hierarchien muß sich somit

² De cael. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 1), 4 bsq.

³ De cael. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 1), 6a.

⁴ Albert verweist hier sowohl auf die stoisch-neuplatonische als auch auf die aristotelische Wissenschaftseinteilung: „*omnis scientia reducitur ad principales partes philosophiae, quae sunt rationalis, naturalis et moralis, et tres modos essentialis philosophiae, qui determinantur in VI philosophiae primae, scilicet mathematica, naturalis et divina.*“ De eccl. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 2), 1a. (Der Zitation liegt der für Ed. Col. 36, 2 vorbereitete Text zugrunde.)

⁵ „*Concedimus quod haec doctrina ecclesiasticae hierarchiae est scientia, et concedimus rationes ad hoc, non tamen est scientia philosophica nec reducitur ad aliquam earum, neque sicut particularis ad universalem, cum subiectum et principia eius non stabiliantur a primo philosopho nec ab alio aliquo, nec iterum sicut subalternata ad subalternantem, cum medium eius non sit sub medio earum, tamquam demonstrat ‚quia‘ altera demonstrante ‚propter quid‘; sed est pars scientiae divinae, quae non est aliqua earum, quae dicuntur liberales, quamvis quantum ad subiectum sit liberrima, sed est ante liberales quantum ad certitudinem probationis, quae est per inspirationem. Et hic modus est certissimus in spe, quia firmatur immediate in lumine divino, a quo est omnis firmitas in principis rationis, quorum principiorum lumine est probatio liberalium scientiarum.*“ De eccl. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 2), 1 sq.

am Maßstab der Wissenschaftlichkeit messen lassen; sie ist anderen Wissenschaften nicht als etwas grundsätzlich anderes gegenübergestellt, hat aber doch einen eigenen Charakter.

Ähnliches läßt sich bei der Zielbestimmung der Wissenschaft von den Hierarchien feststellen: In *De caelesti hierarchia* ist dies die Betrachtung der geistigen Substanzen bzw. die Unterweisung des Menschen darin⁶. Ausdrücklich wird in beiden Kommentar-Werken darauf verwiesen, daß das Ziel dieser Wissenschaft nicht – wie bei den theoretischen Wissenschaften – im Wissen liegt, sondern in der Betrachtung oder – ähnlich wie in der Ethik – darin, heiligmäßige Menschen zu werden⁷.

Diese Umschreibung entspricht in etwa den einleitenden Quaestionen zum Sentenzenkommentar, in denen Albert allgemein Wissenschaftscharakter und Ziele der Theologie bestimmt⁸: Im Gegensatz zu anderen (partikularen) muß jede höhere Wissenschaft wie die Philosophie, insbesondere aber die Theologie, auch nach ihrem eigenen Subjekt fragen, insofern dieses zwar vorausgesetzt aber (zunächst) verborgen ist⁹. Dieses Subjekt sind in der Theologie allgemein die *res* und *signa* des Glaubens, speziell die Glaubensartikel des Symbolum, insofern auf ihnen die theologischen Beweisverfahren gründen; streng gefaßt aber ist Gott Subjekt der Theologie, insofern er Ursprung und Ziel ist¹⁰. Entsprechend wird auch die Einheit der Theologie von ihrem Ziel, der *beatitudo* her verstanden¹¹. Die Einteilung in spekulative und praktische Wissenschaft übersteigend wird Theologie somit als affektive Wissenschaft charakterisiert, die sowohl den Intellekt als auch das sittliche Streben vervollkommen. Dabei wird sie noch einmal gegenüber der Ethik abgegrenzt: Wenngleich die Bestimmung „*ut boni fiamus*“ in beiden Wissenschaften zunächst gleich lautet, so hat die Theologie ihre Prinzipien doch nicht von der Ethik und weist in ihrer Zielbestimmung, der *beatitudo*, noch über die Sittlichkeit hinaus¹². – Genau dieser auf ein Ziel führende Charakter wird in der Subjektbestimmung der Wissenschaft von den Hierarchien aufgegriffen, wenn es um die Vorrangordnung der Engel bzw. um die kirchliche Hierarchie geht, insofern diese eine auf den *hieros archos* gerichtete aufsteigende Bewegung bezeichnen¹³.

Albert legt somit den aristotelischen Wissenschaftsbegriff zugrunde, modifiziert ihn jedoch im Blick auf das konkrete Anliegen von Theologie. Dabei

⁶ De cael. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 1), 4b.

⁷ De cael. hier., Cap. II (Ed. Col. 36, 1), 15b. „*Circa quartum sciendum est quod finis huius scientiae non est ut sciamus sicut nec ethica, sed ut sancti simus secundum determinatam sanctitatem, quae scilicet descendit per ministros ecclesiae a primo hierarcha.*“ De eccl. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 2), 3.

⁸ Cf. die Analyse dieses Textes bei Senner (Anm. 1), 325 sqq.

⁹ In I Sent. d. IA art. 1 (Ed. Paris 25), 15.

¹⁰ In I Sent. d. IA art. 2 (Ed. Paris 25), 16.

¹¹ In I Sent. d. IA art. 3 (Ed. Paris 25), 17.

¹² In I Sent. d. IA art. 4 (Ed. Paris 25), 18 sq.

¹³ De cael. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 1), 4a; De eccl. hier. Cap. I.

scheut er sich nicht, die zu behandelnden Themen wiederum mit dem Instrumentarium philosophischer Wissenschaft zu hinterfragen, die theologischen Themen so weit wie möglich vor der Vernunft auszuweisen. Was bedeutet dies nun für die konkrete Ausgestaltung der theologischen Wissenschaft von den himmlischen und kirchlichen Hierarchien? Wie der Vergleich der Prologe bereits zeigte, lassen diese sich aufgrund ihres affektiv ausgerichteten Charakters in besonderem Maße als beispielhaft für Theologie heranziehen.

Die Hierarchie ist nach Dionysius „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.“¹⁴ Entsprechend ist die ganze Schöpfung hierarchisch auf Gott hin geordnet; vermittelt durch die Hierarchie kommen den Geschöpfen je nach ihrer Stellung die göttlichen Güter zu, und innerhalb der hierarchischen Ordnung erfolgt die Verähnlichung mit Gott. In *De caelesti hierarchia* werden zunächst die Ordnungen der Engel vorgestellt, wobei immer schon mit einfließt, daß diese Vorbild für die kirchliche Hierarchie sind und zugleich eine Vermittlungsfunktion haben. Es werden die Namen der Engel, deren Eigenschaften und Wirkungen aufgeführt, es wird über deren Individuation, ihre Bewegung und ihre Vermögen gehandelt. In *De ecclesiastica hierarchia* zeigt Dionysius, wie die hierarchischen Stände der Kirche dieses Werk fortsetzen, und wie durch die Sakramente die geistigen Gaben in sinnhaften Zeichen bei den Menschen ankommen.

Im I. Kapitel seines Kommentars zu *De caelesti hierarchia* behandelt Albert entsprechend den Hervorgang der ganzen geschöpflichen Wirklichkeit aus dem einen göttlichen Ursprung. In der *Expositio* legt er dar, wie das vom göttlichen Vater ausgehende Licht die Menschen erleuchtet und so zur Teilhabe an der göttlichen Gutheit und Erstheit führt. Der hierarchische Aufbau setzt sich vom einen Prinzip stufenweise in die Vielheit der Menschen fort, und zwar in der Schöpfungs- wie in der Gnadenordnung; und gegenläufig findet alle Schöpfung in Gott wiederum ihr Ziel. Gegen das neuplatonische Konzept des Hervorgangs des Vielen aus dem Einen wird in den sich anschließenden Quaestionen der aristotelische Grundsatz angeführt, daß aus einem jeweils nur eines hervorgehen könne¹⁵. Erst in der Zusammensetzung des Ersten mit diesem Hervorgebrachten, nämlich der ersten getrennten Substanz, entsteht ein Zusammengesetztes und in der weiteren Zusammensetzung Entfernteres. Dies setzt sich fort bis in die sublunare Welt substantiellen Entstehens und Vergehens. Ein ungebrochener Abstieg von der göttlichen Einheit zur Vielheit in der Schöpfung, eine hierarchische Vermittlung, die auch Gott mit einbezieht, ist unter dieser Voraussetzung nicht vorstellbar. Albert weist hier die aristotelische Theorie, die mit der Schöpfungstheologie

¹⁴ Cf. Dionysius, *De caelesti hierarchia*, Cap. III, PTS 36, p. 17; BGL 22, p. 36.

¹⁵ Aristoteles, *De gen. et corr.* 2, c. 10 (336a 27–28).

nicht vereinbar ist, eindeutig zurück: „*Sed hoc infidele est*“¹⁶. Allerdings stützt er sich dabei wiederum auf ein Autoritätsargument. Er kann darauf verweisen, daß schon Moses Maimonides sich mit diesem Thema auseinandersetzte und die aristotelische Meinung zurückwies¹⁷. Gegen die aristotelische Theorie der notwendigen Aufeinanderfolge setzte dieser das willentliche Tun des Schöpfers: „Die Dinge gehen aus dem Ersten nicht mit Naturnotwendigkeit hervor, sondern durch die Freiheit des Willens“¹⁸. Albert verweist auf den Künstler, der gemäß seinen Vorstellungen verschiedene Formen hervorbringt. Gott bringt darüber hinaus nicht nur die Form hervor, sondern die ganze *res*; er wirkt unmittelbar die Vielheit von Materie und Form. Somit ist ein Übergang von der Einheit Gottes zur Vielheit der Schöpfung möglich, die streng genommen nicht einmal der Vermittlung durch die sphärischen Zwischenwesen bedarf. Im folgenden Argumentationsgang macht Albert unter Bezugnahme auf den neuplatonischen Liber de causis deutlich, daß die Tätigkeit der Erst- und Zweitursache in eins gehen¹⁹, um die These abzuwehren, daß alles unmittelbar von Gott verursacht sein müsse ohne Zweitursachen. – Er hat somit in Auseinandersetzung mit den philosophischen Theorien die Bestätigung gewonnen, daß Gott Ursprung allen Seins ist, und dies unmittelbar wie mittelbar sein kann.

Wurde hier nun gegen die Aristotelische Prämisse der Notwendigkeit die Freiheit angeführt, so stützt sich Albert im IV. Kapitel wiederum auf die Autorität des Aristoteles, wenn er genau dies noch einmal betont, daß Schöpfung nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus freiem Willen erfolgt. In biblischer Terminologie (wie schon bei Dionysius) heißt es bei Albert, daß Gott die Dinge ins Sein ruft²⁰. Während Natur und auch Kunst jeweils nur formend an der bereits bestehenden Materie tätig sind, bringt die göttliche Schöpferkraft die ganze Substanz hervor ohne Rückgriff auf eine präexistente Materie²¹. Als *causa efficiens* ist Gott das Sein aller Dinge. Hierfür ist jedoch mehr als das Vermögen (*potentia*) und das Wissen (*scientia*) erforderlich, es bedarf eines Grundes für die nicht-notwendige Tätigkeit – eben des freien Willens Gottes²². Die Hervorbringung der Schöpfung erfolgt genauerhin aus

¹⁶ De cael. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 1), 10 v. 22.

¹⁷ Moses Maimonides, Dux neutrorum 1.2 c. 23.

¹⁸ „*Unde et Rabbi Moyses hanc viam reprobatur, eo quod non est necessarium unum ab uno esse, nisi exeat per necessitatem naturae ab ipso; res autem exeunt a primo non necessitate naturae, sed liberalitate voluntatis.*“ De cael. hier., Cap. I (Ed. Col. 36, 1), 10a.

¹⁹ „*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*“ Liber de causis, Ed. Pattin, 46. Obwohl Albert den Liber de causis noch für aristotelisch hielt, kann er hier die Argumentationen gegeneinander ausspielen.

²⁰ De cael. hier., Cap. IV (Ed. Col. 36, 1), 60b, cf. Röm 4, 17.

²¹ Cf. De cael. hier., Cap. IV (Ed. Col. 36, 1), 60; dieser Gedanke wird breiter ausgeführt in De divinis nominibus, wo die Meinung des Aristoteles gerade als mit dem katholischen Glauben übereinstimmend (gegen Platon) hervorgehoben wird, cf. De div. nom. Cap. II n. 44 sq. (Ed. Col. 37, 1), 72 sqq.

²² Aristoteles, Met. IX (1048a10).

der göttlichen Gutheit²³. Gerade für dieses schöpfungstheologische Anliegen kann Albert also auf Aristoteles verweisen; wobei es ihm offenkundig nicht darum geht, den Aristotelischen Gedanken hier im Kontext von Metaphysik IX zu rekonstruieren, sondern ihn für sein Anliegen in Dienst zu nehmen.

Ein ähnliches Problem stellt sich – wiederum im IV. Kapitel von *De caelesti hierarchia* – bei der Frage, wie die Engel die Menschen erleuchten. Albert gesteht hier zu, daß diese Frage nach der Meinung der Philosophen leicht zu beantworten sei, da diese die Intelligenzen als Bewegter der Welt ansehen und ihnen somit einen kontinuierlichen Einfluß auf die Seele des Menschen zuschreiben²⁴. Für den theologischen Aussagebereich schränkt er dies jedoch sofort ein: „*Non autem possumus nos sic dicere*“. Unter christlich-theologischer Betrachtung kommt den Engeln, die gleichermaßen wie die Menschen als Geschöpfe zu verstehen sind, diese absolute Stellung nicht zu; nicht alle Engel sind durch Bewegung mit der Welt und den Menschen verbunden. Und so erfolgt eine Erleuchtung der menschlichen Seelen durch die Engel nur, insofern diese von Gott gesandt sind²⁵. – Diese schöpfungstheologische Sicht auf die Engel wird von Albert im VI. Kapitel noch untermauert, wenn im Anschluß an Dionysius darüber gehandelt wird, welcher Zahl und Art die Engel seien. Hier sieht er sich mit dem zweifelnden Einwand konfrontiert, daß ein Wissen darum schon den Philosophen möglich war, wenn Platon gute und schlechte Geister annahm und Aristoteles ihre Zahl nach der der Bewegung bestimmte²⁶. Albert entgegnet, Platon habe die Dämonen körperlich verstanden und seine Kenntnisse letztlich mittels Nigromantie gewonnen; Aristoteles erkannte sie durch Bewegung und somit auch sinnhaft. Diese philosophische Sichtweise wird wiederum zurückgewiesen: Eine Erkenntnis der Engel ist ohne Offenbarung nicht möglich, da nach christlichem Verständnis Engel anders bestimmt sind – nämlich nicht-sinnhaft. Da nun alle menschliche Erkenntnis bei den Sinnen ihren Anfang nimmt, sind Engel jenseits dieses unmittelbar zugänglichen Erkenntnisbereiches²⁷.

Das philosophische Axiom des Ausgangs aller Erkenntnis von den Sinnen gesteht Albert an dieser Stelle ohne weiteres zu. Schauen wir aber noch einmal zurück in das II. Kapitel, so wurde auch diese Annahme aus theologischer Sicht zumindest hinterfragt, wenn auch nicht zurückgewiesen. Das Problem war hier, ob geistige Dinge angemessen durch sinnlich-körperliches beschrieben werden können bzw. ob dies für unser Erkennen notwendig ist. Aristoteles wird zunächst als Autorität für die Notwendigkeit des Ausgangs von der sinnlichen Erkenntnis angeführt. Albert schränkt dies insofern ein,

²³ *De cael. hier.*, Cap. IV (Ed. Col. 36, 1), 60b.

²⁴ *De cael. hier.*, Cap. IV (Ed. Col. 36, 1), 67.

²⁵ *De cael. hier.*, Cap. IV (Ed. Col. 36, 1), 67b.

²⁶ *De cael. hier.*, Cap. IV (Ed. Col. 36, 1), 83b.

²⁷ *De cael. hier.*, Cap. VI (Ed. Col. 36, 1), 84a.

als er eine solche als die Erkenntnisweise „*secundum condicionem huius vitae*“ benennt. Engel und anderes Geistige werden daher auch nicht aufgrund des Phantasma erkannt, da sie ein solches nicht hervorrufen können, sondern aufgrund ihrer Wirkungen²⁸. So unterscheidet Albert anschließend auch zwischen den Angemessenheitsgründen des Erkannten und denen des Erkennenden. Der Würde ihrer Natur nach wäre die unmittelbare Erkenntnis der Geistwesen durchaus angemessen; sie entspricht aber nicht unserem Erkenntnisvermögen. Daher ist in diesem Fall die Erkenntnis vom Sinnhaften her vorzuziehen. Dabei kann Aristoteles hier als Autorität zitiert werden, „*quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, ... sicut oculus vespertilionis ad solem*“²⁹. Darüber hinaus bleibt zu berücksichtigen, daß die Erkenntnis der geistigen Inhalte, die in der Hl. Schrift tradiert sind, nicht auf rationale Prinzipien zurückgeführt werden kann³⁰.

Ähnliche Ergebnisse lassen sich gewinnen, wenn wir die Frage nach der Ewigkeit der Welt oder die Diskussion um die Unsterblichkeit der Seele anschauen: Die Theorien der „Philosophen“ sind zunächst nur Meinungen und müssen sich von den Offenbarungsprämissen her hinterfragen lassen.

Fragen wir nach dem systematischen Ertrag dieser Untersuchung, so mag er vergleichsweise gering ausfallen. Insbesondere in den einleitenden Quaestionen zum Sentenzenkommentar werden die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der Theologie ausführlicher diskutiert; und auch im Spätwerk, der *Summa de mirabili scientia Dei*, wird die Abgrenzung der Theologie von der Philosophie genauer vorgenommen³¹. Deutlich wird hier auf jeden Fall, daß Albert Philosophie und Theologie unterschieden wissen will: Die Theologie, wie sie in der Wissenschaft von den Hierarchien überliefert ist, hat ihre eigenen Themen, die sich nicht notwendig aus philosophischen Prinzipien ableiten lassen, sondern einer Vermittlung durch Offenbarung bedürfen. Die Philosophie wird folgerichtig in ihre Schranken gewiesen, ohne dabei ausdrücklich in die *ancilla*-Funktion zu geraten. – Gleichzeitig fragt Albert jedoch, ausgehend vom aristotelischen Wissenschaftsverständnis, nach Einheit, Subjekt und Methode der Theologie als Wissenschaft; er verwendet in den Quaestionen und Argumentationen das syllogistische Beweisverfahren; er greift auf philosophische Axiome zurück, sofern sie der theologischen Aussage nicht widersprechen. – Unverkennbar kommt es dabei zu einer gewissen Brüchigkeit: Aufgrund der Prämissen und Argumentationsformen aus Offenbarungs-Autorität läßt sich ein aus der Philosophie gewonnenes

²⁸ De cael. hier., Cap. II (Ed. Col. 36, 1), 16 sq.

²⁹ De cael. hier., Cap. II (Ed. Col. 36, 1), 18a.

³⁰ De cael. hier., Cap. II (Ed. Col. 36, 1), 22a.

³¹ Wenngleich selbst in diesen Werken die Systematik nicht streng durchgeführt ist; cf. R. McInerny, *Albert and Thomas on Theology*, in: A. Zimmermann (ed.), *Albert der Große und seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlin–New York 1981, 50–60 (Miscellanea Mediaevalia 14).

Wissenschaftsverständnis nicht vollständig durchführen, wenngleich Albert versucht, diese für ihn wichtigen Voraussetzungen auch für die Theologie zu nutzen. Letztlich aber sprengt die Theologie das Einteilungsschema von spekulativer und praktischer Philosophie und weist als affektive Wissenschaft auf das Letztziel des Menschen, das dieser nicht nur erkennend und handelnd, sondern mit seinem ganzen Strebevermögen erreicht.