

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	34 (1987)
Heft:	1-2
Rubrik:	Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Jean-Pierre Torrell, o.p., Denise Bouthillier: Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie. Son œuvre. L'homme et le démon. – Leuven 1986, XL-454. (*Spicilegium sacrum Lovaniense* 42).

Cet ouvrage mérite une présentation adéquate à son importance. Il résulte des longues recherches et réflexions d'un Professeur à l'Université de Fribourg et des nombreux voyages de recherche des manuscrits de sa collaboratrice. De la part de l'un et de l'autre, il a été préparé par plusieurs publications, et il n'est que la première partie, prometteuse, d'un ensemble qui permettra enfin une synthèse. Il marque une date capitale dans les études sur Pierre le Vénérable, son milieu et son temps, après l'édition et ses Lettres par Giles Constable (*The Letters of Peter the Venerable*, 2 vol., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967) et le Congrès qui s'est tenu à Cluny en 1972 (*Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques au milieu du XII^e siècle*, Editions du C.N.R.S., Paris 1975). Mais le personnage envisagé donne l'occasion de projeter bien des lumières sur beaucoup d'aspects de l'histoire du XII^e siècle, à propos de ce qui concerne la vie de Pierre le Vénérable, son caractère, ses écrits, sa doctrine, son influence.

Sa vie, d'abord, à commencer par son enfance et ce que l'on sait de sa famille, en particulier de sa mère, Raingarde. Ce qui est rapporté de la façon dont elle exhortait son mari « comme de la chaire de quelqu'un qui enseigne » – *docentis cathedra* –, comme d'une « chaire épiscopale » (9), s'ajoutera aux témoignages qui viennent d'être analysés sur la pastorale conjugale, exercée surtout par les épouses (Sharon Farmer, *Persuasive Voices: Clerical Images of Medieval Wives*, dans *Speculum* 61 (1986) 517–543). Femme de tête et de cœur (8–10), parmi tant d'autres: est-ce à elle que Pierre devra être « une personnalité nullement mysogine » (297–298)? L'école par où il passe est encore une de celles dont nous ne savons rien, sinon que ses maîtres préparaient des latinistes de sa qualité ou de celle d'un S. Bernard. Pierre est affronté à tous les problèmes et toutes les crises de son temps: hérésies populaires, présence des juifs, rencontre avec l'Islam, schisme d'Anaclet sous Innocent II, seconde croisade, rapports avec l'Eglise d'Orient. Il doit aller en Italie, en Angleterre, en Espagne. A propos de bien des détails de l'existence médiévale, une surprenante érudition est accumulée dans les notes en bas de pages.

Les problèmes intérieurs de l'Ordre clunisien sous l'abbé Pons, prédécesseur de Pierre, sont traités sans passion, sans préjugés – favorables ou non – à l'un ou l'autre des protagonistes, sans conjectures non fondées sur des documents: « Nous en sommes encore réduits aux hypothèses » (28). Le conflit avec Cîteaux

est ramené à de justes proportions, sans les erreurs de perspectives que l'on commet si l'on ne tient compte que de quelques écrits de polémique. Avec fermeté, les A. mettent fin – s'il en était encore besoin – à l'idée que Cîteaux serait une réforme de Cluny; c'est Cluny même qui se réforme, en même temps que l'Ordre cistercien se forme peu à peu (36–37). En particulier quant à l'allègement des additions faites à l'Office divin – qui, en plusieurs autres institutions, furent maintenues encore pendant plusieurs siècles –, une étude récente a montré comment Pierre, non seulement a pris des initiatives courageuses, mais a tenu à les justifier, à en expliquer les *causae* (Albert Schmidt O.S.B., *Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums* 36, Aschendorff, Münster 1986, 42–52). Entre les deux traditions, clunisienne et cistercienne, des points de contact, des cas d'influence réciproque, sont signalés, par exemple à propos du genre hagiographique utilisé dans le *De miraculis* de Pierre et qui sert de modèle à toute une production cistercienne plus tardive (199). C'est que Cîteaux, comme Cluny, est enraciné dans la tradition monastique ancienne, appelée plus tard «bénédictine», telle qu'elle était représentée au Mont-Cassin, à Fleury et ailleurs. Les A. se défendent de «juger avec certitude» quand on ne le peut pas encore (92). Sur les travaux antérieurs au leur, ils ont des appréciations qui sont toujours courtoises, mais qui peuvent être courageuses, soit à propos des variations non motivées de tel historien (47, n° 73), soit à l'égard des prises de position qui manifestent un parti-pris (72, n° 14).

Rien de ce qui est dit de la sympathie montrée par Pierre envers Héloïse et Abélard (90–91) ne doit être modifié si, comme H. Silvestre le maintient, et pour de solides raisons, l'*Historia calamitatum* et la correspondance Abélard – Héloïse sont des faux, rédigés longtemps après l'existence de ces personnages (*L'idylle d'Abélard et d'Héloïse : la part du roman*, dans *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5^e série, Tome LXXI, 1985, 157–200, en particulier 195). L'Epitaphe d'Abélard par Pierre le Vénérable est reconnue authentique par J. Barrow, C. Burnett, D. Duscombe, *A Check list of the Manuscripts containing the writings of Peter Abelard and Héloïse and other works closely associated with Abelard and his school*, dans *Revue d'histoire des textes*, t. XIV–XV (1984–1985; paru en 1986), 302; l'absolution d'Abélard par Pierre le Vénérable est encore «discutée», *ibid.*; sur la lettre d'Héloïse à Pierre le Vénérable, *ibid.*, 284. Quant à Alger de Liège, plusieurs fois nommé par Torrell-Bouthillier, ses rapports avec Pierre le Vénérable ont désormais fait l'objet d'une étude approfondie de la part de M.-L. Arduini, *Tra «christianitas» e «contemplatio» : Alegri di Liegi. Per una interpretazione storiografica*, dans *Chiesa, diritto e ordinamento della «societas christiana» nei secoli XI e XII*, Milano, Vita e pensiero, 1986, 340–401, en particulier 357–360; Pierre est cité une quinzaine de fois en ce volume). Il est également question de lui dans le très récent ouvrage de Hedwig Röcklein, *Otloh, Gottschalk, Trugdal: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters* (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe III, Serie III, vol. 319, Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York 1986), 246, à propos d'une vision «attribuée à Pierre le Vénérable», dont les A. ici (396) récusent énergiquement l'authenticité.

Le caractère de Pierre apparaît sous un jour nouveau : non comme celui d'un homme toujours doux, aimable, conciliant. C'est un « passionné », et qui peut être belliqueux. Sa spiritualité fait grande place à l'amitié, mais celle-ci revêt des nuances diverses à l'égard d'Abélard et de S. Bernard. Un jugement préférenciel est parfois porté sur Pierre plutôt que sur Bernard (89, 101). En l'un et l'autre, une égale « conscience d'apôtre... s'exprime différemment » (331). Les dernières pages du volume offrent de Pierre un portrait parfaitement nuancé, d'une très fine analyse psychologique. Pierre réussit à être totalement un homme de son temps, mais aussi un « homme de tous les temps » (436), simplement parce qu'il est profondément humain. Plus d'une fois il est insisté sur la « mesure » (371), sur la « sobriété » (360, etc.), et même sur « l'extrême sobriété » (372) qui caractérisent à la fois son action et sa doctrine.

Parmi ses œuvres, celle qui est davantage étudiée ici est son traité intitulé *De miraculis*. Les étapes de la rédaction en sont reconstituées avec soin, sur la base d'une tradition manuscrite que les recherches poursuivies ont permis de connaître en sa totalité. Il est rare que l'on puisse, pour ainsi dire, assister ainsi à la fabrication d'un ouvrage : elle dura plus de vingt ans. Celle des autres écrits de Pierre se trouve également éclairée. Visions, songes, apparitions emplissent ce livre dans lequel Pierre fait cependant preuve d'une « conscience critique peut-être unique à son époque dans les ouvrages de ce genre » (396). Traité de doctrine tour à tour dogmatique et morale (148). Importante y est la pensée des joies du ciel, conformément à l'une des constantes de la spiritualité clunisienne : c'est des « biens » dont jouissent les élus que S. Anselme avait parlé lors d'un passage à Cluny, en une causerie qui est devenue un traité et dont je crois avoir retrouvé la rédaction la plus proche du discours original (*Sur la transmission d'un opuscule anselmien*, à paraître dans *Cultura e società nell'Italia meridionale. Studi per Paolo Brezzi*, Rome, Istituto storico italiano per il medio evo, 1987). Pourtant, de toute la doctrine de Pierre, les A. ont surtout retenu ce qui concerne sa démonologie, au point que celle-ci semble occuper dans sa pensée une place prépondérante. A vrai dire, les textes analysés, au nombre de 17, occupent 25 colonnes sur plus de 1000 que compte l'ensemble des écrits. Pourquoi ce choix ? Parce qu'il y a là « l'aspect le plus voyant » et celui qui « risque d'être le plus mal compris » (231). Raisons valables. Un autre ouvrage de Pierre vient de faire l'objet d'une minutieuse analyse philologique, accompagnée d'une recherche des sources également approfondie. C'est un poème christologique (Udo Wuertzniak, *Philologische Untersuchungen zum « Rithmus in Laude Salvatoris » des Petrus Venerabilis*, Verlag Peter Lang, Frankfurt 1985). Là, le démon n'est mentionné que cinq fois, au commencement et vers la fin, et sous seulement trois noms (*Draco*, vers 7,27; *Cerberus*, 23, *Sathan*, 171, 206). Décidément, l'abbé de Cluny n'est pas un obsédé du diable « aux mille noms ».

Même dans le *De miraculis*, compte tenu de « l'élaboration littéraire » (276), du « caractère conventionnel » (279) des récits, Pierre n'est pas original ; il est même modéré en comparaison d'autres témoins de la démonologie du XII^e siècle, dont il est également parlé ici. Il fait même preuve de « pauvreté » (285), de discrétion (310) par rapport à eux, surtout aux auteurs cisterciens (299). Et il donne des descriptions extérieures plutôt qu'une démonologie. Encore – et ceci

est original – le diable n'apparaît-il pas sous forme féminine (296–297). Le but de Pierre en ce traité était de « rejoindre une couche de lecteurs que ses ouvrages savants ne pouvaient atteindre » (298). Au sujet de la nature des Anges, il se confirme que le Pseudo-Denys ne l'a pas influencé (412), non plus qu'il n'avait marqué S. Bernard, dont l'enseignement sur ce point a été bien étudié. Une comparaison entre lui et Pierre serait bienvenue. Tous deux dépendent de s. Grégoire-le-Grand. Les A. font justice à toute interprétation simpliste de la théorie des soit-disant « droits du démon » (367–372). Pierre a aussi reçu d'Origène (354). Ce qui est dit (192, n° 128) pour la défense de sa culture patristique est maintenant confirmé par l'étude dont a fait l'objet l'*In laude*. Un trait que l'on serait tenté de qualifier de moderne est le jugement positif porté sur la recherche de Dieu avant le christianisme et en dehors de lui, chez « les Grecs, les Latins, les Perses, les habitants de l'Inde » (193).

Il y a cohérence entre le *De miraculis* et les autres écrits de Pierre (162). Ce traité se présente comme une série d'images – oserait-on dire de « bandes dessinées » ? – illustrant la doctrine des autres ouvrages (172). Aussi mérite-t-il de prendre place dans la littérature des *exempla* (149). Mais, par delà l'immédiat, « il nous introduit souvent dans ce qu'il y a de plus fondamental dans l'homme ». L'au-delà est présent de façon insistante, mais « le présent et l'homme dans sa quotidienneté ne sont nullement oubliés dans cette œuvre » (159). On aimerait entrevoir quelle fut la « réception » d'un tel écrit de la part des innombrables clunisiens ordinaires et anonymes, sur lesquels s'est interrogé Joachim Wollasch (*Wer waren die Mönche von Cluny vom 10. bis zum 12. Jahrhundert ?*, dans *Mélanges Jacques Stiennon*, Liège 1982, 665–678). A quand une rencontre entre spécialistes en sociologie de l'histoire et en théologie ?

Un dernier point d'interrogation : dans le *De miraculis*, il est parfois question de l'aveu des fautes. A-t-on le droit de parler, à ce propos, de ce « sacrement de pénitence » (331) dont la théologie s'élaborait alors dans les écoles ? Pierre connaît « les deux principaux sacrements de l'Eglise que sont le baptême et le corps du Seigneur » (*De miraculis*, II, 32). Il n'applique pas le terme de sacrement à la confession. J'ai eu à rappeler que la traditionnelle « confession » monastique est abondamment attestée dans S. Bernard (*Un jalon dans l'histoire de la confession dans la vie religieuse*, dans *Vie consacrée*, 57 [1985] 242–248 ; *S. Bernard et la confession des péchés*, dans *Collectanea Cisterciensia* 46 [1984] 122–130). Dans les textes du *De miraculis* dont les références sont données, il est fait, en outre, mention de la présence d'un prêtre, « selon l'usage ecclésiastique », auprès d'un laïque mourant qui s'est confessé et a reçu le corps du Seigneur, sans absolution (I, 3), et, ailleurs, d'une absolution reçue par un moine de son prieur (I, 4) ou de son abbé (I, 5) ou de Pierre lui-même (I, 6). Dans un cas, celui-ci ajoute : *absolvi pro officio* (II, 32). Cette absolution relève-t-elle de son office, c'est-à-dire de sa fonction d'abbé ? Dans sa biographie (16–21), il a été parlé de sa profession, de la bénédiction qu'il reçut alors de son abbé, puis de son élection abbatiale, mais non de son ordination au sacerdoce. Allait-elle de soi ? Ou ne projetons-nous pas sur les hommes de cette génération des images et des modèles, comme celui de l'abbé-prêtre, qui se fixèrent plus tard ? (Remarquons en passant que ni au temps de Pierre ni longtemps après, n'avaient lieu « les chapitres généraux », comme

pourrait le laisser croire une formule de la p. 17). L'évolution de la pratique pénitentielle de l'Eglise était-elle plus avancée à Cluny qu'à Clairvaux? La suite de ces études sur Pierre le Vénérable éclairera sans doute ce point et d'autres. Déjà, il apparaît ici comme un authentique théologien (271), le témoin d'une «pensée théologique remarquablement équilibrée» (372). Enfin, il est soumis ici à un jugement objectif, motivé, que l'on peut considérer comme définitif. Et en même temps que les siennes, ce sont la vision du monde et «les structures mentales de ses contemporains» (302) dont nous découvrons quelque chose. A propos d'un homme et de son milieu – vaste, il est vrai –, toute une société, une époque sont, grâce à cet ouvrage, mieux connues.

J. LECLERCQ

Georges Bavaud : Le Réformateur Pierre Viret (1511–1571). Sa théologie. – Genève : Labor & Fides, 1986. In–8°. 361 p. (Histoire et Société 10).

« Si Viret n'a pas fait, à proprement parler, œuvre de théologien, il ne prétendait pas davantage à faire œuvre de littérateur et d'artiste » écrivait, en 1911, H. Vuilleumier¹. Cette affirmation est ébranlée depuis que G. Bavaud a publié le premier exposé systématique de la théologie du Réformateur. Voici un ouvrage qui, en effet, dégage Viret de l'ombre de Calvin, le fait apparaître comme un penseur autonome, avec des qualités d'écrivain dont les formules (quoiqu'on en ait dit !) égalent souvent en profondeur théologique, en vigueur et en clarté celles de Calvin, au point qu'on se demande si Viret n'a pas, lui aussi, inspiré et influencé celui dont il a préparé le terrain à Genève. Fort d'arguments où prévaut la solution du bon sens, il se révèle même, dans ces pages, comme un moyen terme entre Luther et Calvin.

Malgré l'investigation détaillée de ses œuvres et de leur contenu, par J. Barnaud et H. Vuilleumier², aucun exposé thématique et sa pensée n'avait encore été tenté. On pressentait qu'il y faudrait tout un volume³. Travaillant sur les éditions originales, G. Bavaud a rassemblé dans ce livre la substance des 49 ouvrages du Réformateur, et en a découvert un de plus, datant de 1542⁴. 29 chapitres s'ordonnent sur la structure traditionnelle en quatre parties, consacrées à la Révélation divine, au Mystère de Dieu et de l'Incarnation, à l'homme dans le monde et dans l'Alliance, à l'Eglise enfin. Grille rigide, certes, mais dont l'application était facilitée par l'absence apparente d'évolution et de rétractations dans la pensée théologique de Viret (8).

Dans ces pages, l'a. intervient avec une certaine discrétion, désireux avant tout de laisser parler Viret, par des citations dont il respecte la langue mais modernise l'orthographe. Cette démarche est appréciée d'autant plus que les œuvres du Réformateur ne sont pas accessibles au grand public.

La transparence de l'a. ne renonce pas, toutefois, à l'efficacité : sa préoccupation œcuménique est partout présente. Il tient à « situer les positions de Viret par rapport à celles du catholicisme en vue d'une compréhension plus précise des controverses » (12). Si Viret n'est pas mis en rapport ici avec d'autres penseurs de la Réforme, il est, en revanche, placé résolument sur la trame du catholicisme contemporain. Le faire paraître à la barre de Vatican II et noter en fin de chapitre les objections catholiques sans réponse de sa part, semble être un procédé plus pragmatique qu'historiographique. Il y aurait même, là-dessous, un refus de concéder que les théologiens catholiques d'autan aient pu interpréter ou formuler les vérités de foi autrement qu'aujourd'hui. Mais utiliser la Réforme dans un souci œcuménique est toujours hasardeux. On risque de tomber dans l'anachronisme, de chercher des solutions avec des « si » (348 p. ex.), de minimiser les divergences et la gravité de l'enjeu. Forte de son objectivité historique, la mise en évidence des artifices de la polémique, aux deux poids et deux mesures, était déjà de nature à étayer sérieusement le dialogue œcuménique, et se serait avérée suffisante.

Même si les limites de l'ouvrage ne permettaient pas de s'étendre aux autres réformateurs, il aurait été bon de noter la grande différence d'interprétation de Luther à Viret, au sujet de la formule: «Etre déclarés justes» (195); de faire ressortir à la fois le catholicisme de Viret et son originalité par rapport à Calvin sur le thème de la divinisation de l'homme (198); de souligner combien certains développements philosophiques et mystiques sont étrangers à Calvin (212–214). Les ressemblances entre les deux réformateurs sur des points essentiels comme l'histoire des origines de l'Eglise, pour ainsi dire copiée sur Calvin (224–225), l'élection des évêques anciens par le peuple (286), le caractère sacramental de l'imposition des mains (298), l'importance des ministères dans l'Eglise (299), tout cela ne pouvait être passé sous silence et aurait servi l'argumentation œcuménique de l'a.

Certaines investigations sont assez brèves (ch. 1, 2, 3 p. ex.), mais disent l'essentiel. Bien qu'ayant repris, pour la compléter, la liste des thèmes traités dans ses articles, G. Bavaud en fait ici un exposé plus succinct. Son livre ne fait donc pas double emploi avec ses études séparées, et le lecteur ne'st pas dispensé de recourir à ces dernières, sur les thèmes de l'Eglise, des sacrements, des images et des conciles.

Cet ouvrage, paru 450 ans après la Dispute de Lausanne a, par sa clarté, l'avantage de mettre Pierre Viret à la portée de tout lecteur et répond ainsi avec fidélité au désir de vulgarisation du Réformateur.

DANIELLE FISCHER

¹ *Notre Pierre Viret*. Lausanne, 1911, p. 191.

² J. BARNAUD: *Pierre Viret, sa vie, son œuvre*. Saint-Amans, 1911. – H. VUILLEUMIER: *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*. Lausanne, 1927, p. 501–549.

³ H. VUILLEUMIER: *Notre Pierre Viret*, p. 189.

⁴ «*De la différence* qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilz et payens et les erreurs et abuz qui sont entre ceux qui s'appellent Chrestiens...»

Thomas von Aquin: Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I). Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Albert Zimmermann, lat.-dt. – Hamburg: F. Meiner Verlag, 1986. (Philosophische Bibliothek 384).

1. Es ist ein großes Verdienst des Meiner Verlages, daß er in den letzten Jahren in vermehrtem Maße Werke aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie in die *Philosophische Bibliothek* aufgenommen hat. Neben den zweisprachigen Cusanus-Bänden ist zum einen die reichlich kommentierte, vorzügliche Ausgabe wichtiger Kapitel aus der *Summa Logicae* Ockhams (PhB 363) und zum anderen die Ausgabe von Lulls *Logica nova* (PhB 379) zu erwähnen. In beiden Fällen handelt es sich zweifelsohne um Schriften, die es verdienen, einem breiteren, philosophisch interessierten Publikum vorgestellt zu werden. Dies gilt allerdings in ganz besonderer Weise von der ersten *quaestio* aus *De veritate*. Es braucht kaum besonders betont zu werden, daß dieses frühe Werk des Thomas vorzüglich geeignet sein dürfte, die philosophische Diskussion um Thomas anzuregen. Da bis jetzt keine *zuverlässige* deutsche Übersetzung existierte, darf die Veröffentlichung dieses Bandes als ein wichtiger Beitrag zum philosophischen Gespräch über Thomas von Aquin bewertet werden.

2. Der vorliegende Band, den *Albert Zimmermann* besorgt hat, enthält eine Einleitung (IX–XLII), den lateinischen Text der Leonina und die Übersetzung der ersten Frage, einige Anmerkungen sowie drei Indices (von Thomas benutzte Quellen, Namenverzeichnis, Verzeichnis lateinischer Termini). Der Vf. hat darauf verzichtet, den kritischen Apparat abzudrucken. Ebenso wurden von den Argumenten und deren Antworten etliche ausgelassen. «Die Diskussion ist... zwar verkürzt wiedergegeben, aber ihre gedankliche Struktur bleibt erhalten.» (XXXIX) Zweifelsohne ist diese Entscheidung gerechtfertigt. Im Quellenapparat werden nur die ausdrücklichen Zitate in abgekürzter Form ausgewiesen, da ein besonderes Verzeichnis die Editionen der von Thomas benutzten Quellen nachweist (cf. 89–91; S. 46, Anm. 42 und S. 64, Anm. 54 werden allerdings irrtümlicherweise zwei im genannten Verzeichnis nicht aufgeführte Werke zitiert!). Die Übersetzung liest sich gut und ist sehr präzis. Nur in seltenen Fällen hätte ich eine andere Übersetzung vorgezogen (z.B. S. 17 u.ö. *natürliche Dinge* statt «*Dinge der Natur*» für *res naturales*; oder SS. 12, 38 u.ö. *Beraubung* statt «*Seinsmangel*» für *privatio*). Nach meiner Auffassung wäre der Übersetzung von *intellectus* durch Verstand jene durch *Intelletkt* vorzuziehen gewesen. Auf diese Weise würden Mißverständnisse, die durch den nachkantianischen Gebrauch von Vernunft und Verstand entstehen können, vermieden. Zwar ist der vom Vf. S. XL geäußerten Ansicht, daß es unangebracht sei, gewisse Termini der Fachsprache nicht zu übersetzen, im allgemeinen zuzustimmen, aber in gewissen Fällen kann es gerade wichtig sein, den Leser darauf hinzuweisen, daß *kein* moderner Ausdruck dem lateinischen ganz entspricht. Das Wort *intellectus* gehört aber zu diesen Begriffen.

3. In der *Einleitung* gibt der Vf. nach einigen Literaturhinweisen zu Leben und Werk des Thomas (X–XI) und einer knappen Erörterung der Literatur-

gattung der *quaestio disputata*, einen Überblick zu den zwölf Artikeln, die «der Einführung in die wichtigsten Lehrstücke» (XIV) der Frage dienen soll. Es handelt sich dabei um eine sehr sachliche Paraphrase der einzelnen Artikel, in der in überaus verständlicher Sprache und sehr konzis die Hauptaspekte vorgestellt werden. Die Einleitung wird durch Hinweise zur Datierung, zur Übersetzung und eine Bibliographie (XL–XLI) abgerundet. Die Anmerkungen des Herausgebers (85–87) zum deutschen Text sind nicht sehr zahlreich und beschränken sich vorwiegend auf Hinweise zu Autoren, die dem modernen Leser nicht vertraut sind.

4. Obschon der Vf. diesen Aspekt nicht *explizit* zur Sprache bringt, besteht die philosophiehistorische Bedeutung der in diesem Band einem breiteren Publikum eröffneten Texte nach meiner Auffassung vor allem darin, daß sie die Einseitigkeit einer primär *ontologischen* Deutung des thomistischen Denkens verdeutlichen. E. Gilson hat die Quintessenz einer solchen – leider allzu geläufigen Interpretation – zusammengefaßt, wenn er sagt: *mais de tout ce que font les êtres, le plus merveilleux est qu'ils sont*. Thomas' umfassende Deutung des Seienden als Wahres («jedes Seiende ist als solches etwas dem maßgebenden göttlichen Verstand Entsprechendes», XIX) impliziert die wesenhafte Hinordnung der Realität insgesamt auf die Vernunft: *nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia* (Art. 2, ad 4 nicht abgedruckt). Daraus folgt die überaus bedeutsame These, die Wirklichkeit stehe zwischen zwei Intellekten (*res ...naturalis inter duos intellectus constituta*, Art. 2, S. 16), eine These, welche allein die den erkenntnistheoretischen Realismus begründende natürliche Zuordnung von menschlichem Erkenntnissubjekt und Objekt erklärt. Im Lichte dieser Metaphysik der Wahrheit ist das größte aller Wunder keineswegs, daß Seiendes ist, sondern daß es *erkennbar*, d.h. wahr, ist. Diese «Wahrheit» impliziert allerdings einen wesenhaften Bezug des Seienden als solchen auf eine Vernunft. Es ist zu hoffen, daß dieser Band dazu beitragen wird, das weit verbreitete Vorurteil, das Denken des Thomas sei in erster Linie *Seinsphilosophie*, zu revidieren.

5. Der Vf. hat es offensichtlich vorgezogen, statt einer ermüdenden Diskussion der Sekundärliteratur seine Einleitung ganz in den *Dienst des Textes* zu stellen. Ohne Zweifel ist diese Sachlichkeit zu begrüßen. Sie erleichtert einen unvoreingenommenen Zugang zu den Texten. Trotzdem kann man sich fragen, ob man dem Leser den Einstieg in diese z.T. sehr schwierigen Texte nicht durch den Hinweis auf *wichtige Parallelstellen* erleichtert hätte und ob nicht die Erörterung zentraler *Grundbegriffe* in den Anmerkungen viele Verständnisschwierigkeiten behoben hätte. Für den *ersten Artikel* z.B. hätte man auf die wichtige und aufschlußreiche Parallelstelle *Ver. 21, 1* aufmerksam machen können. Um beim ersten Artikel zu verweilen: Welcher heutige Leser weiß, was «durch sich dem Verstand bekannte Prinzipien» (S. 5) sind? Versteht er ohne weiteres den fundamentalen Vergleich zwischen der Zurückführung der Beweise auf Prinzipien und der Begriffe auf Grundbegriffe (*ibid.*)? Hätte man ihm nicht sehr geholfen, wenn man ihn an die Lehre der verschiedenen Akte des Verstandes erinnert hätte (z.B. *In Anal. post.*, prooemium, n. 4) und ihm erklärt hätte, daß *propositiones per se notae sunt quae statim notis terminis cognoscuntur* (*In Metaph.*

n. 595)? Dies sind nur zwei Beispiele für meine Befürchtung, der kommentierende Teil des Bandes sei zu nüchtern ausgefallen und der Vf. sei mit seinem Wissen allzu sparsam umgegangen.

6. Ich bedauere ebenfalls, daß der Vf. darauf verzichtet hat, die sehr zahlreichen *Probleme*, die dieser bedeutsame Text aufwirft, zu *diskutieren*. Auch hier kann ich nur *ein* Beispiel nennen. Es ist durchaus legitim, daß auf den Gebrauch des Terminus «Transzentalien» verzichtet wurde, aber dennoch bleibt die Frage nach dem präzisen Status eines *modus generalis consequens omne ens* (S. 6), von dem im ersten Artikel die Rede ist. Welches ist das Verhältnis von «grundlegenden Inhalte(n) des menschlichen Verstandes» (XV) zu «Seinsweisen, die jedwedem Seienden eignen» (XV)? Wie ist die in diesem Artikel vorgelegte Entfaltung der «Grund-Begriffe» *ens, res aliquid, unum, bonum, verum* zu deuten? Was bedeutet die anderswo von Thomas behauptete reale Identität und begriffliche Verschiedenheit dieser *modi*? Die sog. Transzentalien werfen das Problem der Beziehung von Geist und Wirklichkeit auf. Insbesondere ist zu fragen, wie es zu verstehen ist, daß Thomas in der berühmten Ableitung der *modi* die verschiedenen Bestimmtheiten des Seienden mit explizitem Bezug auf die bejahende und verneinende Tätigkeit des Intellekts vorstellt. Handelt es sich bei den Transzentalien um «Vernunftbestimmungen jeglichen Gegenstandes», wie W. Kühn neuerdings formuliert hat (Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin, Amsterdam 1982), die also in «vernunfttheoretischer Perspektive» zu erörtern wären, oder eher um ontologisch zu deutende Eigenschaften der Realität, wie es die traditionelle Deutung vorschlägt? Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang das Eine als *negatio consequens omne ens*, wenn man sich an gewisse Texte erinnert, in denen die Genese dieses Begriffs entfaltet wird: *Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque isporum esse in se unum; Pot. 9,7 ad 15; cf. auch In Metaph. n. 566, 1998*). Wie sind solche Texte im Hinblick auf *Ver. 1,1* einzuordnen und welches ist ihr Verhältnis zu anderen Darstellungen der Ordnung der sog. Transzentalien (z.B. ST I,16, ad 2: *Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens*)? Wie ist die Grundthese des Realismus («jedem Erkennen liegt eine Anpassung des Erkennenden an das Erkannte zugrunde», S. XVI) mit dem Gedanken vereinbar, es existierten «grundlegende Inhalte des menschlichen Verstandes» (XV)? Was meint die Aussage, das Seiende sei das Ersterkannte, vor allem wenn man sich auf Texte wie den folgenden bezieht: (Thomas spricht von den zwei grundlegenden Tätigkeiten des Intellekts und sagt:) *In utroque est aliquid primum: in prima quidem operatione est aliquid primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius parte ex intellectu totius et partis; ideo*

boc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis (*In Metaph.* n. 605). Diese und viele andere Probleme, die in diesen Texten aufscheinen, erfordern gewiß eine umsichtige und vorsichtige Interpretation, welche von einer Einleitung wie dieser nicht erwartet werden kann, aber wäre es nicht sinnvoll gewesen, darauf hinzuweisen?

7. Die vorangehenden Anfragen schmälern das Verdienst der zu besprechenden Ausgabe nur in geringem Maße. Sie bezeugen vielmehr, daß der Band ein philosophisches Gespräch in Gang bringen kann und daß er ein langjähriges Desiderat erfüllt. Ja vielleicht sprechen sie gerade für die vom Vf. gewählte Sachlichkeit und Neutralität, sofern diese den Weg für verschiedene Deutungsmöglichkeiten offenlegen. Jedenfalls freue ich mich darüber, daß dieser Text jetzt in einer vorzüglichen und handlichen Ausgabe vorliegt und ohne Zögern zur Einführung in das Denken des Aquinaten empfohlen werden kann.

RUEDI IMBACH

Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea. Cura et studio Jean Ribaillier. Liber quartus. – Paris: Editions du C.N.R.S. – Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1985. 576 p. (Spicilegium Bonaventurianum XIX).

Le quatrième livre de la *Summa aurea* de Guillaume d’Auxerre (maître séculier à l’Université de Paris au début du XIII^e siècle) existe depuis une année en édition critique. Ce livre est consacré à la théologie des sacrements et à la doctrine de la résurrection.

Une première transcription de la *Summa aurea* a été réalisée il y a une cinquantaine d’années par le P. Martineau, avec le ms. Paris B.N. lat. 15746 (sigle A dans l’édition critique) comme manuscrit de base. Jean Ribaillier, continuant l’œuvre du P. Martineau, a identifié *deux* recensions de la *Summa*, mais a gardé le même manuscrit de base (cf. notre recension dans la FZPhTh 30 (1983) 206–208).

Pour une explication de l’histoire du texte, il faudra attendre le volume des prolégomènes. Le volume actuel ne contient pas d’appendices donnant le texte de la recension brève, soit qu’elle diffère peu de la recension longue, soit pour une autre raison. A juger par les coups de sonde que nous avons faits, les différences par rapport à la plus facilement trouvable des éditions anciennes, celle de Pigouchet (Paris 1500), ne semblent pas très grandes. La division, évidemment, est assez différente, mais celle-ci est due aux éditeurs. Même, la plupart des variantes que nous avons trouvées chez Pigouchet se trouvent dans l’apparat critique de l’édition Ribaillier.

Nous donnons une liste des différences que nous avons trouvées dans le début du traité *De baptismo* (les deux premières questions chez Ribaillier).

R (= Ribaillier) IV, 5 q. 1 64, 3 quolibet: unoquoque P (= Pigouchet)

248vb

64, 5 baptismus duplex: duplex baptismus

P 248vb

64, 7 secundo ... Christi *om.* P 248vb

64, 8 baptismum Iohannis: quem P 248vb

65, 3 cum: in P 248vb

65, 10 impositione manuum *add.* fiebat

P 248vb

65, 11 Christi *add.* et P 248vb

R IV, 5 q. 2 65, 2 queritur *om.* P. 249ra

65, 5 ergo ... peccatorum *om.* P 249ra

66, 23 baptismum suum tantum: tantum suum baptismum P 249ra

66, 24 tantum *om.* P. 249ra

67, 45 in Actibus VIII: in octavo autem Actuum P 249ra/ apostoli *add.* qui erant Hierosolymis P 249ra

67, 46 etc. *om. sed add.* qui cum venissent oraverunt pro ipsis ut acciperent Spiritum Sanctum. Nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptisati tantum erant in nomine Domini Iesu.

(Ce dernier long passage se trouve presque tel quel dans les mss. B et C également utilisés par Ribailier)

Pour l'historien de la théologie des sacrements, cette édition lisible et maniable du quatrième livre de la *Summa* est, évidemment, d'une grande utilité. La définition du sacrement : «Sacramentum est invisibilis gratie visibilis forma, ita ut eius similitudinem gerat et causa existat» (R 12), analysée sur environ une page, semble assez brève par rapport à, par exemple, la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, où une question de huit articles (IIIa Pars q. 60) est intitulée «Quid sit sacramentum». Par contre, tous les sacrements sont étudiés longuement et en détail chez Guillaume. Nous retrouvons, dans la *Summa aurea*, les exemples et les cas difficiles typiques de l'époque. Certains de ces exemples font penser que, quoi que l'on en dise, les mœurs se sont améliorées...

A la fin du livre, Guillaume traite de la résurrection comme un «effet» des sacrements: «Dicto de sacramentis, consequenter dicendum est de effectu sacramentorum, sicut de resurrectione» (R 458). Ici aussi, une comparaison avec les «grands scolastiques» serait sans doute intéressant.

Cette édition critique du quatrième livre de la *Summa aurea* rend service aussi bien au théologien qu'à l'historien du moyen âge. Par contre, nous ne croyons pas – mais ce peut être une erreur – qu'elle contienne de nouvelles découvertes par rapport aux éditions déjà existantes.

ULRIKA LINDBLAD

Anonymi Magistri Artium (c. 1245–1250): Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata, edidit Renatus A. Gauthier O.P. – Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Romae), 1985, 22*–518 S.

Im zu besprechenden Band wird die einzige erhaltene Kopie aus dem XIV. Jahrhundert (Rom, Biblioteca nazionale centrale, Vittorio Emanuele 828, fol. 20ra–48vb) einer Vorlesungsnachschrift über *De anima* erstmals ediert. Nach einer knappen, aber sehr gehaltvollen und aufschlußreichen Einleitung (7*–22*) folgt der Text der Vorlesung (1–496), welchem ebenfalls eine auf der Grundlage von sieben Hss. erstellte Edition des Aristotelischen Buches beigegeben ist. Der Autor der *Lectura* bezieht sich auf die *vetus translatio* des Jakob von Venedig, die R.-A. Gauthier neu herausgibt, wiewohl bereits Cl. Stroick und M. Alonso Alonso eine vorläufige Edition etabliert hatten (vgl. 11*). Damit soll nicht der noch ausstehenden kritischen Edition des *Aristoteles Latinus* vorgegriffen werden, vielmehr war es sinnvoll, dem Leser einen Text anzubieten, den der unbekannte Autor der Vorlesung hätte benützen können. Was diesen Verfasser des erstmals veröffentlichten Textes betrifft, muß es sich um einen Magister der Artistenfakultät handeln, der das Aristotelische Buch für Anfänger kommentiert hat. Dank mehrerer unbestreitbarer Gegebenheiten kann die Vorlesung auf die Jahre 1246–47 datiert werden (als spätestes Datum). Der Entstehungsort lässt sich nicht mit absoluter Bestimmtheit festlegen, der Herausgeber denkt an Paris (18*), aber es gibt dafür keine eindeutigen Beweise. Das einzige erhaltene vollständige Ms. der wohl von einem Studenten angefertigten Vorlesungsnachschrift dürfte nach den Angaben des Herausgebers auf eine Kopie zurückgehen, die dem Original ziemlich nahe stand.

Diese vorzügliche Edition, welche durch sehr bedeutsame Anmerkungen bereichert wird und durch drei Indices (497–529) ergänzt wird, ist von erstrangigem philosophiehistorischem Interesse und zwar vor allem aus *drei* Gründen:

1. In seinen Arbeiten zu Nikolaus von Paris und anderen Pariser Magistern hat M. Grabmann mehrmals darüber geklagt, daß wir recht wenig wissen über die Lehrtätigkeit an der Pariser Artistenfakultät. Der in diesem Band edierte Text befördert unsere Kenntnis dieses Milieus in nicht geringem Maße, denn selbst wenn er nicht in Paris entstanden sein sollte, vermittelt er dennoch Einblick in die Art und Weise, wie man Aristotelische Texte in den Kreisen der *artistae* verstanden und kommentiert hat. Die *Lectura* verfügt über eine bereits sehr entwickelte Kommentierungstechnik. Der Autor erklärt zum einen den Text (*sentencia, expositio litterae*); zum andern wirft er im Anschluß an diese Texterklärung z.T. sehr zahlreiche *questiones* auf, die des öfteren recht ausführlich diskutiert werden. Der Kommentar bietet ein sehr lebendiges Bild vom Vorlesungsbetrieb (vgl. 14*). Es fehlen auch nicht Beispiele aus dem Alltagsleben, etwa wenn der Magister bei der Erörterung von 422a20 im Zusammenhang mit dem Gehörsinn sagt: «illi qui sunt in molendinis vel iuxta fabros quodam modo non audiunt sonum» (378). Keineswegs uninteressant ist u.a. die

im Anschluß an die Einleitungsworte entwickelte Wissenschaftseinteilung (1–4), die einen Vergleich mit ähnlichen Versuchen verdiente. Ich denke z.B. an Nikolaus von Paris oder Arnulfus Provincialis.

2. Es liegt auf der Hand, daß dieser Text für ein historisch differenzierteres Bild des *Aristotelismus* vor Thomas und Siger ein wichtiges Dokument darstellt. In mehreren früheren Arbeiten hat R.-A. Gauthier bereits den überzeugenden Nachweis erbracht, wie bedeutsam für eine adäquate Interpretation des sog. Averroïsmus z.B. Sigers die Kenntnis der Schriften aus der vorangehenden Generation sein kann. Der veröffentlichte Text belegt z.B., daß von der späteren These eines einzigen Intellekts am Ende des vierten Jahrzehnts noch gar keine Spur zu entdecken ist. Der anonyme Meister betrachtet sowohl den möglichen wie den tätigen Intellekt als Teile der menschlichen Seele.

3. Aber nicht allein für die Deutung des nachmaligen Averroïsmus, zu deren Klärung vor allem Gauthiers geradezu exemplarische *Notes sur Siger de Brabant* (RSPT 1983/84) unschätzbare Dienste leisten, sondern auch für eine sachgemäßere Einschätzung der Leistung des *Aquinaten* eröffnet der edierte Kommentar neue Perspektiven. Wie andere Texte aus demselben Milieu der Artistenfakultät bestätigt die *Lectura*, daß diese Magistri durchaus einen «christlichen Aristotelismus» lehrten. Was Gauthier 1963 von Arnoul de Provence sagte (Revue du Moyen Age latin, 1963, 162), gilt ohne Einschränkung von der *Lectura*: Sie ist «un nouvel exemple de la bonne harmonie qui régnait au milieu du XIII^e siècle entre théologie et philosophie». Erst vor diesem Hintergrund kann die Leistung des Thomas adäquat gewürdigt werden. Er hat zum einen Aristoteles von einer naiven theologischen Überfremdung befreit und zum andern das Denken des Aristoteles für die theologische Spekulation brauchbar gemacht (vgl. 22*). Man muß P. Gauthier, der fast gleichzeitig die *Sentencia libri de anima* des Thomas abgeschlossen hat, für die Ausgabe dieses Textes dankbar sein. Die Erschließung solcher Quellen, deren Studium fortan zur Vorübung jeglicher Thomas- und Sigerinterpretation gehören sollte, bereichert nicht nur unser Wissen über die Geschichte des Aristotelismus im XIII. Jahrhundert, sondern trägt zur Überwindung zahlreicher, immer noch kolportierter Vorurteile bei.

RUEDI IMBACH

Andreae de sancto Victore opera. Tomus I: Expositionem super Heptateuchum ediderunt Charles Lohr et Rainer Berndt. – Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii 1986. XXII – 254 pp. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LIII).

Die Geschichte des Bibelstudiums ist, wie es die 1984 verstorbene Beryl Smalley ausdrückt, weit mehr eine Geschichte der einzelnen Bibelexegeten als die ganzer Schulen (*The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd 1983, p. XXXIII).

Eine solche von ihr ins Licht gehobene wegweisende Gestalt ist der Engländer Andreas, der im Pariser Kloster St. Victor seine Ausbildung als Schüler des weit bekannteren Hugo von St. Victor erhielt und später Prior dieses Klosters, dann aber Vorsteher des vom Pariser Mutterkloster abhängigen Priorates Wigmore in Herefordshire wurde.

Andreas von St. Victor hat die meisten biblischen Bücher kommentiert, den Heptateuch während seiner ersten Lehrtätigkeit in Paris, vor 1147. Die Bedeutung seiner Kommentare liegt nach Smalley darin, daß sie sich von einer allzu allegorischen Auslegung abwenden und sich in der Exegese ganz auf den Literal Sinn der Heiligen Schrift konzentrieren. Vorbild einer solchen Auslegungsweise sind nicht nur frühe Kirchenväter wie Hieronymus, sondern vor allem auch die im Gefolge Rashi's (1040–1105) in Nordfrankreich tätige rabbinische Exegetenschule. Berühmt ist die Auseinandersetzung des Andreas mit Richard von St. Victor († 1173), der ihm in seiner allegorisch-spirituellen Exegese zu Isaias 7, 14 in *«De Emanuele»* jüdische, gegen den rechten Glauben gerichtete Auslegungen vorwirft.

Die Auseinandersetzung mit Andreas' Schriften, die ja schon zu seinen Lebzeiten begann, ist in einigen Bibelkommentaren der Pariser Exegetenschule des 13. Jahrhunderts noch zu verfolgen, endet dann aber recht plötzlich. (Zur Nachwirkung der Schriften des Andreas vgl. Gilbert Dahan, *Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre*. In: *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford 1985, 131–155. [Studies in Church History, Subsidia 4]. – Im selben Band von R.W. Southern ein Beitrag zur Beschäftigung Miss Smalleys mit Andreas von St. Victor: *Beryl Smalley and the Place of the Bible in Medieval Studies*, 1927–84, 1–16.)

Schon Beryl Smalley erhoffte eine Edition der großen Kommentare von Andreas; bis zu ihrem Tod waren lediglich zwei kleinere Kommentare zu Ecclesiastes und zu Jona ediert worden.

Mit der Herausgabe des wichtigen Kommentars zum Heptateuch durch Charles Lohr und Rainer Berndt innerhalb der Continuatio Mediaevalis des Corpus Christianorum ist man Miss Smalleys Wunsch näher gekommen.

Die Edition folgt den Grundsätzen der CCCM. Im ersten Kapitel werden die zugrundegelegten Handschriften vorgestellt. Nach der kodikologischen Beschreibung erfolgt eine Inhaltsangabe des gesamten Codex – auch wenn, wie meistens, die Schriften auch anonyme anderer Autoren mit enthalten sind –,

eine Bewertung der Manuskripte hinsichtlich der Textqualität sowie kurze bibliographische Angaben zu den Codices. Ein Stemma der Handschriften und ihre Aufteilung in zwei Gruppen faßt die Textkritik zusammen.

In der Bibliographie vermißt man die Edition von A. Penna zu Jona, *Andrea di San Vittore. Il suo commento a Giona*, Biblica 36, 1955, 305–331, der lediglich unter Handschrift V aufgeführt ist. Ihrer Unzugänglichkeit wegen haben die Autoren anscheinend die These von Ch. Trochon, *André de Saint-Victor*, Paris 1876 und die Arbeit desselben Autors von 1878, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au Moyen Age*, die ebenfalls über Andreas von St. Victor handelt, nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen.

Die Edition der Heptateuchtexte ist ebenso gründlich wie im kritischen Apparat übersichtlich. Dieser ist in zwei Abteilungen aufgeteilt. Der erste gibt die Zitate des Andreas aus der Schrift und den Kirchenvätern an, die zweite die von ihm nicht genannten Quellen und Parallelen. Ein alphabetisches Register der Zitationen zeigt deutlich die von Andreas benutzten spätantiken Werke – klassische wie solche der Kirchenväter – auf, wie auch die des Mittelalters und seiner Zeitgenossen.

Von den Kirchenvätern werden Augustinus, Hieronymus, Isidor und Weniges des Origenes zitiert; unter den klassischen Autoren erscheinen Flavius Josephus, auch Cicero, Plinius, Ovid u.a.

Von den Theologen des Mittelalters werden Beda Venerabilis, Alcuin, Rabanus Maurus, Remigius von Auxerre u.a. herangezogen.

Die Verwendung und Auseinandersetzung des Andreas mit Werken seiner Lehrer und Zeitgenossen lässt der Index deutlich sichtbar werden. Gerade Hugo von St. Victor wird ausführlich zitiert.

Weitaus die meisten Zitate stammen allerdings aus dem «Standardkommentar des Mittelalters», der *Glossa ordinaria* aus der exegetischen Schule des Anselm von Laon. Schon in den Handschriften kann man von der Anlage der Schriftseiten her eine Aufteilung in *Glossa ordinaria* und *Glossa interlinearis* feststellen; beide gehören zusammen, eine zeitliche Unterscheidung ist dadurch ebensowenig gegeben wie eine der Autoren (-kollektive).

Lohr und Berndt führen für die Bücher Genesis und Exodus Belege aus der *Glossa interlinearis* und der *Glossa ordinaria* auf; dabei zitieren sie aus dem Antwerpener Druck des Jahres 1634, der zudem noch durch die Postilla des Nikolaus von Lyra erweitert ist. Der Fundort der Zitate aus der *Glossa interlinearis* ist nicht angegeben.

Die Drucke der *Glossa ordinaria* gehen auf die ausführlichsten Redaktionen des Textes Anfang des 13. Jahrhunderts zurück; die Abhängigkeit der zahlreichen Handschriften des 12. Jahrhunderts untereinander ist in ihrer Kompliziertheit noch nicht geklärt. (Vgl. E.A. Gosselin, *A listing of the printed editions of Nicolaus de Lyra*. In: *Traditio* 26, 1970, 399–426. – G. Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens au XII^e siècle*, Université de Paris X, 1979; Entwicklung der *Glossa ordinaria* zur Apokalypse).

Die Editoren versuchen deswegen erst gar nicht, die Frage der gegenseitigen Abhängigkeit zu entscheiden.

Die Übernahmen aus hebräischen Werken, auf die Andreas mit Wendungen wie ‹hebreus me dicit, hebrei dicunt› verweist, sind gar nicht verifizierbar. Es sind dies keine Zitate aus den Rabbinen, sondern mündlich, im Gespräch mit jüdischen Gelehrten erhaltene Ausdeutungen zu Bibeltexten. Auf Wissensgut, das in der Volkssprache weitergegeben wurde, weisen nicht zuletzt auch die altfranzösischen Termini hin, die wie die griechischen und hebräischen, durch Indices erschlossen sind.

Andreas von St. Victor hat mit als erster im beginnenden 12. Jahrhundert versucht, den in den heiligen Schriften liegenden *sensus litteralis* auch und gerade im Zurückgehen auf die hebräische Sprache zu ergründen; ihm scheint der *sensus litteralis* ergiebiger als der bislang fast ausschließlich beachtete *sensus spiritualis*.

Auf dem Weg zur Erforschung der Schriftauslegung des Andreas von St. Victor wird diese mustergültige Edition von Ch. Lohr und R. Berndt gute Dienste leisten; dem Wunsch Beryl Smalleys ist für einen Teil des Kommentarwerkes entsprochen worden. – Der Verlag hat das Erscheinen der Kommentare zu Ezechiel und Daniel angekündigt, weitere sind in Vorbereitung.

HANS-WALTER STORK

Olaf Pluta: Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance. – Amsterdam: B.R. Grüner 1986, 137 S. (Bochumer Studien zur Philosophie 7).

Nach den gängigen philosophiegeschichtlichen Urteilen kommt David Hume, dem Meister der skeptischen Methode, und Immanuel Kant, dem Meister der kritischen Methode, das Verdienst zu, die rationale Psychologie als Doktrin entlarvt und zerstört zu haben. O. Pluta zeigt in seiner kurzen, aber konzisen und gut dokumentierten Arbeit, daß Hume und Kant in dieser Hinsicht nur Höhepunkte einer Bewegung darstellen, deren Beginn bereits im Mittelalter anzusetzen ist. Zahlreiche scholastische Denker, die von der vornehmlich an Metaphysik und Ontologie interessierten Mittelalterforschung lange Zeit kaum beachtet wurden, verdeutlichen durch eine unerbittliche Kritik an den christlichen Lehrsätzen, daß es keinen rationalen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gibt. Diese Ablehnung der Immortalitätsdoktrin, die bei Alexander von Aphrodisias ihren Ausgang nahm und sich durch die Aristotelesrezeption im 13. Jh. sowie durch den Einfluß der arabischen Intellekttheorien verbreitete, verschärfte sich im 14. Jh. unter dem Einfluß Ockhams und Buridans, setzte sich bei Pomponazzi in der italienischen Renaissance fort und wurde schließlich von der deutschen Aufklärung übernommen und weiterentwickelt. Wie K. Flasch in seinen Einführungsworten betont, durchbricht Plutas Studie die engen Grenzen der Mediävistik, indem sie anhand von Textanalysen einerseits die historische Entwicklung der mittelalterlichen Diskussionen über die Seele bis in die Neuzeit verfolgt und andererseits problemgeschichtliche Voraussetzungen der Aufklärung aufdeckt.

Die These von der Auferstehung und die damit verbundene Unsterblichkeitsdoktrin bilden nach Pluta die Basis des christlichen Glaubens (4). Ein Angriff auf diese Lehrsätze trifft somit Theologie und Kirche in ihrem Kern. Jede philosophische Bewegung, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnete, wurde deshalb vom Klerus als Bedrohung gewertet und verurteilt. Die 1513 von Papst Leo X. erlassene Bulle «*Apostolici regiminis*», die allen Kritikern der Unsterblichkeitsdoktrin Einhalt gebieten sollte, stellt einen Markstein in der Auseinandersetzung zwischen der «*fides catholica*» und der «*ratio naturalis*» dar.

Bereits im 12. Jh. bekämpften *Dominicus Gundissalinus* und *Alain von Lille* die These der Katharer, die menschliche Seele gehe wie die tierische mit dem Körper zugrunde (8–10). Während die Katharer durch einen äußerst brutalen Kriegszug ausgerottet wurden, entstand im 13. Jh. eine neue Bewegung, die an den Grundpfeilern der christlichen Unsterblichkeitslehre rüttelte: der Alexanderinismus. Diese von *Alexander von Aphrodisias* ausgehende philosophische Strömung vertrat eine materialistische Aristotelesinterpretation, denn sie bestritt nicht nur wie der Averroismus die Möglichkeit eines Purgatoriums, sondern leugnete die Unsterblichkeit der Seele – des «*intellectus materialis*» – schlechthin. *Wilhelm von Auvergne* und *Albert der Große* (12–15), aber auch

Thomas von Aquin (16–18) traten gegen diese neue Lehre an. Doch der Versuch einer Versöhnung der Philosophie des Aristoteles mit der Theologie scheiterte. Denn einerseits behauptete Thomas von Aquin aufgrund von philosophischen Argumenten, der Zustand der Seele sei ohne den Körper unvollkommener und widernatürlich, andererseits vertrat er die theologische These, der Körper hindere die Seele im «status coniunctionis» an der vollen Erkenntnis der geistigen Dinge. Auch die Unterscheidung von zwei verschiedenen Seinsweisen für die «anima separata» und die «anima coniuncta» führte Thomas von Aquin unweigerlich in Aporien (18).

Johannes Duns Scotus verwarf zwar die Beweise des Thomas von Aquin für die Unsterblichkeit der Seele, hielt aber an der Immateriellität der Seele fest (19). *Heinrich von Harclay*, der in seinem Frühwerk eine scotistische Position einnahm, löste sich in den späten Schriften von seinem Vorbild. Er zeigte, daß Aristoteles widersprüchliche Aussagen über die Existenz der Seele formulierte, und er lehnte deshalb jede Berufung auf die Autorität des «philosophus» ab (24): Die Unsterblichkeit der Seele ist weder aus Aristoteles noch mittels der natürlichen Vernunft beweisbar, sondern allein Sache des Glaubens (25). *Wilhelm von Ockham* zog aus diesen Schlußfolgerungen weitreichende Konsequenzen; er erachtete die Autorität des Aristoteles als irrelevant und wies alle rein theoretischen, nicht durch Erfahrung erhärteten Überlegungen als zweifelhaft und unbrauchbar zurück. Da die Seele nur beim Denken und somit nur bei einer an den Körper gebundenen Tätigkeit erfahren wird, sind Unsterblichkeit und Immateriellität der Seele unwahrscheinlich, ja es ist sogar jedem vernünftig denkenden Menschen aufgrund seiner eigenen Erfahrungen klar, daß die Seele körperlich und zerstörbar sein muß (33).

Johannes Buridan erörterte die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele sehr ausführlich und gelangte zum gleichen Schluß wie Ockham: Ein Mensch ohne Glauben, der allein seiner natürlichen Vernunft folgt, würde die Sterblichkeit der intellektiven Seele behaupten (41). Dank der konzilianten Formulierung seiner brisanten Thesen und der taktisch geschickten Universitätspolitik entging Buridan aber einer Verurteilung. Zudem wurde seine Wirkung durch die Renaissance der «via antiqua» und durch das Aufkommen des Frühhumanismus abgeschwächt (44). Dennoch verbreiteten *Nikolaus von Oresme*, *Peter von Ailly*, *Gabriel Biel*, *Marsilius von Inghen*, *Benedikt Hesse* und andere die philosophische Psychologie Buridans und schufen damit die Voraussetzungen für eine radikale Ablehnung der kirchlichen Unsterblichkeitsdoktrin in der Renaissance.

Pietro Pomponazzi, der zwischen 1494 und 1513 an der Universität Padua Vorlesungen über die Seele hielt, manifestierte den unüberwindlichen Dissens zwischen Glauben und Vernunft: Der christliche «Horizont der Ewigkeit» ist für einen vernünftig denkenden Menschen unannehmbar (55). Die Seele bedarf eines mit Organen ausgestatteten Körpers, um wirksam werden zu können (61). Die Entlarvung der christlichen Doktrin als reines Märchen (62) muß aber keineswegs die moralischen Schranken einreißen. Wenn alle Menschen die Tugend um ihrer selbst willen anstreben, werden sie auch dann tugendhaft leben, wenn die Sterblichkeit der Seele feststeht und die Hoffnung auf ein

ewiges Leben entfällt. Pomponazzi verdeutlichte mit seiner Kritik also nicht nur die Unvereinbarkeit von Glauben und Vernunft, sondern er wies auch auf die Unabhängigkeit zwischen Religiosität und Sittlichkeit hin und bahnte damit der Aufklärung den Weg.

Pomponazzis Schriften stießen bereits in der Frühphase der Aufklärung auf reges Interesse. Nachdem Pierre Bayle, der Wegbereiter der französischen Aufklärung, Pomponazzi einen umfangreichen Artikel im «*Dictionnaire historique et critique*» gewidmet hatte, drangen Pomponazzis Schriften durch verschiedene Neueditionen und Studien ins Bewußtsein der deutschen Aufklärung (67–69). Kants These von der Immortalität und Unsterblichkeit der Seele im Bereich der «*psychologia rationalis*» (vgl. KrV A 741 f, B 769 f) ist also in einer reichen, in Mittelalter und Renaissance verwurzelten Tradition verankert. Doch während Kants kritische Philosophie die Bedingungen der Möglichkeit einer Versöhnung von Philosophie und Theologie formulierte und danach trachtete, das Wissen aufzuheben, «um zum Glauben Platz zu bekommen» (KrV B XXX), pochten die spätmittelalterlichen Gegner der Unsterblichkeitsdoktrin auf die Unvereinbarkeit von Glauben und Vernunft (73).

O. Pluta führt die Destruktion der rationalen Psychologie als Doktrin in der scholastischen Philosophie auf drei Faktoren zurück (74): *a*) Durch das Bekanntwerden des Alexander von Aphrodisias wurde die Berufung auf eine «*auctoritas*» – vor allem jene des Aristoteles – zweifelhaft, und es entstand ein Freiraum für kritische, nicht an Autoritäten gebundene philosophische Thesen. *b*) Wachsendes Methodenbewußtsein und Interesse für empirische Studien erschütterten das Vertrauen in spekulative Vernunftbeweise. *c*) Die eigene, individuelle Erfahrung wurde im Spätmittelalter zum Maßstab der Bewertung von Theorien. Da die Seele nicht empirisch feststellbar ist, kann ihre immaterielle Existenz nicht mittels der «*experientia*» bewiesen werden.

Die klar aufgebaute Studie enthält im Anhang wertvolle Texteditionen: «*Quaestiones de anima*» von Johannes Buridan, Nikolaus Oresme, Heinrich Totting von Oyta, Heinrich Olting von Oyta, Marsilius von Inghen, Alexander von Trebov, Peter von Ailly, Gabriel Biel, Lorenz von Lindores, Benedikt Hesse von Krakau. Sie zeichnet sich – abgesehen vom leider ungenauen Handschriftenverzeichnis – durch präzises Quellenstudium, stringente Argumentation und vor allem durch historisches Problembewußtsein aus. Drei Ergebnisse scheinen mir besonders erwähnenswert:

1. Angesichts der an Einzelautoren exemplifizierten engen Verflechtung von Spätscholastik, Renaissance und Aufklärung wird die traditionelle philosophiegeschichtliche Epochenabtrennung – einmal mehr – fragwürdig. Sogenannte Innovationen der Neuzeit, auch einige Errungenschaften Kants, können nur auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Philosophie verstanden und bewertet werden.

2. Der Dissens zwischen Glauben und Vernunft und der das mittelalterliche Geistesleben prägende Streit zwischen Theologie und Philosophie, der in der Mittelalterforschung gelegentlich verharmlost und neutralisiert wird, treten mit aller Schärfe zutage.

3. Die Ablehnung der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens stellte nicht nur eine philosophisch spitzfindige Kritik dar, sondern sie war auch Ausdruck einer Befreiung von mit Angst und Einschüchterung überschatteten Jenseitsvorstellungen, die unter dem Einfluß der Kirche das Weltbild des mittelalterlichen Menschen bestimmten.

Plutas Studie, die zweifellos eine Bresche in die Mittelalterforschung schlägt, fehlt es indessen gerade wegen ihrer Kürze und der erfrischend provokativen Thesen gelegentlich an nuancierter Argumentation. Besonders die äußerst scharfe Kritik an Thomas von Aquin bedürfte einer ausführlicheren Begründung, damit das «Ungenügen, die Vergeblichkeit des Versuchs der concordantia discordantium» (18) des «Doctor angelicus» sich aufgrund von Fakten und nicht aufgrund von polemischen Urteilen zeigt. Auch die Behauptung, Wilhelm von Ockham habe einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen propagiert und «die Grundlagen fast der gesamten damaligen Philosophie und Theologie zerstört» (34) muß anhand von Textmaterial überprüft und in einigen Punkten – z.B. im Hinblick auf den Prädestinationstraktat, in dem Ockham durchaus einen Konsens zwischen theologischer Lehrmeinung und philosophischer Argumentation anstrebte – korrigiert werden. Zudem führte nicht jede Autoritätskritik notwendigerweise zu einer Ablehnung der Unsterblichkeitsdoktrin, wie Pluta suggeriert (vgl. 27, 35). *Nikolaus von Autrecourt* stellt ein gutes Gegenbeispiel dar; obwohl er sowohl die kirchliche Lehrmeinung wie auch Aristoteles einer unerbittlichen Kritik unterzog, trat er im Traktat «Exigit ordo executionis» für die Unsterblichkeit der Seele ein und begründete diese These mit einer eigenwilligen Atomtheorie. Leider werden die arabischen Intellekttheorien, die bei der Auseinandersetzung des Streites um die Unsterblichkeit der Seele eine entscheidende Rolle spielten (vgl. z.B. *Avicennas* «De anima» I,1 und V,2) nur am Rande erwähnt. Auch die Einflüsse der in der spätmittelalterlichen Physik bedeutenden Impetustheorie auf die philosophische Psychologie werden nicht thematisiert.

Die Brücke, die Pluta mit seiner Arbeit zwischen Scholastik und deutscher Aufklärung schlägt, könnte auch zur französischen Philosophie der Neuzeit führen. Nicht nur Pomponazzi «lehrte die Überwindung des Todes durch eine Befreiung von der Furcht vor der ewigen Verdammnis» (6), auch der rund siebzig Jahre jüngere *Montaigne* wandte seinen Blick durch eine radikale Ablehnung der christlichen Ewigkeitsdoktrin und durch eine philosophische Reflexion auf den Tod vom Jenseits auf das Diesseits (vgl. «Essais» I,20). Schließlich muß auch *Descartes*, dessen Beziehung zur scholastischen Philosophie A. Koyré und E. Gilson bereits aufgezeigt haben, im Lichte der mittelalterlichen Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin gesehen und neu interpretiert werden. *Descartes* zitierte im Geleitwort zu den «Meditationes de Prima Philosophia», das er an die Doktoren der Theologischen Fakultät von Paris richtete, ausdrücklich die päpstliche Bulle zur Unsterblichkeitsdoktrin (vgl. «Œuvres complètes», éd. Ch. Adam/P. Tannery, vol. VII, Paris: Cerf 1897–1913, rééd. 1983, 3) und grenzte seine Erörterungen über die Seele deutlich von theologischen Diskussionen ab. Es gilt also zu untersuchen, inwiefern die mittelalterliche Kritik an der kirchlichen Unsterblichkeitslehre nicht nur destruktiv wirkte, indem sie

Voraussetzungen für die aufklärerische Zerstörung der «psychologia rationalis» schuf, sondern auch konstruktiv tätig war, indem sie die Diskussionen über die Seele von der theologischen auf die philosophische Ebene verlagerte und damit entscheidend zur Entstehung der neuzeitlichen Philosophie des Geistes beitrug.

DOMINIK PERLER

Georg Picht: Kants Religionsphilosophie. Mit einer Einführung von Enno Rudolph. – Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 638 S.

Mit dem vorliegenden Werk wird eine Studienausgabe von Pichts *Vorlesungen und Schriften* eröffnet, in der als weitere Einzeltitel geplant sind: *Kunst und Mythos*, *Aristoteles «Über die Seele»*, *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, *Platons Dialoge «Nomoi» und «Symposion»*, *Glaube und Wissen*, *Nietzsche*, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, *Philosophie der Geschichte*, *Im Horizont der Zeit I und II*. Der jetzt erschienene Band enthält zwei Vorlesungen aus Pichts Heidelberger Lehrtätigkeit aus dem Winter- und Sommersemester 1965/66.

Über Pichts Kant-Interpretation könnte man das Motto setzen, das Heidegger seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* in der Vorrede zur 2. Auflage vorangestellt hat, daß es sich um eine denkende Auseinandersetzung eines Denkers mit einem anderen Denker handle, bei der es darum geht, durch das Gesagte hindurch zum Ungesagten, aber eigentlich Relevanten vorzudringen. Die Eigenart und Eigenwilligkeit der Pichtschen Kant-Interpretation wird man nur verstehen und würdigen können, wenn man bedenkt, daß alles – die subtilen und feinsinnigen Detailinterpretationen wie die Herausarbeitung größer, übergreifender Zusammenhänge wie auch deren Einbettung in die philosophische Tradition seit der griechischen Antike – geleitet ist von dem primären Interesse, sich über die Rekonstruktion des kantischen Paradigmas von Philosophie in ein Verhältnis zum eigenen systematischen Denken zu setzen, mithin Kants Philosophie nicht nur als historische Gestalt zu nehmen, sondern in der historischen Ausgestaltung das Modell eines bestimmten systematischen Ansatzes und seiner Durchführung zu erblicken. Die Souveränität, mit der Picht Kants Gesamtsystem rekonstruiert, eignet sich besser als jede rein historisch-doxographische oder analytisch-paraphrasierende Darstellung, Wesen und Spezifikum Kantischer Gedanken- und Argumentationsgänge herauszustellen.

Geleitet wird Picht von der – nicht neuen – Frage nach der Einheit der drei Kritiken, die er – dies jedoch neu – in der Religionsphilosophie kulminieren sieht. Entsprechend wird das Buch umrahmt von der Frage nach dem Sinn und den Grenzen des Satzes: Gott ist. Obwohl dieser Satz als Resultat eines Existenzbeweises Gottes seit Kants rigoroser Erkenntniskritik suspendiert ist, hat er seine fundamentale und tragende Rolle für die Vernunft nicht verloren. Geändert hat sich nur seine Stellung zur erkennenden und wollenden Vernunft, dergestalt, daß Gott als absolute Bedingung zwar höchster Vernunftbegriff und Vernunftzweck ist, selbst aber nicht erkennbar und erreichbar, dennoch nicht nichts, sondern Konstitutionsgrund der Vernunft und Bedingung ihrer Einheit ist. Obwohl dadurch ein Dualismus von noumenaler und phänomenaler Welt nicht entsteht, ist ein Dualismus von Gott und Vernunft unausweichlich, insofern die letztere nur auf dem Grunde Gottes existiert, ohne ihren eigenen Grund zu erkennen. Mit dieser Interpretation statuiert Picht – ihm selber unbewußt – Kant zum Vorläufer von Fichtes Spätphilosophie, der in Hegels und Schellings Ansatz von einer Identität von Absolutem und absoluter Ver-

nunft eine Gegenposition gegenübersteht, die sich ebenfalls auf Kant zurückführen ließe, und zwar auf den Gedanken einer Selbstbestimmung der Vernunft, die zugleich Selbstsetzung (Selbstaffektion) ist und damit den Status des Absoluten erfüllt. Während Kant in den Kapiteln « Von dem transzentalen Ideal » und « Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft » in der *Kritik der reinen Vernunft* beide Möglichkeiten als weder beweisbare noch widerlegbare Hypothesen diskutiert, für die lediglich ein je verschiedenes Interesse der Vernunft spricht, im einen Fall ein praktisches, im anderen ein theoretisches (vgl. hierzu G. Schneeberger, *Kants Konzeption der Modalbegriffe*, Basel 1952 und K. Gloy, *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin–New York 1976, 92ff.), entscheidet sich Picht für die erste Alternative und gibt damit zu erkennen, daß für ihn praktische und religiöse Motive ausschlaggebend sind und seine Kant-Interpretation bestimmen. So erlangen für Picht z.B. auch der kategorische Imperativ und die sittlichen Gesetze, die sich die autonome praktische Vernunft gibt, erst dadurch Verbindlichkeit, daß sie als von Gott gegebene anerkannt werden. Moral konstituiert sich erst im Kontakt von Religion.

Abgesehen von dem Begründungsdefizit, die einseitige Entscheidung für die erste Alternative betreffend, verfolgt Picht die Intention, die Einheit der Kantischen Transzentalphilosophie nicht nur global zu behaupten, sondern sukzessiv nachzuweisen anhand der Einzelvermögen der Vernunft und ihres Zusammenhangs. In einem ersten Schritt zeigt er im Rahmen einer Interpretation der transzentalen Ästhetik die Einheit der Anschauung speziell anhand des Raumes auf. Dessen wesentliche Einigkeit besteht darin, « daß er alles, was in ihm ist, zusammenbindet, also einigend ist, und daß alles, was in ihm ist und sein Raumsein ausmacht, ein und dasselbe ist » (226).

Einheit ist auch das Charakteristikum der transzentalen Apperzeption, wiewohl diese nicht hinreichend durch die Kategorie der Einheit expliziert werden kann, soweinig wie die übrigen Kategorien der Möglichkeit, Notwendigkeit, Substanz usw. die Apperzeption zu erfassen vermögen. In einer genialen Interpretation (457ff.), die ein Novum in der Kant-Deutung darstellt, zeigt Picht, daß das Wesen der Apperzeption mittels der Kategorien nur durch deren transkategorialen Gebrauch geklärt werden kann. Mit dieser These einer transkategorialen Seinsbestimmung des Wesens der Apperzeption, die auf eine verborgene transzendentale Ontologie in Kants Philosophie schließen läßt, widerspricht Picht aller sonstigen Kant-Interpretation einschließlich der von ihm geschätzten Heideggers in *Kants These über das Sein* (480).

Die Einheit der beiden isolierten Erkenntnisvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, bestimmt Picht als Synthese, die ihrerseits ausgelegt wird durch « Rückbeziehung dessen, was uns in der Form der Einheit der Anschauung erscheint, auf die Einheit der reinen Apperzeption » (293). Diese These bleibt, wie schon bei Kant, eine bloße Behauptung, da die Art und Weise nicht einsichtig wird, in der sich so heterogene Erkenntnisvermögen wie Anschauung und Begriff aufeinanderbeziehen können.

Die Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft, die beide letztlich als zwei Seiten einer einzigen Vernunft erweist, wird überzeugend

erklärt durch die Einsicht, daß die Spontaneität des «Ich denke» im theoretischen Bereich die Form dessen ist, was im praktischen als Freiheit auftritt (vgl. 487ff.). Beide sind ursprüngliche Handlungen. Da sich das Verständnis der Spontaneität des «Ich denke» nur auf dem Boden der Klärung des Freiheitsbegriffes der praktischen Vernunft voll erschließt, kommt Picht zu der These, daß Freiheit die Bedingung der Möglichkeit der Vernunft sei (522).

Als letztes stellt sich die Frage nach der Einheit des Vernunftvermögens insgesamt, das als Vermögen zweckbestimmt auf ein Woraufhin angelegt ist. Der letzte Zweck ist durch das transzendentale Ideal vom höchsten Gut oder Gott fixiert, welcher aber nicht nur eine Idee (Vernunftbegriff) und damit ein rein immanenter Zweck der Vernunft ist, sondern ein externer Existenzgrund der Vernunft. Gott als absolute Einheit aller Bedingungen ist Träger der Vernunftseinheit, wenngleich er nur in einem unendlichen Streben realisierbar ist (vgl. 594). Denn sich selber bestimmen zu können, bedeutet für die Vernunft nicht auch schon, sich ihr Sein selber geben zu können. Die Realisation bleibt eine unendliche Aufgabe. So zeigt sich das Begreifen von Gottes Unbegreiflichkeit als wahrer Abgrund für die menschliche Vernunft.

Auf die Edition haben die Herausgeber, Enno Rudolph und Constanze Eisenbart, äußerste Sorgfalt und Mühe gewandt: einerseits durch kursiv gekennzeichnete Zusammenfassungen und Pläne für die Fortsetzung, andererseits durch Vor- und Nachwort und Anmerkungen. Etwas störend macht sich nur die mangelnde Interpunktionsvor «sondern» und die gelegentlich falsche Zitation, z.B. bei dem Hegel-Zitat auf S. 329 und 330 bemerkbar. Im ganzen aber ist das Werk inhaltlich und editorisch eine Meisterleistung und ein Meilenstein auf dem Wege selbständiger und produktiver Kant-Adaptation.

KAREN GLOY

Richard Friedli: Zwischen Himmel und Hölle – die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1986. 122 S.

Dieses Buch ist religionswissenschaftlich in einem modernen Sinn. Religionswissenschaft ist hier als Hermeneutik, Verständnis der Religionen in der gegenwärtigen Weltstunde aufgefaßt: In ihr geht es nicht nur um die Darlegung der religiösen Systeme, sondern um das gegenseitige Gespräch der Gläubigen der verschiedenen Religionen. Dieses Gespräch ist eine Kommunikation, die sich nicht in gegenseitiger Mitteilung und Kenntnisnahme religiöser Inhalte erschöpft. Es ist vielmehr Dialog, der die Ausgangsposition der Gesprächspartner verändert und sie zu einer neuen Position führt.

Dies ist der Dienst, den die Religionswissenschaft der Verständigung der Menschen und damit letztlich dem Frieden leistet. Solche Religionswissenschaft hat aber auch eine reflexive, klärende Funktion. Denn die Religionen begegnen sich ja schon; viele Menschen machen sich Anleihen aus andern Religionen. Das ist die geistige Situation der westlichen Gesellschaft, wie gerade die steigende Zahl von Menschen zeigt, die in Europa und Amerika die Reinkarnation als plausibel annehmen. In diesem «Religionsaustausch» wirkt die religionsgeschichtliche Reflexion klarend. Sie bringt zu Bewußtsein, was von der fremden Religion übernommen wird.

Damit ist der Horizont dieses Buches abgesteckt. Was ist seine Methode? Zugang zum Verständnis der Religionen ganz allgemein, zur Reinkarnation oder zur Einmaligkeit menschlicher Existenz im besonderen gewinnen wir, wenn wir Religion als Antwort auf Fragen, als Lösung von Problemen verstehen. M.a.W. hat Religion eine Funktion bei der Bewältigung von Problemen, welche Natur und Geschichte den Menschen stellen.

Die Methode wird in folgenden Schritten durchgeführt: Im 1. Kapitel situiert der Autor, Religions- und Missionswissenschaftler an der Universität Freiburg, die Reinkarnation im gesellschaftlichen aktuellen Kontext des westlichen Kulturreises. Faszination geht von diesem Gedanken aus. Viele haben ihn in mancherlei Weisen übernommen. Welchen Anspruch stellt diese faktische Situation an uns?

Es ist zunächst der Anspruch des Gesprächs. Wir leben ja mit diesen Personen. Das Gespräch setzt Verstehen der andern Position voraus. Daher entfaltet Kap. 2 in kräftigen Strichen die Hauptgestalten der Reinkarnation in den Religionen. Diese Entfaltung besteht aus vier Teilen: Reinkarnation im biblisch-islamischen Bereich, wo sie vor allem in gnostischen Strömungen anzutreffen ist, im Hinduismus, im Buddhismus und in afrikanischen Religionen (hier in etwas anderem Sinn als Weiterleben der Ahnen). Diese Darstellung macht den Hauptteil des Buches aus (35–94). Er besteht aus zahlreichen Quellentexten, die graphisch herausgehoben und sorgfältig diskutiert werden. Kap. 3 untersucht dann die Funktion der Lehren von der Reinkarnation und der Einmaligkeit der Existenz, denn diese Funktion verleiht ihnen ihre Plau-

sibilität. Ein Schlußkapitel interpretiert die Wiedergeburt als Gewand eines Ethos. Diese Interpretation ist in sieben Thesen gegliedert, die als Schlußfolgerungen des ganzen Werkes gelten können.

Das Buch ist mit einem persönlichen Vor- und Nachwort ausgestattet. Beide zeigen das existentielle Interesse des *Verfassers* an der Frage und machen seine Studie zu einem indirekten Bekenntnis, das Achtung erheischt. Graphiken und eine farbige Illustration tragen zu der vorzüglichen Präsentation des ganzen Werkes bei. Die übersichtliche und didaktisch kluge Darstellung legitimiert den Untertitel: Religionswissenschaftliches *Handbuch*. Dazu paßt auch die sparsam zitierte, aber grundlegende Literatur, die die einzelnen Abschnitte stützt. Das Buch ist aus einem interdisziplinären Postgraduierten Seminar über Wiedergeburt und ihre anthropologischen Voraussetzungen erwachsen. (Die Akten dieses Seminars sollen ebenfalls im Druck erscheinen.)

Dieses kleine Buch ist ein Modell in seiner Art. Dennoch wirft es für mich eine Frage auf, die es nicht beantwortet. Auf religionswissenschaftlicher Ebene geht es tatsächlich um das Verständnis der Funktionen, die die Religion für Individuen und Gesellschaften erfüllt. Eine theologische Perspektive ist aber dadurch nicht ausgeschlossen. Welches ist diese spezifisch theologische Perspektive im Unterschied zur religionswissenschaftlichen? Auf gleiche Fragen geben Religionen verschiedene sinnvolle Antworten, und gerade diese Verschiedenheit wirft die Frage auf, welche von diesen Antworten am sinnvollsten ist. Ist diese *unvermeidliche* Frage aber nicht die nach der mehr oder weniger großen Wahrheit der Religionen? Der Autor empfindet jedoch diese Fragestellung als Hemmnis für das gegenseitige Verständnis. Im Grunde sieht er den Dialog zwischen den Religionen als eine Überwindung der partikulären Systeme der geschichtlich gewachsenen Religionen dank einem Verständnis, das ihre Anliegen ernst nimmt und gleichzeitig die Relativität ihrer Antworten hervorhebt. Sind die Religionen aber damit ganz ernst genommen, sie, die ihre Antworten absolut verstehen? In einem Wort: das Werk ist als religionswissenschaftliche Untersuchung ein vortreffliches kleines Handbuch, für das ich noch eine kleine epistemologische Beigabe über die Berechtigung beider Perspektiven, der religionswissenschaftlichen und der theologischen, gewünscht hätte.

ADRIAN SCHENKER OP

P. Rosario Scognamiglio: Inni di Romano il Melode. – Bari: Centro Studi Nicolaiani, 1985. 79 p. (Studi e testi 1).

Dieser kleine, grafisch sorgfältig und schön gestaltete Band enthält zwei liturgische Hymnen zu Ehren des heiligen Nikolaus von Myra, dessen sterbliche Überreste in Bari verehrt werden. Die dortige Kirche San Nicola ist den Dominikanern anvertraut, die gleich daneben in ihrem Kloster eine theologische Hochschule führen, deren Schwerpunkt die theologische Ökumene mit der Orthodoxie ist. Sie publiziert die wissenschaftliche theologische Zeitschrift *Nikolaus* und andere Veröffentlichungen in Form von Bulletins und Büchern. Sie pflegt lebendige Kontakte mit Vertretern der orthodoxen Theologie und veranstaltet Tagungen zu Themen der Patristik und Ökumene. Neben diesem Hauptinteresse wird auch die Geschichte der Verehrung des heiligen Nikolaus von Myra erforscht. *Gerardo Cioffari*, der dem vorliegenden Band ein Vorwort vorausgeschickt hat, hat auf diesem Gebiet der Nikolausforschung wichtige historische Untersuchungen verfaßt. Das Buch, das zur Rezension vorliegt, ist der erste Band einer neuen Reihe, die die Verehrung des heiligen Nikolaus im Laufe der Geschichte durch die Veröffentlichung bedeutender Quellentexte und Forschungen dokumentieren soll.

Die beiden Hymnen gehören der poetischen Gattung des *Kontakions* an. Diese Gattung ist in der byzantinischen Liturgie zu Hause, entwickelte sich aus der Prosa-Homilie und erreichte ihre formale Vollendung mit dem heiligen *Romanos dem Meloden*, der aus Syrien gebürtig, in Konstantinopel gewirkt hat. Er ist noch im 5. Jh. geboren und hat seine Dichtungen in der ersten Hälfte des 6. Jh.s geschaffen.

Scognamiglio eröffnet sein Werk mit einer Einleitung, die die Gattung des Kontakions definiert und die Frage der Echtheit der beiden Hymnen zu Ehren des heiligen Nikolaus aufwirft. Bei diesen Präliminarfragen wie beim Text der Hymnen selbst stützt sich der *Verfasser* auf die maßgeblichen kritischen Ausgaben und Studien, die in Westeuropa und in Griechenland erschienen. Besonders die Benützung griechischer Monographien ist wertvoll, weil sie dem durchschnittlichen westeuropäischen Gebildeten nicht ohne weiteres zugänglich sind.

Ein Kontakion besteht aus einem Prooemium und aus einer freien Anzahl gleichgebauter Strophen. Prooemium und Strophen schließen mit einem Refrain. Der Ton des ganzen Gedichts ist derselbe, aber die Melodie ist im Prooemium anders als in den Strophen. Ferner sind die Kontakien akrostichisch gebaut, d.h. die ersten Buchstaben jeder Strophe ergeben den Titel und den Verfassernamen des Dichters des Liedes.

Viele Kontakien wurden dem berühmtesten Dichter, Romanos dem Meloden, *unterschoben*. Das ist der Fall für diese beiden hier veröffentlichten Hymnen. Eine Untersuchung der in ihnen vorausgesetzten hagiographischen Quellen und stilistische Analysen machen eine Entstehungszeit in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s wahrscheinlich. Eine dieser Quellen der Nikolaus-Hagiographie ist

eine Homilie des Bischofs *Andreas von Kreta* (660–740). Sie wird in diesem Buch im Anhang zum ersten Mal in italienischer Übersetzung geboten (69–78). Sie ist ein *Enkomion*, eine Lobpredigt auf den Heiligen, wie sie für Andreas von Kreta und die späteren Kontakien typisch ist. Die beiden unechten, Romanos unterschobenen Hymnen, die *Scognamiglio* veröffentlicht und ins Italienische übersetzt, haben teil an diesem lobpreisenden Stil der Enkomien.

Der Text der beiden Hymnen wird links auf Griechisch, rechts in ganz wörtlicher italienischer Übertragung dargeboten. Er ist ausgiebig annotiert. Jedem Hymnus ist auch eine eigene Einführung vorangestellt (13–19, 49–51), die versucht, den Autor, die Zeit und die Quellen des Hymnus zu identifizieren.

Bei der ersten Lektüre wirken die Hymnen mit ihrem preisenden Stil leicht ermüdend. Sie gehören in den liturgischen Rahmen, für den sie geschaffen wurden. Aber bei näherer Betrachtung entfalten sie als Grundthema die im Glauben erfahrene enge Gemeinschaft zwischen der himmlischen Welt Gottes mit seinen Heiligen und Engeln und der notgeplagten irdischen Welt.

Scognamiglio hat diese drei byzantinischen Zeugnisse der Verehrung des heiligen Nikolaus dem heutigen Leser in vorbildlich sachlicher, objektiver Weise erschlossen. Seine Übertragung ist präzise und klar. Die beigefügten Erläuterungen sind informativ. (S. 27, Ann. 20 sollte es heißen: «Es 24, 12–27» statt «... 25, ...»). Dieser erste Band verspricht für die ganze Reihe weitere wertvolle Beiträge von wissenschaftlichem Niveau zur Kenntnis des heiligen Nikolaus und seiner Verehrung.

ADRIAN SCHENKER OP

Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule

Philosophische Perspektiven

Herausgegeben von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler.
272 S. Fr. 30.–.

Separatdruck aus:
«Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 32 (1985)