

Sie ist allerdings nur möglich bei Seinsvollkommenheiten, die aus sich nicht schon eine Unvollkommenheit besagen, nicht bei solchen, die wesentlich Unvollkommenheit einschließen (404).

Hier hätte man eine Begründung gewünscht, inwiefern durch die Analogielehre die recht verständene Forderung einer „Verifizierung“ der Aussagen über Gott möglich ist. Daß jeder Versuch einer empiristischen, d. h. allein auf sinnlich wahrnehmbare Gegebenheiten sich berufende Verifizierung von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, bedarf kaum eines Beweises. Andererseits muß die Sprache des Glaubens sich als sinnvoll und berechtigt erweisen und in diesem Sinn „verifizieren“ lassen, wenn sie nicht als vernunftwidrig erscheinen soll. Nur „Einsichten“ der Vernunft, die wesentlich mehr sind als Feststellungen sinnlicher Gegebenheiten, können hier weiterführen. Eine solche Einsicht ist schon die, daß das Sein und andere Seinsvollkommenheiten (*de Pater* nennt z. B. Gerechtigkeit, Macht, Liebe) aus sich keine Bezengung besagen, ja, wenn sie endlich sind, sich dadurch als „durch Teilhabe seiend“ erweisen usw. Solche Einsichten hat man von jeher „metaphysisch“ genannt, und mir scheint, wir sollten uns durch Heideggers Einengung des Begriffs „Metaphysik“ auf eine „seinsvergessene“ Philosophie nicht allzusehr beeindrucken lassen. Gerade hier scheinen mir die Ausführungen von *Dondeyne* beherzigenswert. J. de Vries, S. J.

Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel, hrsg. v. Josef Müller i. V. m. Helmut Kohlenberger. 8° (412 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, Frommann-Holzboog.

Diese Festschrift zum 75. Geburtstag (30. Okt. 1964) des bekannten, vor einigen Monaten verstorbenen Mediävisten und Albertus-Magnus-Forschers enthält drei Gruppen von Arbeiten: Allgemeine Untersuchungen zu Philosophie und Theologie, Rechtswissenschaft und Psychiatrie; Arbeiten zu Ethik und Moralthologie; Einzelstudien zu mediävistischen Themen, darunter zwei Texteditionen, sowie eine Hufnagel-Bibliographie bis 1975. Wie stets bei derart reichhaltigen und vielfältige Fragen behandelnden Sammelbänden bleibt nichts anderes übrig, als sich in der Darstellung auf eine verhältnismäßig subjektive Auswahl zu beschränken. Wir werden dabei in einem Referat über die dem Albert- und Thomasforscher Hufnagel gewidmete Festschrift vor allem über Albert und Thomas betreffende Artikel berichten.

Zunächst seien einige Arbeiten vorgestellt, die sich mit Albert dem Großen befassen. „*Virtus politica*“, der Titel der Festschrift, ist zugleich der Titel einer Untersuchung von *H. Kohlenberger* zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Albertus Magnus (95–106). *Virtutes politicae* sind zunächst diejenigen Tugenden, „durch deren Ausübung das Gemeinwesen einen vollkommenen Zustand erreicht, der zugleich dem bestmöglichen Zustand der einzelnen Mitglieder des Gemeinwesens gerecht wird“ (95). *Virtus politica* ist dabei für Albert ein austauschbarer Begriff mit Kardinaltugend. *Virtutes politicae* sind daher die klassischen vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Maß (96). Als ausschlaggebender Gesichtspunkt zur Begründung und Beurteilung sittlichen Handelns setzt sich bei Albert die *ratio* durch (97). Die ihr nahestehende Kardinal-(politische) Tugend der Klugheit gewinnt dadurch klaren Vorrang vor der Gerechtigkeit (97). Weitere wichtige Schlüsselworte für Alberts Ethik sind der aus der antiken Philosophie übernommene Begriff des „*medium*“, des „Mittleren“, das die Tugend gegenüber den Extremen des Lasters darstellt (97), sowie der durch Anselms Schöpfungstheologie bekannte Begriff des „*debitum*“. Unter Hinweis auf Arbeiten Hufnagels zeigt K. wieder einmal, welche Bedeutung Anselms berühmte Definitionen der Wahrheit (*rectitudo sola mente perceptibilis*) und der Gerechtigkeit (*rectitudo voluntatis propter se servata*) für die Scholastik und speziell Albert haben. Dieses *debitum* ist der Sollensanspruch, der zwischenmenschliches Verhalten und damit die „politische“ Ebene menschlichen Wirkens nach der Regel der *ratio* regelt und zugleich die Gemeinsamkeit menschlichen Handelns begründet (99). „Die Rationalität menschlichen Handelns besteht darin, den Ausgangs- und Zielpunkt des Handelns in dem, was die Handelnden miteinander verbindet, zu sehen“ (99). Der „soziale, politische“ Aspekt menschlichen Handelns ergibt sich also aus seiner Rationalität. – Zwischenmenschliches, „politisches“ Handeln ist stets zu messen am Anspruch der Gerechtigkeit, die als *iustitia generalis* die „Gattung der Tugenden“ genannt wird. Sie stellt den Bezug auf die

rationale Gesamtordnung der Wirklichkeit (100) dar, daher ist sie es, die die Tätigkeit des Gesetzgebers leitet. Ihr stehen die Einzelformen der *iustitia specialis* gegenüber, die in *iustitia distributiva*, bzw. *iustitia restitutiva vel communicativa sive directiva* unterschieden wird. Eine Zwischenstellung nimmt die *iustitia legalis* ein, die, ohne auf ein bestimmtes Sachgebiet eingeschränkt zu sein, die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt. Die ontologische Fundierung aller Gerechtigkeit geschieht im *ius naturale* (102). „Natur“ wird dabei nicht vom Substanzbegriff des Aristoteles bzw. Boethius her verstanden, sondern ist „*principium operum pertinentium ad consistentiam et salutem eius in quo est*“ (102). Eingeboren ist dem Menschen das Wissen um die *Prinzipien* des Naturrechts; nur per accidens (im Wissen der Begriffe) kann es Gegenstand des Lernens werden (103). Es ist zu begrüßen, daß K. damit die Aufmerksamkeit auf den oft nicht genügend beachteten „politischen“ Charakter der mittelalterlichen Tugendlehre gelenkt hat. Es kann keine Rede davon sein, daß dies erst eine „Errungenschaft“ der Gegenwart sei.

M. Schmaus, der durch sein Standardwerk über die psychologische Trinitätslehre Augustins aufs beste dazu legitimiert ist, untersucht (277–306) die trinitarische Gottesessenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen. Wie bei Augustin ist es eine *Anthropologie*, die zur Trinitätslehre führt (272). Mit der ganzen augustinischen Tradition ist Albert der Auffassung, daß die Schöpfung, im besonderen der Mensch „*vestigium*“, Fußspur Gottes sei. Mit der natürlichen Vernunft ist nach Albert kein sicheres Wissen von der göttlichen Dreieinigkeit zu gewinnen (gegen entsprechende Theorien des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts). Alberts Begründung dafür ist bezeichnenderweise Gottes Transzendenz, nicht wie bei Thomas die Tatsache, daß die natürliche Vernunft von der nur die Einheit, nicht aber die Dreifaltigkeit Gottes nahelegenden Schöpfung ausgehe. Alle scheinbaren Vorgriffe alter Philosophen auf die Trinitätslehre lehnt Albert ab (278–80). Von besonderem Gewicht ist im weiteren Sch.s Darstellung der Lehre Alberts vom *Bild*. Albert übernimmt dabei die augustinische Lehre von *memoria*, *intellectus* und *voluntas* als Bild der Dreifaltigkeit mit einigen Modifikationen. Aber auch durch die drei theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ist der Mensch Bild Gottes. Dabei bezieht sich die Hoffnung auf die *memoria* (als die Erwartung auf das Vollkommene), der Glaube auf den Intellekt und die Liebe auf die *voluntas*. In ausführlichem Gang stellt Sch. im folgenden Alberts Rezeption der augustinischen Dreieinigkeit von *memoria*, *intellectus* und *voluntas* als Bild der Dreieinigkeit dar, ein interessantes Stück nicht nur der Trinitätstheologie, sondern auch der Erkenntnislehre und Psychologie Alberts. Von besonderer Wichtigkeit ist das Ergebnis, daß Albert – ähnlich wie auch andere Theologen des 13. Jahrhunderts – zwar die Hervorbringung des Geistes in der Trinität als Liebesgeschehen, nicht aber den Hervorgang des Sohnes als Erkenntnisakt interpretiert (298). Zum Abschluß macht Sch. noch einige Bemerkungen zur Methode Alberts. „Zunächst prüft Albert jeweils die Struktur des Textes, den er vorfindet. Er geht keineswegs allen von Petrus Lombardus in seinem Sentenzenwerk behandelten Fragen nach, sondern nur denen, die ihm wichtig erscheinen. Er verwendet für seine kritische Auseinandersetzung mit Petrus Lombardus an erster Stelle Augustinus, den er nicht selten ziemlich eigenwillig deutet, namentlich indem er augustinische Ansichten, die ihm nicht gefallen, stillschweigend übergeht, andere aber einseitig hervorhebt... Falls Aristoteles Augustinus widerspricht oder zu widersprechen scheint, stellt er sich auf die Seite Augustins. Vielfach verwendet er Aristoteles als Erklärungshilfe für Augustinus“ (294). Der Albert des Sentenzenkommentars ist jedenfalls noch auf dem Wege zu dem späteren, voll entwickelten Aristotelismus. Über den Vergleich mit der Bildtheorie Augustins hinaus (281 und Anm. 10 und 11) hätte den Rez. auch ein Vergleich mit der sehr ähnlichen Bildtheorie Bonaventuras (Trin I, 1) interessiert.

Ein weiterer Artikel, der Alberts Stellung im Übergang betrifft, ist L. Hödls „Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert“ (251–275). In Alberts philosophischem Werk „gibt es divergierende Tendenzen, die sich teils überdecken, teils verdrängen“ (251), neuplatonische und aristotelische Elemente, die vordergründig zu harmonisieren gerade einen typischen Aspekt am Werk Alberts übersehen würde. Als Christ richtet Albert seine Kritik an der arabischen Konzeption der kosmischen Intelligenz, einem allen Menschen gemeinsamen *intellectus agens*, vor allem gegen dessen Folgen für eine individuelle Auferstehung

(254–261). Zugleich hat sich aber Albert noch nicht, wie dann sein Schüler Thomas, völlig von seinen großen arabischen Vorgängern gelöst: er läßt „einen einzigen gemeinmenschlichen Intellekt gelten, dem in der konkreten und individuellen menschlichen Natur der je verschiedene, subjektgebundene tätige Verstand entspricht. Erst Thomas von Aquin hat diese ‚Doppelung‘ des intellectus agens aufgehoben und die metaphysischen Ansätze Alberts zu Ende gedacht“ (256). Zugleich korrigiert aber Albert auch diejenigen lateinischen Philosophen und Theologen, die „vielfach so unbekümmert von der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele des Menschen sprachen, daß dabei der Eindruck entstehen konnte, es handle sich um je verschiedene, nebeneinander oder übereinander stehende Seinsformen“ (263). Er steht dabei auf der Seite der von Thomas so nachdrücklich verteidigten Lehre von der „anima forma corporis“, wegen der er nach Thomas' Tod wie dieser von dem bekannten Pariser Lehrzuchtverfahren betroffen wurde, in dem zunächst einmal der scheinbare Angriff einer rein philosophischen Anthropologie auf eine theologisch fundierte abgewehrt werden sollte (254, 268). Weiter zeigt H. die philosophische (er sagt stets „naturphilosophische“, das Wort dabei im mittelalterlichen, nicht im heute üblichen Sinn verwendend) Grundlegung der rationalen Psychologie durch Albert. Weitgehend handelt es sich dabei zugleich um eine Grundlegung seiner Erkenntnistheorie. „Die mittelalterliche Erkenntnislehre hat jedenfalls der neuzeitlichen Erkenntniskritik dies voraus, daß sie Anthropologie war“ (265). Trotz mancher, zu erwartender Übergangunschärfen hat Albert wesentlichen Anteil an der klaren Trennung von Philosophie und Theologie, wie sie sich dann bei Thomas findet, und an einer, bei Albert selbst noch nicht voll aus dem Neuplatonismus hinausführenden Wende zur aristotelischen Philosophie, der großen Wende des 13. Jahrhunderts.

Eine Spezialuntersuchung zu Albert ist A. Hiedels „Agalma bei Albert dem Großen“ (307–322). Agalma bedeutet in der Antike zunächst „Götterbild“, dann Symbol. Im christlichen Denken kristallisiert sich um diesen Begriff seit Pseudo-Dionysius die Frage, ob in der ewigen Seligkeit Gott selbst „von Angesicht zu Angesicht“ geschaut werde oder die Seligen (bzw. die Engel) Gott nur vermittelt, im Symbol (agalma) erkennen. Die östliche Theologie neigt nun eher der zweiten Lösung zu, die westliche seit der Pariser Entscheidung von 1241, Gott werde in seiner Substanz von den Seligen geschaut, der ersten. Neben einer Geschichte des Begriffs „agalma“ bei Albert zeigt H., wie Albert versucht, zwischen diesen beiden Positionen zu vermitteln. Es finden sich bei Albert – nach einigem Schwanken – zweierlei Theophanien: „die von Engel zu Engel fortschreitende – die Erleuchtung über die Heilspläne – und die von Gott unmittelbar auf alle ausgehende – der Gegenstand der Seligkeit. Letztere... ist eben Gott selbst, gesehen wie er ist“ (315). Dem heutigen Leser ist an H.s Artikel etwas ganz anderes wirklich bedeutsam als das eher etwas skurrile Detailthema: es wird an einer solchen, heute eher nebensächlichen Frage sichtbar, wie sehr Albert, am Beginn des Kulminationspunktes der Hochscholastik, auch Vermittler zwischen östlicher und westlicher Theologie war, wie sehr er „durch sein Eingehen auf den Areopagiten im Westen das Bewußtsein geweckt hat, daß es mit der seligen Gottanschauung doch nicht ganz so einfach sei, wie man, nur auf Augustinus hörend, meinen konnte“ (317).

Der erste Thomas gewidmete Artikel ist „Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes“ (207–26) von M. Seckler. Thomas behandelt hier auf höchst originelle Weise („Fehlanzeige bei Albert, Alexander, Bonaventura“ [108]) bereits im Sentenzenkommentar, seinem Jugendwerk, aber auch in allen anderen großen Werken ein Thema, das zum Grundbestand auch der heutigen Theologie zählt: wie gehören diejenigen Menschen zu Christus, „die die theologischen Tugenden des Glaubens und der Liebe nicht haben“ (109)? Interessanterweise ist Christus das Haupt aller Menschen nicht so sehr aufgrund der Menschwerdung, also nur deshalb, weil er wie wir Träger der menschlichen Natur ist, sondern weil er der Erlöser aller Menschen ist, auch derjenigen, die noch nicht von ihm wissen. Nicht durch die bloße menschliche Natur, sondern durch das personale Handeln Christi wird die Erlösungsgnade vermittelt. S. stellt im weiteren die These auf, daß für Thomas Gliedschaft am Leibe Christi und Kirchengliedschaft nicht schlechthin identisch sind (117). Die verfaßte Kirche ist vom Glauben her bestimmt (118), der Glaube aber ist im Vergleich zur Liebe „einfachhin defizienter“ (117). Das schwere, daraus sich ergebende Problem, ob es dann neben oder über der Kirche der Glaubenden etwa

eine Kirche der Liebenden geben könne oder müsse, wird nicht in letzter Klarheit gelöst – ist vielleicht gar nicht zu lösen. „Es ist, als ob Thomas hier nun tatsächlich bewußt und ebenso schweigsam wie innerlich einsam sich über das Institutionsproblem erheben würde in eine existential-soteriologische Antwort hinein, die als solche ebenso darauf verzichten darf, die wahre Liebe Christi für nur in der Kirche und unter Voraussetzung des ‚rechten‘ Glaubens als möglich zu erklären, wie auch darauf, Kirche einfach als Kirche der Liebenden zu bestimmen, wie darauf, eine höhere Kirche der Liebenden innerorts oder außerorts zu konstruieren. Wo die Liebe ist, ist *verwirklichter* Leib Christi, und zwar, wie wir hinzufügen dürfen, auch ohne ausdrücklichen und sich seiner selbst als solchen bewußten Glauben. Freier und sachgerechter wurde theologisch in dieser Frage kaum je gedacht.“ (119) Speziell dieser Artikel von S. trägt nach Meinung des Rez. nicht *nur* Historisches zur Hufnagel-Festschrift bei, sondern zeigt geradezu paradigmatisch, wie Historie in aktuelles Fragen münden kann. Bei allen weiteren Diskussionen über das Thema „anonymer Christ“ wird man an dieser meisterhaften Arbeit nicht vorbeikommen.

Weitere, den Mediävisten besonders interessierende Artikel sind *W. Mohrs* „Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De regimine principum*“ (127–146) (tendiert vorsichtig dazu, das Werk Thomas abzusprechen) und die beiden Texteditionen dieser Festschrift: „Eine Quaestio über das Individuationsprinzip des Johannes von Paris OP (Quidort)“ von *J. P. Müller* (335–356) und „Die Individuationstheorie im anonymen Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen im Cod. II, 1,2^o1 der Harburg“ von *Th. W. Köbler* (357–386). Beide Editionen bieten nicht nur den Text, sondern kenntnisreiche textkritische und sachliche Einleitungen.

Man kann den Herausgebern zu dieser mustergültigen Festschrift nur gratulieren: sie trägt im strengen Sinn zum Fortschritt der Wissenschaft bei, der sich der zu Ehrende so viele Jahre lang gewidmet hat.

H. Schulte, S. J.