

Diese Bemerkungen zielen in keiner Weise darauf, die Bedeutung dieser Studie oder das Interesse daran, das ihr gebührt, zu mindern. Die Frage nach dem epistemologischen Fundament der monophysitischen Christologie ist wirklich wichtig und verdient vertieftes Studium. Persönlich wäre ich aber geneigt, die Termini der Beziehung umzukehren, dies etwa so: Ein Philoxenus z. B. arbeitete seine Christologie nicht in Funktion zu seiner dialektischen Auffassung von Glaube und Vernunft aus; er eignete sich vielmehr diese religiöse Epistemologie an, weil sie am meisten der monophysitischen Schau des Geheimnisses der Menschwerdung angepaßt zu sein schien. Bot nicht das paulinische Paradoxon der Torheit des Kreuzes als der Weisheit Gottes die beste Verteidigung des Dogmas von dem um unseres Heiles willen gestorbenen Gottes dar, dies im Rahmen einer verständlichen Deutung der Idiomenkommunikation (des christologischen Aussagentausches)? Die monophysitischen Lehrer hatten in diesem Punkt nur die Absicht, den Kampf der Kappadokier und Ephräms gegen den arianischen und eunomianischen Rationalismus fortzusetzen, als dessen Erben sie den Nestorianismus betrachteten. A. de Halleux

Peter Abelard's *Ethics*. An Edition with Introduction, English Translation and Notes by D. E. Luscombe (Oxford Medieval Texts). 8° (LXI u. 144 S.) Oxford 1971, Clarendon Press.

Nachdem wir von den logischen Schriften Abälards, seiner Korrespondenz und seiner Dichtung bereits neuere Ausgaben besitzen (Einzelheiten XXXVIII), fehlten bis vor kurzem noch solche zu seiner Theologie. Nun gibt es von E. M. Buytaert Ausgaben des Römerkommentars, der Apologie, der *Theologia Christiana* und der *Theologia Scholarum* (*Corpus Christianorum* XI und XII, 1969), sowie von R. Thomas eine Edition des *Dialogus inter Judaeum et Christianum* (1970); für die Ethik Abälards hatten wir aber bisher keine vollständige, kritische Edition. Bereits 1965 hatte L.s Artikel „Towards a new Edition of Peter Abelard's *Ethica* or „scito teipsum“: An Introduction to the manuscripts“ (*Vivarium* 3 [1965] 115—127) eine solche Edition angekündigt. Der Autor ist dazu auch inhaltlich durch sein grundlegendes Werk „*The School of Abelard*“ (Cambridge 1969) aufs beste legitimiert. Nun legt er in der Reihe der Oxford Medieval Texts die kommentierte, kritische und — soweit wir sie besitzen (Buch I und Anfang Buch II) — vollständige Ausgabe der Abälardschen Ethik vor.

Von der vor 1139 (XXX) verfaßten „Ethik“ Abälards (ihr Name ist in den Manuskripten ausschließlich „scito teipsum“, Abälard selbst nennt sie allerdings im Römerkommentar zweimal „ethica“ [LIV]) gab es bisher neben Übersetzungen die Ausgabe von B. Pez aus dem Jahre 1721 (XL) und deren Nachdruck im 178. Band von Mignes *Patrologia Latina*. Dieser Druck ist aber nicht nur unvollständig, er basiert auch auf nur einer Handschrift (der wichtigsten zwar), nämlich dem clm 14160 der Bayer. Staatsbibliothek, früher Prüfening, bzw. St. Emeran/Regensburg. Die zweite gedruckte Ausgabe von V. Cousin aus dem Jahr 1859 (XL—XLI) bietet zwar, zusammen mit dem durch C. Ottaviano 1931 edierten Fragment (XLI), bereits den vollständigen Text, aber ihre Autoren kannten noch nicht alle vorhandenen Manuskripte und konnten sie daher auch nicht für ihre Drucke verwenden. Dies geschieht nun durch L. Zwar stellt sich bei einer genaueren Untersuchung der fünf mittelalterlichen „scito-teipsum“-Handschriften heraus, daß die bereits von Pez verwendete die beste ist, und damit bringt die neue kritische Ausgabe textmäßig nicht viel Neues, aber der nun erstellte Text ist eben doch gesichert, weil er auf der Kollationierung des gesamten bekannten mittelalterlichen Handschriftenmaterials zu unserem Werk beruht. Bei den genannten Handschriften handelt es sich um folgende: 1. um den bereits erwähnten Codex clm 14160 (Bayer. Staatsbibl. München), auf dem schon die Pez'sche Ausgabe beruhte (XLI—XLIV), aus dem 12. Jahrhundert (= A); 2. clm 28363 (Bayer. Staatsbibl. München) aus dem späten 12. Jahrhundert, „offenbar aus Frankreich stammend“ und im wesentlichen mit dem Text von clm 14160 übereinstimmend (XLIV—XLV), (= B); 3. clm 18597 (Bayer. Staatsbibl. München) aus dem 15. Jahrhundert, eine Kopie, die sehr den beiden genannten ähnelt (XLV—XLVIII), (= E); 4. Ms. Lat. 76 (Stadtbibl. Mainz) aus dem 15. Jahrhundert, in Heidelberg von Heinrich von Waldkirch 1458 kopiert, bei seinem Eintritt in die Kartause Michaelsberg bei Mainz mitgebracht und von dort



(nach deren Aufhebung) über die Universitätsbibliothek in die Mainzer Stadtbibliothek gekommen (XLVIII—L), (= D); 5. Balliol Ms. 296 (Oxford Balliol College) aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, von dem alle nachmittelalterlichen englischen Kopien herrühren (und die deshalb in dieser Ausgabe nicht berücksichtigt werden), der auch den Rest des Textes, der über das von Pez Edierte hinausgeht, enthält: das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Buches (L—LV). Erstaunlicherweise gibt es keine bekannten mittelalterlichen Handschriften dieses wichtigen Werkes von Abälard aus Frankreich.

L. beschreibt in seiner verhältnismäßig kurzen, aber überaus instruktiven und anregenden Einleitung nicht nur diese fünf zugrunde gelegten Handschriften (XXXVIII—LV), er berichtet auch über deren Geschichte und Schicksal und untersucht ihre Schriftform und ihre Texteigentümlichkeiten einer genaueren Untersuchung (LV—LX). Aufgebaut wird schließlich der Text weitgehend auf der Handschrift A (clm 14160), weil sie „tatsächlich die wenigsten Verbesserungen im Text erfordert“ (LXI). In der Einleitung wird weiter nach einer kurzen Vorstellung Abälards (XIII—XIV) seine Ethik in den Zusammenhang der Ethik des 12. Jahrhunderts gestellt. Es wird das Verhältnis zwischen Ethikautoren monastischer Provenienz zu den, mehr von antikem Gedankengut beeinflussten Lehrern der „offenen Schulen“ (XLII) behandelt (XV—XXIV). Bereits hier wird der Sitz im Leben des Hauptproblems der Abälardschen Ethik sichtbar: der stark subjektive Grundansatz seiner Sündenproblematik. Wenn Abälard fragt: „Was ist die Sünde“? (Hauptthema des ersten Buches), so stellt sich diese Frage eher so: welches Gewicht hat die subjektive innere *Zustimmung* im sittlichen Akt? „Das Zentrum des Interesses der Ethik Abälards ist die Theorie der Intention und der Definition der Sünde“ (XXXII). In dieser Akzentsetzung auf den subjektiven Aspekt der Sünde wird einerseits augustinisches Erbe sichtbar, andererseits aber wohl auch eine persönliche Vorliebe des sich selbst so individuell darstellenden Denkers der Frühscholastik. Neben der Zustimmung als formalem Element der Sünde (also nicht nur dem bloßen Akt) ist ihr zweites Charakteristikum der „*contemptus Dei*“. So entsteht die berühmte Definition (u. a. 68 Z. 23): die Sünde ist „*consensus mali, quo Deum contemptumimus*“ (sic).

Auf den zweisprachigen Text selbst (muß es nicht S. 4 Z. 15 *pravum* statt *pravam* und S. 8 Z. 1 in konsequenter Orthographie *incolumem* statt *incolumen* heißen?) folgen die Indices der Zitationen und Anspielungen aus der Schrift und anderen Autoren, der Handschriftenindex und das Sach- und Personenregister. Schade, daß das letztere nicht ein philologisch auswertbares Begriffsregister enthält, aus dem auch Abälards Sprache genauer zu studieren wäre (was mittelalterliche Autoren betrifft, noch weithin ein Desiderat), schade auch, daß die Bibliographie (XI—XII) von solch extremer Kürze ist. — Man darf nun weiter auf den Fortschritt der auf fünf Bände angelegten Edition der theologischen Werke Abälards im *Corpus Christianorum* gespannt sein, damit wir bald Abälards Schriften möglichst komplett in neuen Ausgaben zur Verfügung haben.

H. Schulte, S. J.

Jean Scot, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Édouard Jeuneau (*Sources Chrétiennes*, 180). 8° (475 S.) Paris 1972, Éd. du Cerf.

Der Einfluß des (neu-)platonischen Denkens auf die Philosophie des Mittelalters, ja auf die europäische Philosophie bis heute kann kaum überschätzt werden. Trotz der Forschungen der letzten Jahrzehnte bleibt noch sehr viel zu tun, um die vielfältigen „Brechungen“ platonischen Denkens bei christlichen Denkern im einzelnen zu erforschen; dazu gehört auch die Herstellung gesicherter Texte. Nachdem J. 1969 (*Sources Chrétiennes*, 151) die Homilie zum Prolog des Johannesevangeliums von Johannes Scotus Eriugena kritisch ediert und kommentiert hatte, legt er nun den Kommentar zum Johannesevangelium in kritischer und kommentierter Ausgabe vor. Beide sind keineswegs nur von theologischem, sondern auch von eminent philosophischem Interesse. M. Cappuyns hatte in seinem Standardwerk über Johannes Scotus Eriugena dessen Hauptwerke mit einem Triptychon verglichen: die mittlere und Haupttafel das *De Divisione Naturae*, die beiden Flügeltafeln der Dionysiuskommentar und der Johanneskommentar. Es geht hier also um eine der beiden