

Gnade aus freiem Willen heraus handelnde Mensch aber als Zweck der Gnade (139). Diese Überlegung lenke den Blick von den nur beschreibbaren Bedingungen des Handelns (voluntary action) auf dessen subjektiven Kern, den Willen (*voluntas*). Durch diesen Begriff werde Handeln nun auch positiv als geistig-seelisches (*animi motus*) Streben nach Glück beschreibbar (Kap. 6). Zugleich ermögliche die Koppelung von Seelenlehre und Handlungstheorie im *voluntas*-Begriff die Einführung des Begriffs des bösen Willens. Dessen (nur durch das Eingreifen der Gnade mögliche) Fähigkeit, anders handeln zu können, trage zwar nicht direkt zur Verwirklichung des Heils bei (148), beinhalte aber immerhin die Einsicht, daß er selbst nicht heilsfähig sei, sondern Gnade benötige (Kap. 7). Augustin gehe es mit diesen Überlegungen ebensowenig um einen metaphysischen Freiheitsbegriff wie Aristoteles mit seinen Gedanken zum Zusammenhang vom Scheitern ethischen Schlußfolgerns und *akrasia*. Auch in Augustins Gnadentheorie gehe es um ethisches Schlußfolgern im aristotelischen Sinn. Scheitere es, sei die Verwirklichung der Maximen nicht gewährleistet (*lib. ar.* 3, 59: „no one can reach the happy life [*beatam vitam*] by heading for what does not exist, or for what, even if it does exist, does not make one happy“). Nur bei der Bestimmung des Ursprungs dieses Scheiterns unterscheide sich Augustin von Aristoteles (Kap. 8). In seinen Augen sei *akrasia* weder zu schwach (Aristoteles) noch stark genug (Plato), um den Fall herbeiführen zu können. Nicht sie, sondern der (böse) Wille des Menschen selbst sei dafür verantwortlich, auch und gerade wenn dies angesichts seiner kontingenten Rationalität widersprüchlich sei. Im Sinne der in Kap. 5 eingeführten Kombination von Freiheit und Verantwortlichkeit habe Augustin es für entscheidend gehalten, darauf hinzuweisen, daß im Bereich menschlichen Handelns eine Kraft wirksam sein könnte, für die es keine vernünftige Erklärung und keine (menschliche) Lösung gebe (206). Sich von der Mehrheit der modernen Interpreten absetzend, schließt Ch., daß Augustin keine allgemeine „Theorie des Willens“, sondern speziell eine „Theorie des bösen Willens“ formulieren wollte mit dem Ziel, die Bedingungen menschlichen Handelns neu zu umschreiben und so aristotelische Ethik auf neue Grundlagen zu stellen (200). Im Rahmen seiner Gnadentheologie denke Augustin streng aristotelisch. Nur im Bereich von Aristoteles' widersprüchlichem *akrasia*-Begriffe weiche er ab und führe den nicht weniger widersprüchlichen Begriff des bösen Willens ein (206f.).

Durch die Rückbindung der Handlungstheorie Augustins an den Kontext, in den sie von ihrer Entstehung her gehört, hat Ch. sie in unerwartetem Ausmaß aktualisiert. Seine Darstellung wirft auch Licht auf die alte Frage nach dem Ausmaß des Gnadenswirkens. Geht es Augustin tatsächlich weniger um den Begriff des Willens als um die Annahme eines bösen Willens in Kontrast zur aristotelischen *akrasia*, die moralisches Scheitern in seinen Augen nicht befriedigend erklärte, dann widerspricht die zur Herstellung des im aristotelischen Modell beschriebenen Normal- oder Heilszustands (Intention des Guten, Zurückdrängung von Zwang und Ignoranz) den Willen transzendierende Kraft, die Gnade, dessen Freiheit nicht, sie konstituiert sie vielmehr. Der grundlegende Widerspruch liegt nicht im Gnadensbegriff, sondern im Begriff des bösen Willens.

J. LÖSSL S.J.

RENCONTRES DE CULTURES DANS LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE. TRADUCTIONS ET TRADUCTEURS DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE AU XIV^e SIÈCLE. Actes du Colloque international de Cassino 15–17 juin 1989 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino edités par J. Hamesse et M. Fattori (Textes, Études, Congrès, 11. Rencontres de Philosophie Médiévale, 1). Louvain-la-Neuve-Cassino: Institut d'Études médiévales de l'Université Catholique de Louvain 1990, VIII+402 S., 8 Tafeln.

Der hier vorzustellende Band steht in einer Reihe mit den neueren Bemühungen der Mediävistik, weiteres und helleres Licht auf den epochalen Vorgang von Übersetzungen fallen zu lassen. Selbstredend geht es heute, dank den Forschungen der letzten 20 Jahre, nicht mehr „bloß“ darum, den als solchen immer noch aufregenden Weg lateinischer Texte in die frühen volkssprachlichen Literaturen zu verfolgen. Im Mittelpunkt des geschichtswissenschaftlichen Interesses steht die Begegnung zwischen Orient und

Okzident. Dementsprechend, sicherlich dabei inspiriert vom *genius loci* des Kongreßortes, vertieft diese Aufsatzsammlung unsere Kenntnis dieses Problemfeldes. Im einzelnen handelt es sich um folgende Beiträge: *M. Fattori*, Relazione introduttiva (1–22); *H. Marti*, Das Übersetzen philosophischer Texte gegen Ende des 4. Jahrhunderts (23–45); *G. Cavallo*, La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo (47–64); *E. Montero Cartelle*, Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor (65–88); *Ch. Burnett*, Adelard of Bath and the Arabs (89–107); *J. S. Gil*, The translators of the period of D. Raimundo: their personalities and translations (1125–1187) (109–119); *A. M. I. van Oppenraay*, Quelques particularités de la méthode de traduction de Michel Scot (121–129), *H. Hugonnard-Roche*, Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'„Organon“ d'Aristote) (131–147); *G. Sermoneta*, Dall'ebraico in latino e dal latino in ebraico: tradizione scolastica e metodica della traduzione (149–165); *A. L. Ivry*, Philosophical Translations from the Arabic in Hebrew during the Middle Ages (167–186); *G. Verbeke*, Les progrès de l'Aristote latin: le cas du „De anima“ (187–201); *H. Daiber*, Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters (203–250); *D. Jacquard*, Principales étapes dans la transmission des textes de médecine (XI^e–XIV^e siècle) (251–271); *P. Morpurgo*, L'ingresso dell'Aristotele latino a Salerno. Opere utilizzate, lessico greco-latini consensi e contrasti tra i maestri di Salerno e i traduttori (273–300); *C. Steel*, Plato Latinus (1939–1989) (301–316); *J. Brams*, Guillaume de Moerbeke et Aristote (317–336); *A. C. Dionisotti*, Robert Grosseteste and the Greek encyclopaedia (337–353); *D. Pingree*, The Preceptum Canonis Ptolomei (355–375). Zwei Register (antike und mittelalterliche Namen sowie anonyme Werke, moderne Autoren) beschließen den Band (377–402). Bedauerlicherweise fehlt ein Verzeichnis der Handschriften. – Dieser Sammelband stellt ein erfreuliches Ergebnis einer internationalen Tagung dar. Er ist eine Fundgrube für neueste und weiterführende Informationen auf dem hier behandelten Gebiet.

R. BERNDT S. J.

KNOWLEDGE AND THE SCIENCES IN MEDIEVAL PHILOSOPHY. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Vol. I (Acta Philosophica Fennica 49), edited by *M. Asztalos*, *J. E. Murdoch*, *I. Niniluoto*. Helsinki 1990, VII+284 S.

Dieser 1. Ergebnisband des Helsinki-Kongresses von 1987 über mittelalterliche Philosophie enthält zunächst die Vorträge der Plenary Sessions. Der Eröffnungsvortrag stammt dabei von *G. H. von Wright*, Dante between Ulysses and Faust (1–9); die übrigen Hauptvorträge von *T. Gregory*, Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale (10–71); *J. Hintikka*, Concepts of Scientific Method from Aristotle to Newton (72–84); *M. E. Marmura*, The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages (85–103); *L. M. de Rijk*, The Posterior Analytics in the Latin West (104–127); *W. Strozewski*, Metaphysics as a Science (128–157); *A. de Libera*, Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIV^e siècle (158–197); *A. S. McGrade*, Ethics and Politics as Practical Sciences (198–220). – Als zweiten Teil bietet der Band auch die Beiträge des Teil-Symposiums über „Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages“: *L. G. Benakis*, Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz (223–227); *H. Daiber*, Die Autonomie der Philosophie im Islam (228–249); *C. Sirat*, La philosophie et la science selon les philosophes juifs du Moyen-Âge (250–261); *J. Marenbon*, The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages; Latin Philosophy, 1250–1350 (262–274). – Besondere Aufmerksamkeit zieht der Beitrag *T. Gregory*s auf sich, der schon in seinem Titel die das Mittelalter charakterisierende Spannung zwischen Wissen und Weisheit, *scientia* und *sapientia* zur Sprache bringt. Ausgehend von der epochemachenden Dreiteilung der Philosophie bei Origenes und deren Einfluß bis ins Frühmittelalter geht *Gregory* demgegenüber dem Eintritt des Aristoteles bis ins 14. Jh. nach. Als neu an dieser Darstellung könnte man die insbesondere auf *scientia* gelegte Betonung ansehen. Auch de Liberass Beitrag zur Naturphilosophie unterstreicht den neuen Einfluß der