

au XIV<sup>e</sup> siècle (131–172), geht der Frage eines Religionsgesprächs im mittelalterlichen Portugal nach. Die folgenden Beiträge von *J. R. Diez Antoñanzas-J. I. Saranyana*, Un caso de diálogo interconfesional en la Península Ibérica: la „Disputatio Abutalib“ (siglo XI) (173–189), sowie von *K. Reinhardt*, Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo (191–212), analysieren die aus einer jüdisch-islamischen Disputation hervorgegangene Schrift. *A. Zimmermann*, Remarques et questions relatives à l'œuvre de Ferrand d'Espagne (213–228), beschäftigt sich mit der Metaphysik eines im übrigen kaum bekannten *magister* der Pariser Universität. *E. Colomer*, La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologetica de Ramón Martí (229–257), legt eine umfassende literatur- und ideengeschichtliche Studie vor. *M. C. Monteiro Pacheco*, Le sens de la paix dans la tradition et dans le témoignage de la génération d'Avis (259–275), geht der Idee der Begegnung zwischen den Kulturen im Rahmen der iberischen politischen Philosophie nach. *L. Suárez Fernández*, Interrelaciones culturales entre Judaísmo y Cristianismo (277–287) zeichnet in großen Strichen den jüdisch-christlichen Austausch nach, so wie er sich im literarischen Erbe darstellt. *G. Dahan*, L'usage de la „ratio“ dans la polémique contre les juifs, XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles (289–308) zeigt, daß sich die dialogfähige Position Anselms von Canterbury im Mittelalter nicht allgemein durchgesetzt hat, sondern daß im Gegenteil den Polemikern der Rekurs auf „ratio“ und „dialectica“ sehr dienlich war; abschließend stellt Dahan anhand dreier Autoren (Petrus Alphonsi, Raymund Martin, Bernhard Oliver) drei Typen antijüdischer philosophischer Argumentation vor. *A. Viñayo González*, Polémica cristiano-judía en la ciudad de León durante el siglo XII (309–322), untersucht das Werk Martins von León. *S. Fellous-Rozenblat*, Castille 1422–1430, un juif traduit la Bible pour les chrétiens. Le langage codé de la „Biblia de Alba“ (323–351), analysiert eine Vulgata-Handschrift des 15. Jahrhunderts. *R. Ramón Guerrero*, Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval (353–370), macht den islamischen Einfluß auf die abendländische Latinität fest: ausgehend vom *quadrivium* sowie einigen *artes mechanice* sei er festzustellen in der Religion und schließlich in der Philosophie. *J. Lomba Fuentes*, El papel de la frontera superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa (371–397); *M. A. de Buenes Ibarra*, La evolución de la polémica anti-islámica en los teólogos españoles del primer renacimiento (399–418); *C. Adang*, Éléments karaites dans la polémique antijudaïque d'Ibn Ḥazm (419–441), kann auf erhebliche Parallelen zwischen der rabbinischen Kritik seitens der jüdischen Sekte der Karaiten und dem islamischen Polemiker Ibn Ḥazm hinweisen, ohne jedoch eine direkte Verbindung anzunehmen. *A. Nader*, Traces des épîtres des Frères de la Purité dans l'œuvre „La disputation de l'âne“ d'Anselme de Turmeda (443–459); *F. da Gama Caieiro*, El Lulismo medieval português como ejemplo de diálogo filosófico-religioso (461–475); *M. Conde*, España, lugar de encuentro de las tres culturas (477–484). Die nützlichen Autorenregister (485–507) erleichtern die Benutzung des sehr anregenden und informativen Bandes.

R. BERNDT S. J.

BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi – Vom Wissen Christi*. Übersetzt, kommentiert und mit Einleitung herausgegeben von *A. Speer*. Lateinisch-deutsch. Hamburg: Felix Meiner 1992. LXIII + 252 S.

Die vorliegende Werkausgabe macht einen der bedeutendsten Texte mittelalterlichen Denkens einem größeren Publikum zugänglich, dies aber nicht nur aufgrund der Zweisprachigkeit des Bandes, sondern besonders wegen der vorzüglichen Einführung durch den Hg. Neben einer ausführlichen und hilfreichen Bibliographie (LV–LXII) bietet die Einführung (XI–L) zunächst den biographischen Rahmen dar, sodann den zeitgenössischen philosophischen Zusammenhang. Vor allem aber führt der Hg. behutsam in einige grundlegende Begriffe bonaventurianischen Denkens ein und erklärt deren rezeptionsgeschichtliche Zusammenhänge. – Die Anmerkungen zur deutschen Übersetzung sind am Ende des Bandes zusammengefaßt und beschränken sich wohlthuend auf Quellenverweise. Soweit die Übersetzung verifiziert werden konnte, erscheint sie als sehr verläßlich und brauchbar für den akademischen Unterricht. Tatsächlich ist es Speer (Sp.) gelungen, sein in der Einleitung angekündigtes Vorhaben, eine Übersetzung aus dem

Mitdenken zu erstellen, statt einer Wort für Wort-Übertragung, einzulösen. Daraus ergeben sich dann allerdings auch die nahezu unumgänglichen Rückfragen. Nach dem Dafürhalten des Rez.en dürfte „similitudo“ auf keinen Fall mit „Idee“ übersetzt werden, wie dies hier ja häufiger geschieht. Rein sprachlich gesehen, handelt es sich bei dem einen wie dem anderen Wort ja sowieso um Fremdwörter des Deutschen. Genausowenig dürften sich „exemplar“ bzw. „exemplum“ mit „Idee“ wiedergeben lassen. Philosophisch handelt es sich, zugebenermaßen, bei „similitudo“ und „exemplar“ zwar um äußerst strapazierte Begriffe. Doch dürfte sich das sprachliche Tasten lohnen. Wäre nicht „similitudo“ mit „Verwandtschaft“ einigermaßen getroffen? und „exemplar“ mit „Muster“? Ein weiteres Bedenken sei verbalisiert in bezug auf die Übersetzung des Gregor-Zitats S. 200 oben: „animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura“: „Für die den Schöpfer schauende Seele ist jedes Geschöpf gering“. „angustus“ drückt keine hierarchische, weder metaphysische noch psychologische Ordnung aus. In Verbindung mit dem folgenden Gedankengang tritt vielmehr die räumliche Bedeutung von „angustus“ im Sinne von „klein, eng“ hervor. Tritt der Schöpfer in die Welt des Menschen ein, so wird es diesem in seiner inneren, seelischen Welt (zu) eng. Sp. sei gedankt für seine Sorgfalt bei der Präsentation des Werkes und seine textliche Nähe bei der Übertragung.

R. BERNDT S. J.

JENKINS, JOHN I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press 1997. 267 S.

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht der Wissenschaftsbegriff von Thomas von Aquin. Durch die Analyse des fundamentalen epistemischen Begriffs der *scientia* möchte Jenkins (J.) zu einem besseren Verständnis der Intention und Struktur der *Summa Theologiae* (ST) gelangen. Er behauptet: „Aquinas’s distinctive notion of *scientia* shaped his thought and writing in ways which have not been fully appreciated in literature“ (3). So ist es angemessen, daß er zunächst auf die Herkunft des Wissenschaftsbegriffs eingeht, nämlich auf die zweiten Analytiken des Aristoteles, und zwar wie Thomas sie verstanden hat. J. analysiert hauptsächlich die Bedingungen, die die obersten Prinzipien eines Wissenschaftsbereichs erfüllen müssen, besonders die Bedingung, daß Prinzipien besser bekannt sein müssen als die Schlüsse, und zwar nicht nur *simpliciter*, sondern auch für den, der einen Syllogismus aufstellt. Volle Einsicht in die Prinzipien sei erfordert. Dies setze eine Lernphase voraus, in der man durch Sinneswahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung, Erziehung, Warum-Beweise zur Einsicht in die Prinzipien gelangt. In einer zweiten Phase komme es dann zur Umkehrung der noetischen Struktur einer Person: Die Wirkungen würden nun aufgrund der Einsicht in die Ursachen erkannt; die Einsicht in die Prinzipien verursache die Erkenntnis der Folgerungen („doxastic causality condition“, 44). – Im zweiten Kapitel geht J. der Frage nach, ob die Glaubensartikel des christlichen Credo die strengen Bedingungen von Prinzipien erfüllen. Gegen Marie-Dominique Chenu vertritt er die These, daß Thomas Theologie als *scientia* (und nicht bloß als *quasi-scientia*) verstanden haben wollte. Es handle sich dabei zwar nicht um einen Wissenschaftsbegriff, der in allem die Bedingungen der zweiten Analytiken erfülle. Denn die zweite Analytiken hätten bloß menschliches Wissen im Auge; die Theologie sei aber Wissen von Gott und habe daher einen gemischten Charakter. Aber die fundamentalsten Bedingungen einer *scientia* im Sinn der zweiten Analytiken seien erfüllt: nämlich erstens, daß die Wirkungen durch die Ursache erkannt werden, zweitens, daß das Erkannte sich nicht anders verhalten kann. Das Wissen Gottes erfülle diese Bedingungen, und da Theologen an diesem höheren Wissen Gottes und der Heiligen teilhaben, sei *sacra doctrina* nicht weniger eine subalterne Wissenschaft wie die Optik. – Unter Rückgriff auf Alasdair MacIntyre zieht J. im dritten Kapitel erste Folgen für das Verständnis der ST: Wie der Erlangung der natürlichen *scientiae* eine lange Schulung unter der Leitung eines Meisters vorausgehe, so setze auch die ST voraus, daß man das philosophische und theologische Einmaleins bereits beherrsche. J. wendet sich gegen die übliche Interpretation, derzufolge die ST als Einführung für Studienanfänger gedacht gewesen sei. Sie sei für fortgeschrittene und hochtalentiertere Studenten konzipiert. Es werde in ihr „second-level pedagogy“ betrieben, „and its purpose was to instill in the