

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, zugegebenermaßen, 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

student a habit of thought, so that his reasoning in the field would move easily, by second nature, from the fundamental causes to their effects“ (92–93). – Im zweiten Teil (Kapitel 4–6) des Buches sowie im Schlußkapitel entfaltet J. seine Thomasinterpretation, indem er zu einer Reihe von Einwänden Stellung nimmt. Besonderes Gewicht kommt der Frage nach dem epistemischen Status der Zustimmung zu den Glaubensartikeln in Kapitel 6 zu. Die Fragen, an denen sich die Geister scheiden, lauten: Welchen Stellenwert haben bei der Annahme der Glaubensartikel Argumente inne? Wodurch ist jemand berechtigt, diesen Glaubensartikeln zuzustimmen und nicht anderen? Was garantiert, daß es sich bei der Annahme dieser Artikel um Wissen handelt? Welche Funktion kommt dem Willen zu? J. setzt sich bei der Beantwortung dieser Fragen von naturalistischen (Terence Penelhum, Alvin Plantinga) und voluntaristischen (James Ross, Eleonore Stump) Thomasinterpretationen ab. Argumente seien für die Zustimmung zu den Glaubensartikeln nicht hinreichend. Hauptsache für den Glauben sei vielmehr Gott selbst, der innerlich durch Gnade bewegt. Also: Gott selbst verursacht in den Gläubigen den Glauben, nachdem sie die Glaubensinhalte gehört haben. Argumente haben nur die Rolle, den Willen zu disponieren. Die Frage der Berechtigung beantwortet J. im Sinn des erkenntnistheoretischen *Foundationalism*, einer Sicht, die die noetische Struktur einer Person in Grundüberzeugungen und Folgeüberzeugungen einteilt. Folgeüberzeugungen sind berechtigt durch andere Überzeugungen. Grundüberzeugungen haben ihre Berechtigung nicht durch andere Überzeugungen. Nach J. gehören die Prinzipien einer *scientia* – und damit auch die Glaubensartikel – zu den Grundüberzeugungen. Dies ist aber nicht hinreichend für Wissen. Jemand kann berechtigt sein, p zu glauben und p kann dennoch falsch sein. In der Frage, was Glaubensüberzeugungen den Status von Wissen verleiht, vertritt J. die Interpretation eines „supernatural externalism“. Das heißt: (i) die kognitiven Fähigkeiten der Gläubigen werden von Gott erhöht, so daß sie die Wahrheit über göttliche Offenbarungen entdecken können; (ii) die Zustimmung zu den Glaubensartikeln ist erzeugt und erhalten durch diese kognitiven Fähigkeiten, wenn sie richtig funktionieren. Diese Interpretation ist externalistisch, weil nicht verlangt wird, daß die Gläubigen wissen müssen, ob ihre kognitiven Fähigkeiten diese Bestimmung haben und ob sie rechtmäßig funktionieren. Sie ist übernatürlich, weil diese kognitiven Fähigkeiten nicht Teil der Natur sind, sondern Gnade Gottes. Nun bleibt für J. noch die Frage, welche Rolle in der Zustimmung zu den Glaubensartikeln dem Willen zukommt. Die Zustimmung zu den Glaubensartikeln müsse frei sein und setze einen guten Willen voraus. Im Gegensatz zur heute dominierenden synchronen Sicht des freien Willens, wonach P frei ist zum Zeitpunkt der Wahl X zu wählen, wenn P auch anders hätte handeln können, vertritt Thomas eine diachrone Sicht: Ob ein Ziel einer Person als gut oder schlecht erscheine, hänge von ihrem Charakter ab. Und dieser Charakter habe sich im Lauf der Zeit herausgebildet; eine Person habe Tugenden und Laster erworben. Viele vergangene Entscheidungen haben jemanden zu der Person gemacht, die sie ist und beeinflussen die gegenwärtige Wahl. J. bringt das Beispiel des starken Rauchers Winston: Er kennt die Behauptung, daß Rauchen der Gesundheit schadet. Für die Wahrscheinlichkeit, daß diese Behauptung wahr ist, gibt es viele Belege. Aufgrund seiner ungeordneten Neigung zum Rauchen bleibt Winston aber skeptisch: die Untersuchungen seien problematisch und nicht vollständig. Aufgrund dieser ungeordneten Neigung sieht er die Ergebnisse der Untersuchungen mit voreingenommenen Blick. Nicht-Raucher könnten zugeben, daß die Untersuchungen einige Schwächen haben, sie aber dennoch ganz anders auswerten und zur Überzeugung kommen, daß Rauchen schädlich ist. Eine Person, die dem Laster des Stolzes verfallen ist, wird ähnlich wie Winston alle möglichen Probleme bezüglich Gott aufwerfen: Er könne nicht einer und drei sein, Gott würde sich nicht in seiner Schöpfung inkarnieren, jemand könne nicht von den Toten auferstehen etc. Zustimmung zum Glauben setze also einen guten Willen voraus, der es erlaube, klar und unparteiisch zu sehen, daß die Wahrheiten, die jenseits unseres Verstehens sind, von Gott geoffenbart seien und geglaubt werden sollen. Hier weist J. auf einen interessanten Zusammenhang zwischen den moralischen Tugenden und Lastern und den epistemischen Tugenden und Lastern hin. Aquinas „seems to imply that moral virtues and vices, which enable us to act well or poorly in nonepistemic matters, also enable one to act well or poorly in attaining the epistemic goal of believing truths and dis-

believing falsehoods. In other words, for Aquinas the *moral* virtues and vices are at the same time *epistemic* virtues and vices. Consequently, as with moral evaluation, the epistemic evaluation of a belief depends upon whether one has the appropriate virtues“ (209). – Ein Streitpunkt bleibt, ob die von J. vertretene Position der „second-level pedagogy“ in allem der Struktur der ST gerecht werden kann. Haben die Gottesbeweise in der *prima pars* und die Argumente für das letzte Ziel des Menschen in der *prima secundae* wirklich nur die Funktion der Rekapitulation der ersten Lernphase und der Bestimmung des Verständnisses der Prinzipien? Oder möchte Thomas nicht doch zunächst zeigen, daß der Gegenstand der Untersuchung auch existiert?

J. schreibt und argumentiert klar. Seine Absicht ist es, die Position von Thomas darzustellen, sie besser zu verstehen, und nicht, sie auszuwerten oder für die zeitgenössische Religionsphilosophie relevant zu machen. Trotzdem: Durch die Verwendung eines modernen begrifflichen Instrumentariums werden Brücken zur heutigen erkenntnistheoretischen Diskussion geschlagen. Deshalb dürfte dieses Buch nicht nur für Thomas-Forscher interessant sein, sondern für alle, die sich mit zeitgenössischen religionsphilosophischen Fragen und Problemen der religiösen bzw. christlichen Erkenntnistheorie beschäftigen. Das Buch kann auch als Einführung in die gesamte ST empfohlen werden. Ein Fehler befindet sich auf S. 149, Zeile 1: „His“ muß sich hier wohl auf das rationale Geschöpf und nicht auf Gott beziehen und deshalb klein geschrieben, oder, entsprechend dem lateinischen Text, weggelassen werden.

B. NIEDERBACHER S. J.

SOCIÉTÉ ET ÉGLISE. TEXTES ET DISCUSSIONS DANS LES UNIVERSITÉS D'EUROPE CENTRALE PENDANT LE MOYEN ÂGE TARDIF. Actes du Colloque international de Cracovie 14–16 juin 1993 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par *Sophie Wlodek* (Rencontres de Philosophie Médiévale, 4). Louvain-la-Neuve: Brepols 1995. VIII + 221 S.

Dieser Tagungsband umfaßt folgende Beiträge: *St. Swieżawski*, Conséquences morales et politiques du conciliarisme médiéval (1–20), kann nicht mehr als recht unendifferenziert die angekündigten Konsequenzen darstellen, wobei er im wesentlichen auf eigene Arbeiten verweist, jedoch keine neuere westliche Literatur anführt; *J. Wohlmuth*, Zur Ekklesiologie des Basler Konzils (1431–1449) im Streit um Reform und Autorität (21–39) mit einer bibliographischen Beilage zum Thema (40–43); *D. E. Luscombe*, Denis the Pseudo-Areopagite and Central Europe in the Later Middle Ages (45–64), behandelt sein Thema literaturgeschichtlich in gewohnt meisterlicher Weise; *St. Simonetta*, John Wyclif between Utopia and Plan (65–76), zeigt die verschiedenen, theoretischen und politischen, Umstände auf, die Wyclif, unter Beibehaltung seiner Grundidee einer „ecclesia/convocatio predestinatorum“, seine weltlich-kirchliche Utopie mehrfach haben modifizieren lassen; *V. Herold*, Der Streit zwischen Hieronymus von Prag und Johann Gerson. Eine spätmittelalterliche Diskussion mit tragischen Folgen (77–89), kann anhand dieses lokalen Disputs interessante ideengeschichtliche europäische Verbindungslinien aufzeigen; *P. Spunar*, The Literary Legacy of Prague Dominicans and the University in Prague (91–100), bietet einen guten Überblick über die Aktivitäten der Dominikaner; *F. Cheneval*, Jean Falkenberg et Paul Vladimiri (sic!): critiques de Dante (101–115), kann nachweisen, daß Dantes 3. Redaktion seines „De monarchia mundi“ in Krakau ab dem Beginn des 15. Jahrhunderts bekannt war, so daß dieses Werk eine erhebliche Polemik auslösen konnte; *J. Drabina*, Konziliarismus an der Krakauer Universität in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts (117–131), legt eine Studie aus erster Hand vor; redaktionell hätte dieser Beitrag eine erheblich sorgfältigere Bearbeitung verdient; *J. Wyrozumski*, L'idée de tolérance à l'Université de Cracovie dans la première moitié du X^e (sic!) siècle (133–143), studiert am Beispiel zweier Rechtsgelehrter der Krakauer Universität, Stanislas de Skalbierz und Paul Vladimiri, die Fähigkeit der polnischen Intellektuellen des XV. Jahrhunderts, sich auf die veränderte, religiöse Toleranz einfordernde, politische Lage einzustellen; *J. B. Korolec*, Les vertus de la vie publique (145–152), ergänzt das gegenwärtige Spektrum der mediävistischen Tugend-Diskussionen um eine spätmittelalterliche Variante; *M. Markowski*, Die sozialökonomischen Anschauungen des Nicolaus Copernicus (153–176), steuert, wie gewohnt, einen weiterfüh-