

in Pythagoras die Quintessenz aller Religion sah und Platon und Aristoteles zu Nachfolgern des Pythagoras machte, und dem Platonismus des Antiochos von Askalon, der eine grundlegende Übereinstimmung von Platons Akademie, der Stoa und dem Peripatos lehrte. – Charakteristische und permanente Züge der Harmonisierung von Platon und Aristoteles im Mittel- und Neuplatonismus (I.4) sind: (a) die Rückdatierung aristotelischer Lehren; sie finden sich, so wird behauptet, bereits bei Platon; (b) die Betonung der Überlegenheit Platons in allen Fragen der Metaphysik und Theologie; (c) die Ansicht, die Philosophie des Pythagoras sei eine göttliche Offenbarung, und Platon sei dessen Nachfolger.

Teil II stellt die Harmonisierungstendenz bei acht Neuplatonikern von Porphyrios († 305/310) bis Proklos († 485) dar; jedem dieser Philosophen ist ein eigenes Kapitel gewidmet. – Gegenstand von Kap. 9 sind die Einleitungen zu den Kommentaren der Kategorienschrift des Aristoteles von Ammonios und seiner Schule (Alexandria) und von Simplikios (Athen). Das neuplatonische Curriculum der Philosophie begann mit dem Studium des Aristoteles, die Kategorienschrift war das erste Werk des Aristoteles, das die Studenten lasen. Zu keinem anderen Werk des Aristoteles besitzen wir eine so große Anzahl neuplatonischer Kommentare. Das ist kein Zufall, denn die Kommentare zu den logischen Schriften passierten die Zensur der Christen. H. arbeitet fünf gemeinsame Züge dieser Einleitungen heraus, von denen einer hier genannt sei: Das neuplatonische Eine ist das Ziel (*telos*) sowohl der Philosophie Platons wie auch der des Aristoteles. Vor allem diese Gemeinsamkeit zeigt, dass in der Deutung des Aristoteles kein Unterschied zwischen Alexandria und Athen bestand; die alexandrinische Aristoteles-Interpretation war keineswegs nüchterner als die athenische. Als Beweis dienen der Anfang der „Nikomachischen Ethik“ (1094a1–3) und der Schluss von Buch 12 der „Metaphysik“ (1076a4). – Kap. 11 „The Compositional Procedure of the Neoplatonic Commentaries“ zeigt, dass alle Kommentare zur Kategorienschrift in einer einheitlichen Tradition stehen, innerhalb derer zwei Familien zu unterscheiden sind. Am Anfang der Tradition stehen zwei Kommentare des Porphyrios. Im Unterschied zur „alexandrinischen“ Familie (Ammonios, Philoponos, Olympiodoros, David) ist die „porphyrianische“ Familie (Dexippos, Boethius, Simplikios) gekennzeichnet durch den direkten Gebrauch dieser Kommentare. – Ein Blick in die Bibliographie unterstreicht das Gewicht dieses Buches; die erste der siebzehn dort aufgeführten einschlägigen Veröffentlichungen H.s erschien 1978. F. RICKEN SJ

UNCERTAIN KNOWLEDGE. Scepticism, Relativism, and Doubt in the Middle Ages. Edited by Dallas G. Denery II, Kantic Gosh, and Nicolette Zeeman (Disputatio; volume 14). Turnhout: Brepols 2014. VIII/345 S., ISBN 978–2–503–54776–3.

Die dreizehn Beiträge des Bandes gehen zurück auf eine Tagung im King's College, Cambridge, im April 2011. Der Rahmen ist weit gespannt. Es geht nicht nur um den Begriff des nicht sicheren Wissens in der scholastischen Philosophie und Theologie; interpretiert werden ebenso historische, politische, polemische und literarische Texte. Gegenstand ist eine epistemologische Untersuchung über den Begriff des Wissens und nicht eine theologische Untersuchung über den Begriff des Glaubens. Augustins Schrift „Contra Academicos“ hatte zur Folge, dass bis zur Wiederentdeckung des Sextus Empiricus im 16. Jhd. kein mittelalterlicher Denker den Skeptizismus als seine eigene philosophische Position vertrat; Skeptizismus galt als Verfallserscheinung; dass eine These in den Skeptizismus führt, war die schärfste Form der *reductio ad absurdum*. Das schließt jedoch den Gebrauch skeptischer Argumente als Werkzeug in der epistemologischen Diskussion nicht aus. Die sieben Beiträge aus dem Bereich der Philosophie und Theologie seien kurz vorgestellt.

Dallas G. Denery II beschreibt den „Policraticus“ (1159) des Johannes von Salisbury als einen Weg „from uncertainty to probability and from prudence to deception“ (18). Er vergleicht dessen Begriff der *prudencia* mit dem des Thomas von Aquin. „John proclaims prudence to be the root of all virtues and, as circumstance demands, sometimes the virtuous thing to do will be [...] to lie, deceive or dissimulate, to flatter, perhaps to kill.“ Für Thomas ist das Verbot der Lüge und Täuschung eine ausnahmslos geltende

moralische Norm. „The difference between John and Thomas at this point [...] is the difference between Aristotle and Cicero, between demonstration and rhetoric [...] John's scepticism renders most every norm open to just violation.“ Johannes von Salisbury zeigt, dass man den Gegensatz von mittelalterlicher Scholastik und Humanismus der frühen Neuzeit nicht überbetonen darf. Die Scholastik repräsentiert nicht die gesamte mittelalterliche Kultur und Gesellschaft. „John defends and represents a medieval humanist tradition, a tradition rooted in dialectic and rhetoric“ (32).

Die Suche nach Gewissheit mit dem Werkzeug des methodischen Zweifels gilt als Verfahren der Moderne und nicht des Mittelalters. *Eileen G. Sweeny* (= S.) will das nicht das nicht bestreiten, aber sie will zeigen, dass diese Dialektik von Gewissheit und Ungewissheit einen Vorläufer hat in der mittelalterlichen Rezeption des Begriffs der Wissenschaft aus den „Zweiten Analytiken“ des Aristoteles. Bis zum Ende des 12. Jhdts. waren die „Zweiten Analytiken“ dem lateinischen Westen nicht zugänglich. Mit ihrer Rezeption war ein Ideal der wissenschaftlichen Gewissheit gegeben, das große Teile der bisher akzeptierten Wahrheit ins Reich der Ungewissheit verwies; so entstand ein Zweiklassen-System des Wissens. S. stellt zwei Typen der Antwort auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff dar. (a) Für Robert Grosseteste und Roger Bacon dient er als Kriterium, um die verschiedenen Disziplinen zu bewerten; so kann nach Bacon allein der wissenschaftliche Beweis Gewissheit hervorbringen. (b) Wilhelm von Auvergne und die „Summa fratris Alexandri“ verteidigen die theologischen Disziplinen gegen den Einwand der mangelnden Gewissheit; sie verfügen über ihre eigene Art von Gewissheit, die sich von der Gewissheit der aristotelischen Wissenschaft unterscheidet.

Die antiken Skeptiker bringen Beispiele von Sinnestäuschungen, um unser Vertrauen in die Zuverlässigkeit unserer Sinne zu erschüttern; Descartes zieht aus ihnen die radikale Folgerung, dass wir unseren Sinnen niemals vertrauen dürfen. In seinem Kommentar zu den Sentenzen (1316–18) bringt Petrus Aureolus acht Fälle von visueller Sinnestäuschung. Aber weder er noch seine Kritiker ziehen Descartes' radikale Folgerung. Vielmehr stimmen sie alle darin überein, dass wir nur ausgehend von der Sinneswahrnehmung Wissen erwerben können. Warum, so fragt *Domīnik Perler* (= P.), ziehen sie diese Folgerung nicht? Wie interpretieren sie diese Sinnestäuschungen? Welche Bedeutung haben sie für ihre Epistemologie? P. diskutiert diese Fragen anhand der Analysen von Walter Chatton und William Ockham. Sie hatten kein Interesse an einer skeptischen Diskussion, die die Möglichkeit des Wissens radikal in Frage stellt. Es ging ihnen nicht wie Descartes darum, die empirische Grundlage des Wissens zu erschüttern; mit Aristoteles gingen sie davon aus, dass Wissen eine empirische Grundlage benötigt. „They had a clear defined *ontological* interest in cases of sensory illusion“ (84). Sie wollten zeigen, dass eine bestimmte Theorie der Wahrnehmung, nämlich die des Aureolus, zu einer unnötigen Vermehrung von Entitäten führt. Es ging nicht darum zu zeigen, dass wir einen kognitiven Zugang zu den materiellen Dingen haben, sondern *wie* wir ihn haben und wie wir ihn mit einer ontologisch sparsamen Theorie erklären können. Außerdem zeigt ihre Analyse, dass wir keinen konsistenten Begriff der Sinnestäuschung haben können, wenn wir nicht voraussetzen, dass Wahrnehmungen sehr oft vertrauenswürdig sind.

Beeinflusst durch die Behauptung des Aristoteles, die Wahrheit sei das Gut des Intellekts (NE 1139a27 f.), haben einige mittelalterlichen Philosophen und Theologen, unter ihnen Johannes Buridan, eine naturalisierte Erkenntnistheorie entwickelt. Danach ist die Erkenntnis der Wahrheit die kognitive Norm und der Irrtum die Ausnahme; skeptische Argumente sind irrelevant für das Verstehen, wie wir die Welt erkennen. Dennoch muss auch eine naturalisierte Theorie in Frage sein zu erklären, dass wir manchmal die Wahrheit verfehlen. Ein möglicher Weg, dieses Problem zu lösen, ist, den epistemischen Status der Meinung (*doxa, opinio*), das heißt des unvollständigen Erfassens der Wahrheit, zu klären. Buridan wählt dazu das Beispiel der *vetula*, einer einfachen alten Frau (*Christophe Grellard*). Der Intellekt hat die natürliche Tendenz, der Wahrheit zuzustimmen; ihr können sich jedoch erworbene Gewohnheiten, „habitual errors“, widersetzen. „An assent's natural inclination to truth may be impeded in either a natural way, by other natural habits, or in a non-natural way, by the free will“ (98). „The little old woman is characterized by weak reason and a corrupt imagination“ (100). Das Vorstellungsvermögen (*imagination*) ist seinerseits beeinflusst von Affekten und vom kulturellen und sozialen Kontext.

Die „Rhetorik“ des Aristoteles beginnt mit dem Satz „Die Rhetorik ist ein Gegenstück zur Dialektik“ (1354a1); später wird sie bestimmt als „Seitenzweig der Dialektik und der Untersuchung über den Charakter, welche zu Recht auch als politische Wissenschaft bezeichnet wird“ (1356a25–27). Um 1269 erscheint Wilhelm von Moerbeke Übersetzung der „Rhetorik“. Rita Copeland vermittelt anhand des Kommentars des Aegidius Romanus (1272) und von Buridans „Quaestiones in rhetoricam Aristotelis“ einen Einblick in die Diskussion, welcher Disziplin die Rhetorik zuzuordnen sei, dem Organon oder der praktischen Philosophie. In der handschriftlichen Tradition gilt sie als Teil der Ethik und Politik.

In den Klöstern diente das Studium der Bibel der Grundlegung des persönlichen und gemeinsamen Glaubens. Mit der Gründung von Schulen für den Weltklerus im späten 11. Jhd. wurde die Bibel Teil des Curriculum; man warf den Schulen vor, Fragen des Glaubens auf Probleme der Logik zu reduzieren. Lesley Smith fragt nach dem legitimen Platz der Ungewissheit in diesem Übergang „vom Kloster zum Klassenzimmer“ (135); sie nennt fünf Bereiche. (a) Die Frage nach dem ‚besten‘ Text der Bibel. Textkritik wird nicht erst seit der Renaissance betrieben; sie geht spätestens auf Hieronymus zurück. (b) Was ist die wörtliche Bedeutung des Textes? Der Schwerpunkt des Interesses verlagert sich vom geistlichen zum wörtlichen Sinn der Schrift; die Exegese fragt, was in der Bibel „geschah“ (141). (c) Die Interpretation der Bibel muss auf andere autoritative Texte zurückgreifen. Welche Texte kommen in Frage? (d) Welche Bedeutung hat die jüdische Exegese? (e) Wie sind Fragen zu beantworten, die sich aus dem biblischen Text ergeben, aber dort nicht direkt behandelt werden?

Der nicht einfach zu lesende Beitrag „Logic, Scepticism, and ‚Heresy‘ in Early Fifteenth-Century Europe“ (*Kantik Gosh*) befasst sich mit Häresie-Prozessen in Oxford und Wien und der Verurteilung von Hus auf dem Konzil von Konstanz. Die analytisch-spekulative Reflexion der Scholastik über die Gewissheit des religiösen Glaubens birgt ein skeptisches Potenzial. Es wird in dem Augenblick wirksam, wo die theologische Diskussion nicht mehr auf den akademischen Raum beschränkt ist, sondern eine breitere Öffentlichkeit beschäftigt; dort bedient sie sich nicht der technischen Sprache der Scholastik, sondern der Umgangssprache, und sie löst bei den Antiintellektualisten eine skeptische Reaktion aus. Gegen diesen Skeptizismus wendet sich der Vorwurf der Häresie. Er entspringt reflexartig dem Streben der kirchlichen Obrigkeit, Auswirkungen auf zentrale Inhalte des Glaubens zu verhindern; eine Folge ist die Einschränkung der akademischen Freiheit. Der spätmittelalterliche Diskurs über Häresie ist der Höhepunkt eines mittelalterlichen christlichen Antiintellektualismus, der einen Oxford Mönch in der Mitte des 14. Jhdts. zu der schmerzlichen Äußerung veranlasste, seine Universität sei ein „*gymnasium haereticorum*“ (279).  
F. RICKEN SJ

SPINDLER, ANSELM, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria*. Warum Autonomie der einzig mögliche Grund einer universellen Moral ist (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit; II 6). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2015. XII/285 S., ISBN 978–3–7728–2677–1.

Diese von Matthias Lutz-Bachmann und Hannes Möhle betreute überarbeitete Frankfurter Dissertation wendet sich gegen drei Thesen: (a) die verbreitete Auffassung, die Begründung der Moral durch den Begriff der Autonomie sei eine Erfindung Kants; (b) Vitoria sehe den Grund der Moral in der Natur, das heißt in den natürlichen Neigungen des Menschen (Daniel Deckers); (c) Grund der Moral sei nach Vitoria die Gesetzgebung Gottes (Ernst-Wolfgang Böckenförde). Entgegen diesen drei Positionen will Spindler (= S.) zeigen, „dass Vitorias Theorie des natürlichen Gesetzes als Versuch der Grundlegung einer universellen Moral in einem Konzept von Autonomie gelesen werden muss“ (265). „Die zentrale These seiner Theorie des natürlichen Gesetzes lautet, dass Autonomie der einzige Grund einer universellen Moral ist“ (XX).

In einem ersten, nicht leicht nachvollziehbarem Schritt kehrt S. die chronologische Ordnung der Autoren der Schule von Salamanca (Vitoria 1483–1546; Soto 1494–1560; Suárez 1548–1617) um und untersucht die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Soto und Suárez (Kapitel 1). Soto führt dessen Vorschriften auf die Natur zurück, und Suárez