

manchmal aber etwas beliebig wirken. So würde unter die Überschrift von c. 35 und 36 – „Das Ergebnis des Bekenntnisses oder der Verleugnung Christi“ – auch und gerade das erst und ausschließlich in c. 40 erscheinende und kommentierte Zitat 1 Joh 2,22f. passen: „Derjenige, der den Vater verleugnet, verleugnet auch den Sohn. Jeder, der den Sohn verleugnet, hat auch den Vater nicht. Der den Sohn bekennt, hat auch den Vater.“ Wenn O. – wie v. S. überzeugend feststellt – der Not potenzieller Märtyrer „mit der Interpretation möglichst situationsadäquater Schriftstellen“ (6f.) begegnet, da nach seiner Überzeugung „niedergeschlagene Menschen mit entsprechend zusammengestellten Schriftworten aufgerichtet werden können“ (4), ist darauf zu achten, inwieweit diese Schriftzitate selbst die Gedankenführung in einzelnen Abschnitten des Werkes und dessen Aufbau insgesamt beeinflussen haben. In c. 19–21 etwa orientiert O. sich eindeutig an den Versen 14–23 von Ps 43(44), die er sukzessive auslegt. Von Mk 10,38 („Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch mit der Taufe taufen lassen, mit der ich getauft werde?“) lässt O. sich leiten, wenn er das Martyrium zunächst, in c. 28 und 29, als „Kelch des Heils“ behandelt, anschließend, in c. 30, als „Blut-Taufe“. In c. 5 wendet O. sich dem Thema der *eusebeia* zu (hier treffender durch „rechte [Gottes-]Verehrung“ zu übersetzen als durch „Frömmigkeit“ [so v. S. 37; vgl. aber dies., Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes, in: Pietas [FS B. Kötting], Münster 1980, 155–164, z. St.: 157f.). In diesem Rahmen zitiert und behandelt O. zunächst Ex 20,3 – „Du sollst keine anderen Götter haben außer mir“ –, kurz danach (in c. 6) Ex 20,4 und 5 – „Du sollst dir kein Bild noch irgendeine Abbildung machen“ etc. Gegen Ende von c. 6 wird Ex 20,3 nochmals wörtlich aufgegriffen. Ist es also im Sinne des O., diese Aussagen zu trennen und c. 5 zusammen mit c. 1–4 unter die sehr allgemeine Überschrift „I. Ermahnungen zum Martyrium“ zu stellen, c. 6(–10) aber unter die Überschrift „II. Warnung vor Götzendienst und Glaubensverleugnung“?

Ergänzend zur Einleitung bieten die Anmerkungen zum Text, wie zu erwarten, Hinweise auf Fragen der Textkritik (der 79 Anm. 66f. gemeinte Editor ist Koetsch, nicht Klostermann), auf den Umgang des O. mit Schriftzitate (unerwähnt bleiben besondere Lesarten von Hebr 10,34 in c. 44 und Lk 9,26 in c. 37 [anders c. 34!]), auf inhaltliche Bezüge zu weiteren Werken des Alexandriners bzw. zur zeitgenössischen Theologie und Philosophie sowie auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund (z. B. zum Vorgehen der Behörden gegen Christen, zum Kaiserkult, zu christlichen Häresien). Nicht aufmerksam gemacht wird auf sprachliche Feinheiten des griechischen Textes, die in der Übersetzung nicht mehr zu erkennen sind (z. B. c. 14: O. wünscht, „bei Gott, dem Vater [*patri*] unseres Herrn Jesus Christus, ‚von dem jedes Volk [*patriá*] im Himmel und auf Erden seinen Namen hat‘ [Eph 3,15], selbst Vater [*patér*] ... genannt zu werden“).

Der Band wird abgeschlossen durch eine Bibliographie (113–119) und ein Register (Bibelstellen [121–125; statt Mt 10,38 ist richtig Mk 10,38 (für S. 68, s. a. dort) bzw. Mt 10,18 (S. 84)], Origenesstellen [126f.] sowie Namen und Sachen [128–131; zusätzlich hätten wiederholt erscheinende Begriffe wie „Athlet“, „Bekenntnis“, „Freimut“, „Fürsprache“, „Gotteswort“, „Lohn“, „Seligkeit“, „Trost“, „Verleugnung“ und „Wettkampf“ genannt werden können; bei „Reinigung“ ist S. 73 zu ergänzen]).

Ungeachtet der genannten Desideranda und Corrigenda ist sehr zu begrüßen, dass die *Exhortatio ad martyrium* nun in einer griechisch-deutschen Ausgabe vorliegt.

J. ARNOLD (Mitarbeit: M. MARB)

FISCHER, NORBERT (HG.), *Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant. Freiburg i. Br./München: Alber 2012. 368 S., ISBN 978-3-495-48524-8.

Afterdienst, Fettschmachten, Wahn: In Angelegenheiten, die die Religion betrafen, liebte Kant drastische Worte. Dies galt nicht zuletzt angesichts bestimmter Ausprägungen der christlichen Dogmatik und Frömmigkeit, die in seinen Augen eine billige Gnade versprachen. Die Lehre von göttlicher Prädestination und Reprobation mache aus Menschen „Schlachtopfer des Elendes“ – so soll es Kant in seinen Vorlesungen gesagt haben. „Wie verträgt sich das aber mit dem Begriffe von einem guten, weisen und heiligen

Weltschöpfer und Regierer?“ (AA 28,1116). Auch jenes Wort vom „salto mortale der menschliche Vernunft“ aus der *Religionsschrift* (AA 6,121) ist auf willkürliches Erbarmen und Verwerfen Gottes bezogen; es klingt ein wenig vornehmer, bezeichnet aber offensichtlich denselben Effekt. Diese schroffen Stellungnahmen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Kant konstruktiv mit der Religionsthematik und ihren Topoi auseinandergesetzt hat. Sein ganzes Werk kreist um das Problem des Zusammenkens von Natur und Freiheit, und die *Religionsschrift* reflektiert in diesem Kontext über das Böse und über Gnade, bis dahin, dass sie die „Deduction der Idee einer Rechtfertigung“ (AA 6,76) zu leisten beansprucht. Es ergibt sich daraus manche interne Nachfrage an Kants Philosophie, aber eben auch diejenige, was es nun mit der christlichen Gnadenlehre auf sich habe – womit wir unausweichlich bei Augustinus sind und bei denen, die ihn zu interpretieren suchten und suchen.

Fünfzehn Beiträge versammelt der Band, die in fünf Gruppen eingeteilt und anhand dieser Ordnung besprochen werden können. Zu Beginn kommt es zur programmatischen wie kämpferischen Eröffnung der Partie durch den Herausgeber. Sein Forscherleben hat *Norbert Fischer* (= F.) Augustinus und Kant und nicht zuletzt der Thematik von Natur, Freiheit und Gnade bei diesen beiden Autoren gewidmet. Im Vorwort und in der Einführung lässt er die ihn motivierenden Kräfte in diesem „Spannungsfeld“ zur Geltung kommen. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass Augustinus und Kant bei aller Verschiedenheit der Voraussetzungen nichts anderes versuchen, als die Lage menschlichen Lebens in dieser Welt ernst zu nehmen und einer sinnreichen Deutung zuzuführen. Im Abkappen der Lehre vom Leben, im Verkürzen auf das Doktrinäre, wie es durch einseitigen Bezug auf Augustins Zuspitzungen in den antipelagianischen Schriften oder durch das Ignorieren des metaphysischen und religionsphilosophischen Interesses Kants geschehe, sieht F. das *proton pseudos* vieler Auslegungen. F. verhehlt nicht, dass er gegen etwas schreibt: gegen den „*monokausale[n] Monotheismus* der Prädestinationstheoretiker“ (47), welcher menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit keinen Raum lasse und, nach einem Worte Kants, das Leben zu einem toten „Marionettenspiel“ deformiere (AA 5,147, im Buch mehrfach zitiert). Diese Gefahr sieht F. speziell in der reformatorischen Theologie, namentlich beim Augustinus-Herausgeber V. H. Drecoll, oder, im Modus der Ablehnung, in K. Flasch's Lesart der Gnadenlehre als *Logik des Schreckens*. Er macht sich daher die Forderung einer „Entlutherisierung“ (8) der Paulus- und Augustinusexegese zu eigen – ein Wort, das er einer ökumenischen Veröffentlichung entnimmt, das aber sicherlich als Reizwort in den Ohren klingt. Augustinus mit Kant und gegen Luther zu lesen, eine Gnaden- nicht ohne veritable Freiheitslehre zu entwerfen, so ist vielleicht am besten die Absicht des Herausgebers auf den Punkt zu bringen. Zugleich ist ihm bewusst, dass sich die Perspektiven der folgenden Beiträge von der seinen nennenswert unterscheiden können (vgl. 41) – auch das gehört schließlich zur Freiheit, nicht nur des Christenmenschen, hinzu.

Die größte Gruppe der Beiträge vertieft sich in Augustinus. *Johannes Brachtendorf* (= B.) verschränkt dabei die Frage, wie die frühe Schrift *De libero arbitrio* in Augustins Spätwerk von diesem selbst rezipiert wird, mit der aktuellen Diskussion um den Begriff der Freiheit. Der Kompatibilismus, wie er von H. Frankfurt oder P. Bieri vertreten wird, geht davon aus, dass Menschen über gewachsene Grundorientierungen ihres Lebens verfügen, die dem Wollen in alltäglichen Belangen zugrunde liegen und über deren Ausprägung nicht noch einmal entschieden werden kann. B. fragt nun: Gilt das auch für Augustinus? Oder kann bei ihm „der Mensch seine moralische Identität wählen?“; kann er darüber „entscheiden, ob er ein guter Mensch ist oder ein böser?“ (53) Nach *De lib. arb.* sei dies der Fall, zweifelsohne beim ersten Menschenpaar, aber ebenso beim Menschen *post lapsum*. Zwar verhinderten die Folgen der ersten Schuld, dass er von sich aus das Heil erreiche, doch werde Gott denen seine helfende Gnade nicht vorenthalten, die sich im freien Entschluss des Glaubens zu ihm hinkehrten. Die Wahl, „ein guter Mensch sein zu wollen, fällt demnach in die Kompetenz des *liberum arbitrium*“ (56). Unter dem Druck der pelagianischen Kontroversen komme es bei Augustinus derweil zu „zwei Stufen der Selbstrezeption“ (57), einer ersten zurückhaltenden in *De natura et gratia*, dann aber zu einem radikalen Umschwung in den *Ret-*

ractationes und in *De praedestinatione sanctorum* von 429: „Die Gnade, so meint der alte Bischof von Hippo, folgt der Entscheidung des Menschen für das Gute nicht nur nach, sondern sie geht ihr voraus, indem sie die Entscheidung herbeiführt“ (60). Der späte Augustinus sei also Kompatibilist, allerdings nicht wie Frankfurt und Bieri aus begrifflichen Gründen, sondern aufgrund der faktischen Situation des Menschen nach dem Sündenfall. – Die verschiedenen Perioden in Augustins Entwicklung sind auch Gegenstand der folgenden drei Artikel: *Theresia Maier* unterstreicht die Rolle des allgemeinen Heilswillens Gottes in *De civitate Dei* zusammen mit der paränetischen Funktion der Gerichtsdrohung. *Lenka Karfiková* bietet eine ausgewogene und ansprechend zu lesende Gegenüberstellung von Julian von Aeclanum und Augustinus. Den Versuch, K. Flasch die Deutungshoheit über *Ad Simplicianum* zu entziehen, unternimmt *Guntram Förster*, indem er aus der universalistischen Argumentation der deutlich später verfassten *Epistula 102* den Schluss zieht, Augustinus habe keinesfalls mit *Ad Simpl.* den unumkehrbaren Bruch in seiner Gnadenlehre vollzogen. Allerdings bleibt Förster im Rahmen seines Aufsatzes eine Begründung schuldig, warum trotz der letztlich vorgenommenen Korrektur der *Ep. 102* in *De praed. sanct.* und *De dono perseverantiae* auch beim späten Augustinus von Willensfreiheit gesprochen werden könne. – Zum Augustinus-Teil des Bds. gehören ferner die beiden Miniaturen zur Wirkung des antiken Denkers im Mittelalter. *Frederick Van Fleteren* betont die Unterscheidung, die Augustinus zwischen *liberum arbitrium* und *libertas* macht. Dazu zieht er *De lib. arb.* und *Contra Iulianum opus imperfectum* heran und liest vor ihrem Hintergrund Anselm von Canterburys *De libertate arbitrii*. Während Anselm sich noch kongenial an Augustinus orientieren konnte, war solcher Geist knappe zweihundert Jahre später verfliegen, wie *Erich Naab* am Beispiel der Verurteilung des Satzes „Si ratio recta, et voluntas recta“ als pelagianisch aufweist. Für Augustinus hatte *ratio* wesentlich eine praktische, für die Gottesliebe offene Ausrichtung; in der Wiedergabe bei Petrus Lombardus und schließlich unter dem Einfluss des Aristotelismus ist dies nicht mehr ersichtlich.

Eine dritte Gruppe von Beiträgen widmet sich den Diskussionen um Natur, Freiheit und Gnade in der frühen Neuzeit. *Mathias Eichhorn* meint, der Streit zwischen Luther und Erasmus um den freien oder versklavten Willen habe, als metaphysischer, für heute nichts mehr zu sagen (vgl. 171). Attraktiv sei er nur noch – und das scheint dem Autor auch das einzig nennenswerte Ergebnis des Glaubens an den gnädigen Gott zu sein –, weil in ihm gegen den elitären Humanisten die Öffentlichkeit der Kritik erkämpft worden sei (vgl. 190). Einen ertragreicheren Zugang zur Thematik wählt *Christian Danz* (= D.). Ihn interessiert „die systematische Konstruktion des Freiheitsbegriffs und dessen religiöse Deutung bei Luther und Kant im Horizont der Problemformulierung von Augustinus“ (192f.). Seine These lautet: „Sowohl Luther als auch Kant [...] haben die menschliche Freiheit als eine endliche Freiheit verstanden, die sich dem Menschen durch Unterscheidungsleistungen erschließt und deren Realisierung ambivalent bleibt. Von Augustinus über Luther zu Kant wird der Freiheitsbegriff zunehmend in die Reflexivität des Selbstverhältnisses verlagert und dadurch der objektiv-kosmologische Explikationsrahmen des Freiheitsbegriffs abgebaut“ (193). Bei Augustinus selbst sei dieser Prozess noch in die entgegengesetzte Richtung verlaufen: Die Erfahrungen, die er als junger Mann auf dem Weg seines Suchens und Ringens mit der Kontingenz der eigenen Freiheit und der Überwältigung durch Gottes Gnade gemacht habe, sei von ihm in späteren Jahren „aufgrund der beibehaltenen antiken Ontologie zu einem metaphysischen Drama“ (198) stilisiert worden. Mit Blick auf Luther setzt D. ebenfalls in dessen früher Phase an, bei den Erfahrungen des jungen Wittenberger Exegeten, für den Gott und Mensch im Glauben eins werden: „Die Tiefe von Luthers Gottesanschauung darf darin gesehen werden, daß er die beiden Momente des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen, das Gericht Gottes und die Gnade Gottes, so in den Gottesbegriff aufgenommen hat, daß sie zu einer förmlichen Antinomie zugespitzt werden, die sich allein in dem Geschehen des individuellen Glaubens auflöst. Der Gottesbegriff ist für Luther die religiöse Selbstbeschreibung des sich durchsichtig gewordenen endlichen Lebens.“ (204) Wie sich der genannte Prozess bei Kant fortsetzt, wird von D. nur noch mit ein paar Strichen skizziert. Richtig sieht er, dass es in Kants Religionsphilosophie als

„Selbstdeutung der praktischen Vernunft“ um die „Realisierung der Freiheit“ geht, welche indes immer eine „fragile“ bleibt (208). Bevor dies aber tatsächlich mit Kants Gottes- und Gnadenbegriff in Verbindung gebracht wird, bricht der Artikel (leider) ab. – Einen Ausschnitt des innerkatholischen Gnadenstreits betrachtet darauf *Giovanna D’Aniello*, die die Grenzen sowohl der *Natura-pura*-Hypothese bei Suárez als auch der überhöhten Liebesmetaphysik des Jansenius aufzeigt.

Den eigentlichen Kant-Teil eröffnet *Horst Seidl* mit einem Beispiel, wie man üblicherweise früher aus neuscholastischer Sicht auf Kant geschaut hat; Augustinus fungiert hier nur als einer aus der Tradition. – Sehr gut ergänzen sich die Aufsätze von *Jakub Sirovátka* und *Maximilian Forschner*: Jener untersucht das „Sollen und das Böse als Themen der Philosophie Kants“, dieser fragt nach dem „formalen Grund des Bösen“. Dabei gehen beide davon aus, dass Kants *Religionsschrift* die kritische Philosophie fortführt und in der speziellen Problematik des Bösen vertieft. Dass solches nicht unvermittelt geschieht, als ein später Tribut an fromme Christen, wie Goethe meinte, zeigt Sirovátka durch den Vergleich mit Kants moralphilosophischen Vorlesungen aus den 1770er-Jahren: Das Thema war damals schon präsent, seine konsequente Integration freilich konnte erst nach „Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“ (AA 3,442) gelingen. Forschner seinerseits weist darauf hin, dass zu Kants Theorie des Bösen auch die von seiner Überwindung durch ein „ethisches Gemeinwesen“ dazugehört. – Explizit den „Ansätzen zur Gnadenlehre“ bei Kant wendet sich schließlich der *Herausgeber* (= F.) selbst zu, wobei er Motive aus seiner Einführung aufgreift und weiterführt. Kant habe sowohl in der ersten als auch in der zweiten *Kritik* den Menschen als ein endliches Freiheitswesen gekennzeichnet, das sich in dieser Welt ganz gefordert, somit aber auch „überfordert“ (284) erfahre. Augustinus vergleichbar, sei bei Kant zunächst diese Freiheitslehre ausgebildet worden, bevor der Übergang zur Gnadenlehre stattfinde. Die Reinheit und Vollkommenheit der sittlichen Forderung steht in Kants Moralphilosophie außer Zweifel; ihr korrespondiert allerdings immer nur eine unvollkommene Realisierung seitens des Menschen, der sich als „ergänzungsbedürftig“ (297) erweist. Beide Seiten ausgesprochen und miteinander in Beziehung gesetzt zu haben, darin sah Kant die Überlegenheit der „Vorschrift des Evangelii“ gegenüber dem „Heroismus“ der Stoiker: „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachlässiglich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht“ (AA 5,128; von F. zitiert 300f.). Auf eklatante Weise werde dies bewusst angesichts von „Situationen, in denen Betroffene abzuwägen haben, wofür sie ihr Leben aufs Spiel zu setzen bereit sind“ (302) – wofür Kants „Galgenbeispiel“ aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. AA 5,30) ebenso herangezogen werden kann wie seine Bezugnahme auf die Hingabe Jesu in der *Religionsschrift* als ein „Beispiel“ für das von der Vernunft geforderte „Urbild“ eines „Gott wohlgefälligen Menschen“ (AA 6,63).

Jenseits des Spannungsfeldes zwischen Augustinus und Kant bewegt sich der letzte Beitrag des Bandes von *Florian Bruckmann*, „Natur, Freiheit und Gnade bei Derrida“. Dass er nötig sei, „um das hier Gesagte und Geschriebene besser zu verstehen“, „das bisher Erarbeitete in seiner Eigenart leichter einzuschätzen und zu bewerten“ (311), klingt erstaunlich.

Gern wird gesagt, dass in der Geschichte des Papsttums eine der weisesten definitiven Entscheidungen gewesen sei, im Streit zwischen Thomisten und Molinisten um Gnade und Freiheit keine definitive Entscheidung zu treffen. In der Tat scheint die verhandelte Thematik, der sich der besprochene Bd. widmet, schier unerschöpflich. Der Versuch, ihr durch eine reiche Auswahl an Beiträgen gerecht zu werden, darf als geglückt gelten. Zur Natur der Sache gehört es, dass bei der Lektüre Gedanken aufkommen, welche Zusätze möglich wären. So könnte z. B. Anselm von Canterbury nicht nur auf den Einfluss Augustins untersucht, sondern als jemand im Spannungsfeld profiliert werden, der über seine Ethik und Soteriologie zugleich auf Kant verweist. Auch zu dessen Denken der Rechtfertigung könnte Weiteres beigesteuert werden. Schließlich lädt ein Aspekt zu

Analyse und möglicherweise Synthese ein, der von verschiedenen Autoren des Bds. vereinzelt zur Sprache gebracht wurde (vgl. 96.106.110.185.198.206 f.): Welche Rolle spielt die affektive Seite – in kantischer Diktion: das Triebfedernproblem – im Hinblick auf eine graziöse Freude, die Freiheit nicht einschränkt? Keineswegs also ist mit diesem Buch die Diskussion beendet; es ging ihm ebenfalls nicht um eine bloß historische Archivierung des Problems, sondern darum, es als systematisches lebendig zu halten. Dieses Anliegen verdient volle Unterstützung. Es fordert heraus zum aufgeklärten „Selbstdenken“ (AA 8,146) und zur Reflexion auf die eigene Erfahrung. Und das ist sicherlich im Sinne Augustins und Kants.

TH. HANKE

HELLMEIER, PAUL DOMINIKUS, *Anima et intellectus*. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; 75). Münster: Aschendorff 2011. 362 S., ISBN 978-3-402-10285-5.

Es verwundert nicht, aus der Regensburger Schule von Rolf Schönberger eine Dissertation über Albertus Magnus oder Thomas von Aquin in den Händen zu halten. Der Verf. Paul Dominikus Hellmeier OP (= H.) untersucht vor allem dem Begriff „Seele“ bei beiden Autoren mit dem Ziel, gegenseitige Abhängigkeiten bzw. Abgrenzungen herauszuarbeiten.

Bezüglich der Lehre über die menschliche Seele und den Intellekt soll das Verhältnis des Lehrers Albertus Magnus zu seinem Schüler Thomas von Aquin untersucht werden. Dies schickt Hellmeier in seiner Einleitung (9–10) voraus. Im Folgenden orientiert sich die Untersuchung zuerst an den Werken des Albertus Magnus. Dies kommt weniger in Kap. I über das bis heute umstrittene Verhältnis von Albertus und Thomas zum Tragen (11–44), sondern wird erst im interpretatorischen Hauptteil II über den diachronen Vergleich (45–288) deutlich.

In Kapitel I beschäftigt sich der Autor intensiv mit der bisherigen Forschungssituation, die wohl beiden Autoren nicht gerecht wurde. H. macht allerdings deutlich, dass auch heute die unterschiedliche Herangehensweise an mittelalterliche Quellen und ihre Auswertung einen Vergleich beider Autoren nur schwer zulässt. Dies wird auch bei anderen erst jüngst erschienenen Abhandlungen, so beispielsweise beim Vergleich des Schöpfungsbegriffs bei Averroes und Thomas von Aquin durch Markus Stohldreier, deutlich. Sowohl der Intellektbegriff als auch der Begriff „Seele“ wird durch das griffigere Schrifttum bei Thomas bevorzugt rezipiert und erforscht. Christof Rapp hat bereits im Jahr 2003 auf diese Rezeption hingewiesen.

Kap. II ist vom Aufbau in sieben Unterkap. geteilt, welche jeweils einzelne Quellengruppen umfassen. Im ersten Absatz (55–72) zu Alberts Frühschriften stellt der Autor die Frage nach der von Albert intendierten Zusammengehörigkeit dieser sechs Schriften. Dem folgt die Frage nach Zeitpunkt, Ort und Absicht der Niederschrift dieses Komplexes. Da Caterina Rigo 2005 bereits eine Entstehung um 1230–1241 in Deutschland und als Ergebnisse früher Vorlesungen zu den Sentenzen mehr als wahrscheinlich gemacht hatte, kann H. vor allem zu „De homine“ herausarbeiten, dass diese enzyklopädische Seelenlehre diese beiden Sichtweisen der Stellen unverbunden nebeneinander stehen lässt. Etwas anders sieht es bei den Sentenzenkommentaren (73–117) aus. Sowohl Albert als auch Thomas haben sie in relativ kurzem zeitlichem Abstand voneinander verfasst. H. widmet sich nun hauptsächlich den Fragen, ob die Seele ein Einfaches oder Zusammengesetztes ist, ob sie sich als Ganzes im Leib befindet, und ob jede wahre Erkenntnis vom Heiligen Geist inspiriert ist (73–74). Hier zeigt sich überraschenderweise eine im Vergleich zu Thomas starke Abhängigkeit Alberts von den Schriften des Aristoteles.

Mit einem Teil der „neuplatonischen“ Kommentare (118–132 und 240–253) verhält es sich anders. In diesen Kommentaren werden die Themen „Seele“ und „Intellekt“ weniger berührt. In der monopsychischen Schrift „De unitate intellectus“, die Thomas kurz vor der Pariser Verurteilung veröffentlichte, treten bezüglich Zweck, Aufbau und Abfassungsumständen weitere Differenzen zutage.

Bei den Aristoteles-Kommentaren (133–239) beider Autoren ist ein direkter Vergleich aufgrund der zeitlich stark versetzten Chronologie schwierig. Dazu trägt auch