

vielmehr mit der Realität der Sexualität im Kloster rechnet. Nachdem das altkirchliche Mönchtum die ‚Überwindung‘ der sexuellen Begierde als *Bedingung* für das Klosterleben wertgeschätzt hatte, stellten die frühmittelalterlichen Mönche die ‚cogitationes‘ weit hinten und sahen stattdessen den Verzicht auf idealtypischer sexuelle Handlung als *Ursache* für die Wirksamkeit des Klosters als heilsmittelnder Ort zwischen Erde und Himmel an. Mehr noch ist mit Blick auf das „monastische Experiment“ herauszustellen: Erst in dem Maße, wie man im Kloster das Augenmerk von den sexuell gefärbten Phantasien auf die Unterlassung jedweder sexueller Praxis lenkte, wurde „durch Reinheit Heiligkeit produziert“ (Diem), das Kloster zum heiligen Ort ausgestaltet und der einzelne Mönche zum Interzessor, auf dessen Kraft sich Menschen tatsächlich verlassen zu können glaubten, so dass diese die Klöster im Gegenzug mit materiellen Gaben überhäufte.

Im Ergebnis wird man die Diem'sche These für das Verständnis der monastischen Anfänge im Christentum als beachtlichen Erkenntnisgewinn ansehen müssen: quellennah erarbeitet, im Argumentationsbogen klar und zielführend hergeleitet, entwicklungsgeschichtlich ‚durchbuchstabiert‘.

Da Diem in seinem „Schlusskapitel“ davon absieht, sein Forschungsergebnis in den größeren Kontext der mediävistischen Diskussion zu stellen, seien im folgenden exemplarisch einige Fragen aufgeworfen, die sein Untersuchungsergebnis angesichts bisheriger Analysen aufwirft. Diese Fragen sind keine Relativierungen seiner Leistung, sondern vielmehr Hinweise auf die Reichweite und Tiefenschärfe seiner Analyse: 1. Da der gleichgeschlechtliche Verkehr in den von Diem untersuchten Texten im Schweregrad mit heterosexuellen Akten übereinstimmt, erhebt sich die Frage, warum das Mönchtum die bereits im Konzil von Ancyra (a. 314) festgestellte besondere Schwere des Deliktes nicht übernahm; denn offenbar findet diese Einschätzung der Homosexualität in den Paenitentiaien ihr Pendant, insofern auch in dieser Quellengattung die „Irrationalität“ des Deliktes erst ab dem 9. Jahrhundert offensiv propagiert wird (Lutterbach, Sexualität im Mittelalter). 2. Die von Diem in frühmittelalterlichen Klosterquellen festgestellte Bedeutungsähnlichkeit der Termini ‚pollutio‘ und ‚fornicatio‘ findet sich auch in Bußbuchquellen seit dem 7. Jahrhundert belegt (Lutterbach, Sexualität im Mittelalter), woraus sich die Frage ergibt, ob dieses Ineinander ursprünglich im monastischen Kontext wurzelt. 3. Nachdem historisch geklärt ist, dass die kultischen Reinheitsvorschriften aus dem Buch Levitikus hinsichtlich der Sexualität während altkirchli-

cher Zeit in ausdrücklicher Abwendung von einer äußerlich-kultischen Auffassung, also im übertragenen Sinne ausgelegt wurden (Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche), ist zu fragen, wie ausdrücklich sich das frühe Mönchtum derartigen Um-Interpretationen von der kultischen zur ethischen Reinheit gestellt hatte, bevor die von Diem herausgearbeiteten ‚Rück-Interpretationen‘ vom ethischen zum kultischen Reinheitsverständnis stattfinden konnten. 4. Welche Bedeutung hat die von Diem für das Mönchtum rekonstruierte Entwicklungsgeschichte der Keuschheit für die Entwicklungsgeschichte des priesterlichen Zölibates zwischen Spätantike und Frühmittelalter vor dem Hintergrund, dass der Zölibat bislang lediglich für die altkirchliche Zeit umfassend untersucht wurde (Heid, Zölibat in der frühen Kirche)?

Essen

Hubertus Lutterbach

Honnefelder, Ludger: *Duns Scotus*, München, C. H. Beck, 2005, 192 S., ISBN 3-406-511163.

(1) Einführung: Scotus gehört zu den prägenden Gestalten der Philosophiegeschichte. Trotzdem bleibt er auf der Bekanntheitskala historischer Größen der Philosophie weit zurück. Dies, obwohl Scotus mit seinen präzisen Analysen philosophischer Begriffe und seinen Überlegungen zur Metaphysik und zur praktischen Philosophie den weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte maßgeblich mitbestimmte. Nicht zuletzt wegen seiner exakten Distinktionen ist er als „doctor subtilis“ bekannt. Eine Einführung in sein philosophisches Denken steht daher mindestens zwei Schwierigkeiten gegenüber:

i) Die komplexen scotischen Gedankengänge so wiederzugeben, dass sie auch für ein breiteres philosophisch interessiertes Publikum zugänglich werden.

ii) Dem Leser die genuin scotische Weise zu philosophieren nahe zu bringen, um dadurch die Bedeutung dieses Denkers für die Philosophie zu vermitteln.

(2) Stil und Aufbau: Honnefelder zeichnet die zahlreichen Unterscheidungen, die Scotus immer wieder einführt, gut nach. Dies macht seinen „Duns Scotus“ nicht einfach zu lesen. Meist ist die Sprache formal, technisch und komplex. Mehrmaliges Vor- und Zurückblättern, sowie wiederholtes Nachlesen bestimmter Abschnitte sind wohl nicht vermeidbar. Aber es dürfte wohl beinahe unmöglich sein, die Lehren des *doctor subtilis* so darzustellen, dass die Darstellung seinem akademischen Beinamen gerecht wird, aber keine intellektuelle Herausforderung darstellt. Eine häufi-



gere Verwendung anschaulicher Beispiele wäre an diesem Punkt für das Leseverständnis wahrscheinlich von Hilfe.

Honnefelders Büchlein ist inhaltlich in fünf größere Abschnitte gegliedert. Der erste Teil stellt kurz Leben und Werk von Scotus dar und gibt einen Überblick über die Grundmotive seines Denkens. Es folgt eine ausführliche Darstellung seiner epistemologischen, dann seiner metaphysischen und schließlich seiner ethischen Fragestellungen. Den Abschluss bildet ein Überblick über die Wirkungsgeschichte des scotischen Denkens, beginnend bei seinem Schülerkreis über Suárez und Kant bis hin zur Rezeption im 20. Jahrhundert, etwa bei Peirce, Brentano und Heidegger.

(3) Inhalt: Aus der Fülle der dargelegten Themenbereiche möchte ich der gebotenen Kürze wegen drei kurz darstellen, nämlich i) die Diskussion über menschliche Erkenntnis, ii) die scotische Analyse von Möglichkeit und Notwendigkeit und iii) seine Theorie des Willens.

i) Ausgangspunkt der scotischen Metaphysik ist die Frage nach der menschlichen Erkenntnis. Im jetzigen Zustand ist der menschliche Verstand weitgehend auf abstraktive Erkenntnis angewiesen. Dank ihrer Fähigkeit zur Abstraktion fragt die abstraktive Erkenntnis nach den ‚washeitlichen Bestimmungen‘ eines möglichen Erkenntnisgegenstandes: Sie bemüht sich um die Erkenntnis *notwendiger Bestimmungen* eines Erkenntnisgegenstandes, und zwar *unabhängig* davon, ob er existiert oder nicht. ‚Möglich‘ heißt, dass die begrifflichen Bestimmungen des Erkenntnisgegenstandes einander nicht ausschließen dürfen, und nicht, dass der Erkenntnisgegenstand ein ‚ens in potentia‘ ist. An diesem Punkt wird das Überschreiten der aristotelischen Metaphysik deutlich: Aristoteles bleibt beim Begriff des real Möglichen stehen. Seiende, die möglich sind, werden stets i. S. eines Vermögens begriffen, das verwirklicht werden kann bzw. zu einem späteren Zeitpunkt verwirklicht wird. Scotus geht es hingegen primär um den Inhalt, nicht um die Seinsweise eines Erkenntnisgegenstandes: Ist ein Seiendes logisch möglich, so gehört es zu den Erkenntnisgegenständen abstraktiver Erkenntnis. Abstraktive Erkenntnis ist folglich Voraussetzung für wissenschaftliche Erkenntnis, verstanden als Erkenntnis von notwendigem Wahr, und zwar in Bezug auf Wirkliches wie auch Mögliches. Die Bedeutung abstraktiver Erkenntnis für die Metaphysik wird besonders dadurch deutlich, dass Scotus Metaphysik als Wissenschaft begreift, die primär nach dem *Ersterkannten* fragt. Somit ist sie ‚scientia transcendens‘, welche die kategorialen Einteilungen des Seienden überschreitet und als Wissenschaft vom

Seienden als Seienden die *Möglichkeiten des Seienden* und seine notwendigen Bestimmungen in den Blick nimmt. Die Bedeutung von Scotus für die Transzendentalphilosophie wird in diesem Zusammenhang einsichtig. Ähnlich wie Kant geht er von der Kritik des menschlichen Vernunftvermögens aus und fragt nicht in erster Linie nach den Gegenständen, sondern nach den Begriffen und Bestimmungen, über die wir verfügen und dank derer wir alle möglichen Erkenntnisgegenstände erfassen können.

ii) Wie bereits aufgezeigt, ist die Frage der Existenz dem scotischen Möglichkeitsbegriff nachgeordnet; entscheidend ist die *begriffliche Möglichkeit*. Ein möglicher Mensch und ein mögliches hölzernes Eisen kommen zuerst einmal beide darin überein, dass sie nicht aktual existieren. Doch die Ursache ihrer Nicht-Existenz ist grundsätzlich verschieden: Einem möglichen Menschen fehlt nur die Ursache, die ihn aktual existieren lässt. Das hölzerne Eisen existiert hingegen deshalb nicht, weil es keine Ursache geben kann, die es existieren lassen könnte. Ein solches Seiendes ist nicht möglich, weil es schlechthin nicht ‚hervorbringbar‘ ist, da es begrifflich nicht möglich ist. Dieser neue Begriff des Möglichen wirkt sich auch auf Scotus' Kontingenzbegriff aus. Aus dem Rahmen der aristotelischen Bewegungslehre herausgelöst, wird Kontingenz nicht mehr als Behinderung von primär notwendiger Bewegung gedeutet, sondern als Seinsweise. Kontingent ist jenes Seiende, das sein, aber auch nicht sein kann bzw. dessen Gegenteil zum Zeitpunkt der Entstehung hätte entstehen können. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu bemerken, dass der Begriff der Kontingenz nicht nur im Kontext der Veränderung herangezogen wird, sondern vielmehr in Bezug auf das *Entstehen* möglicher Seiender. Die Frage, die sich an dieser Stelle auftut, ist, warum es kontingente Seiende überhaupt gibt. Die Antwort verweist uns auf die scotische Willenslehre.

iii) Wenn es Kontingenz gibt, so muss die erste Ursache, auf welche die ganze Ursache-Wirkungskette des Weltverlaufs zurückzuführen ist, Ursache dieser Kontingenz sein. Und zwar muss der Ursprung der Kontingenz im *Vermögen der ersten Ursache* angesiedelt werden, frei zu entscheiden. Ein freies Vermögen verfügt über die Fähigkeit, frei über sich selbst zu bestimmen. Eine solche Fähigkeit kann nur dem (göttlichen) *Willen* zugesprochen werden. Denn der Verstand erkennt notwendigerweise, d. h. er kann sich nicht frei dafür entscheiden zu erkennen oder nicht zu erkennen. Vielmehr ist seine Wirkweise mit der des Auges zu vergleichen: Was immer in das Sehfeld des Auges kommt, wird gesehen und zwar not-



wendigerweise. Der Wille hingegen verfügt über die Möglichkeit, aus den Erkenntnisgegenständen des Verstandes auszuwählen, d. h. sich für einige und gegen andere Möglichkeiten zu entscheiden. In Bezug auf Gottes Wollen bedeutet dies, dass unsere aktual existierende Welt als *eine von mehreren möglichen Welten* gedeutet werden muss: Dem göttlichen Willen wäre es möglich gewesen, aus allen schlechthin möglichen Erkenntnisgegenständen auch andere auszuwählen und somit eine andere Welt zu erschaffen. Durch diesen an den göttlichen Willen gekoppelten Kontingenzbegriff wird der Rahmen griechisch-arabischen Denkens, in dem der Kosmos als nezesitaristisch gedacht und Kontingenz als defizitäre Seinsform aufgefasst wurde, endgültig aufgesprengt. Scotus' Primat des Willens gegenüber der Vernunft wirkt sich auch entsprechend auf die Deutung menschlichen Handelns aus: Der Wille löst die Vernunft als Hauptursache in der Generierung von Handlungen ab.

(4) Fazit: Honnefelder versteht es, diese und andere zentralen Themen scotischen Denkens prägnant darzustellen. Wer dieses Büchlein gelesen hat, ist mit der Philosophie des *doctor subtilis* gut vertraut. Die entscheidenden Gedankengänge werden klar nachgezeichnet, die Bedeutung für die moderne Philosophie (z. B. für die Transzendentalphilosophie, für die Ontologie der Modalitäten, für die Diskussion des Unendlichkeits- oder Willensbegriffs) wird deutlich gemacht und Verweise auf das opus scoticum selbst bzw. auf weiterführende Sekundärliteratur sind zur Genüge vorhanden. Insofern schafft Honnefelder beides: Die Lust an Scotus zu wecken und ein Instrument bereitzustellen, das ein selbstständiges Vordringen in sein Denken ermöglicht. Einziger Wermutstropfen ist, wie gesagt, die über weite Strecken komplexe Sprache, an die sich so mancher Leser erst gewöhnen muss.

Innsbruck

Georg Gasser

Haarländer, Stefanie: *Rabanus Maurus zum Kennenlernen*. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk. Publikationen Bistum Mainz, hrsg. v. Barbara Nichtweiß, Mainz, Bistum Mainz, 2006, 184 Seiten, Abb., 3-934450-24-5.

Den 1150sten Todestag des Rabanus Maurus feierte das Bistum Mainz mit einer Reihe von Veranstaltungen und Publikationen, darunter auch das hier zu besprechende „Lesebuch“, das sich vorzugsweise an den interessierten Laien wendet, aber auch dem fachkundigen Leser einiges zu bieten hat.

Das Werk gliedert sich in drei separate Teile: die „Einführung in Leben und Werk des Rabanus“, inklusive eines kurzen Anhangs zum Thema „Nachleben“ (S. 14–60), die Rubrik „Texte“, die den eigentlichen Hauptteil bildet (S. 62–158) sowie ein „Werkverzeichnis Rabanus Maurus“ (S. 161–171). Ein tabellarischer Lebenslauf und ein Quellen- und Literaturverzeichnis runden die Publikation ab. Zahlreiche, illustrativ eingesetzte sw-Abbildungen und Vignetten lockern die Darstellung auf.

Die Einführung „Leben und Werk“ geht inhaltlich nicht über vergleichbare Arbeiten wie z. B. die von Sandmann 1980 in den *Fuldaer Geschichtsblätter* publizierte Zusammenfassung hinaus. Hilfreich ist jedoch, dass alle wichtigen Fakten nicht über die Sekundärliteratur, sondern direkt über die Quellen belegt werden. Überhaupt zeichnet die Arbeit mit den Quellen die Autorin aus. Gerade hier gelingt der schwierige Spagat zwischen dem eigentlichen Adressaten, dem interessierten Laien, und dem fachkundigen Leser, der auch aus diesem Büchlein durchaus seinen Gewinn ziehen kann. Für beide Adressatenkreise wird es angenehm sein, dass alle Quellen ins Deutsche übersetzt sind, darunter viele zum ersten Mal. Dies betrifft zunächst die Äußerungen von Zeitgenossen des Rabanus und von späteren Rezipienten; vor allem aber von den vielen ausgewählten Zitaten aus den Briefen des Rabanus werden die meisten erstmals auf Deutsch wiedergegeben. Durch ihre kluge Auswahl aus der Fülle des Überlieferten gelingt es der Autorin, Werk und Person des Rabanus gleichermaßen gelungen und vor allem „zeitgenössisch“ vorzustellen. So tritt Rabanus quasi persönlich mit seinen eigenen Worten dem mittlerweile überholten Vorwurf des „öden Kompilators“ (Ernst Curtius, 1948, S. 87) entgegen. Auch aus den wichtigsten Schriften des Rabanus übersetzt die Autorin einzelne Passagen, die erkennbar „Appetit auf mehr“ machen. Gerade hier wird erkennbar, in welch hohem Maße die negative Rabanusrezeption des späten 19. und 20. Jahrhunderts für die Vernachlässigung der Erforschung eines der wichtigsten und produktivsten Autoren der Karolingerzeit verantwortlich ist. Während „De laudibus s. crucis“ durch die vorbildliche Arbeit von Prof. Michel Perrin seit nunmehr neun Jahren nicht nur textkritisch ediert, sondern auch ins Französische übersetzt ist, versucht sich die Autorin als erste an einer Übersetzung von größeren Teilen dieser sprachlich und inhaltlich hochkomplizierten Gedichte ins Deutsche. Gleiches gilt für die Bibelkommentare oder „De rerum naturis“. Hier zeigt sich, was die deutsche Geschichtswissenschaft noch zu leisten haben wird, um