

breites Spektrum von weiteren Studien zur formalen 'Bibellehre', zum Kanon, philologische und theologische Begriffsklärungen, ekleziologische Analysen über die Rolle der Kirche als Verwalterin der beiden Heilsinstrumente, kodikologische wie liturgische Studien etc. als Aufgaben abgeleitet werden.

2. C. Mews geistesgeschichtliches Panorama, dessen Hauptpfeiler Wilhelm von Champeaux, Petrus Abaelardus und Hugo von St. Viktor bilden (131–163), das methodische und inhaltliche Gemeinsamkeiten wie Unterschiede aufzeigt, auch in Bezug auf die Bedeutung der Bibel – hier könnte auf Seiten Abaelards die unterschiedliche, vom Entstehungskontext abhängige Schwerpunktsetzung und Funktion der als Theologien bekannten Schriften ergänzt werden. Mews selbst beantwortet u. a. die vor einigen Jahren von Poirel neu aufgeworfene Frage wer in der Verwendung des Ternars *potentia, sapientia, benignitas* von wem abhängig sei, Hugo von Abaelard oder umgekehrt, als nicht zwangsläufig von einander abhängige Auseinandersetzung mit zeitgenössischem enthusiastischen Rekurs auf platonisches Gedankengut (159.161). Ähnlichen Diskussionsbedarf dürfte die Späterdatierung von Wilhelms von Champeaux berühmtem Rückzug aus dem Kapitel von Nötre-Dame in das kleine Oratorium in Begleitung einiger Anhängern von 1108 auf Ostern 1111 hervorrufen, insofern es sich um ein entscheidendes Ereignis der Vorgeschichte von St. Viktor handelt, sich daraus zugleich Konsequenzen bezüglich der Biographie und Werk Abaelards ergeben (139–143) – im vorliegenden Band stehen beide Jahreszahlen noch unkommentiert nebeneinander (136f. bzw. 18).

3. R. Berndts kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der Exegese der Viktoriner (423–441), deren Ergebnisse weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen: Z. B. hätten die „Viktoriner des 12. Jahrhunderts [...] im Großen und Ganzen unter dem Begriffsfeld von ‚sacra scriptura‘ das Alte Testament verstanden, insofern es Schrift, Text und Wort ist“ (432). Auf dieser Grundlage thematisiert Berndt die viktorinische Exegese anhand der Frage nach dem Arbeitsinstrumentarium, dem innovativen Kanonmodell und dessen heilsgeschichtliche Fundierung sowie die zentrale Bedeutung der Christologie, die dazu führt, dass es „[n]eutes-tamentlich [...] keine Auslegung von Schrift mehr [gibt]“ (436). Im nächsten Schritt fragt er nach den Folgen dieser exegetischen Optionen für das theologische Denken der Viktoriner. All dies nimmt er abschließend zum Anlass das wissenschaftliche Bemühen um Theologie- und Dogmengeschichte rückzubinden an das Studium der Geschichte der Bibel und ihrer Aus-

legung, dieses gleichsam als methodische Basis einzufordern (439).

Für den Leser/die Leserin sind zahlreiche zukünftige Forschungsgebiete klar benannt. Der Sammelband ist ein gewichtiges Werk, nicht nur vom Umfang. Der Zwischenstopp ist gelungen – man darf sich auf die weiteren Diskussionen freuen. Dass in diesen und v. a. in Seminaren nun dank P. Knauer auch auf eine fundierte Übersetzung von Hugos *De sacramentis christiane fidei*, zurückgegriffen werden kann, ist gewiss von nicht geringem Nutzen.

Neuendettelsau

Ingo Klitzsch

Mary B. Ingham (Hg.): *John Duns Scotus, Philosopher*. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns Scotus., St. Bonaventure, New York / USA: Franciscan Institute Publications Münster: Aschendorff 2010 (Archa Verbi. Subsidia 3), 277 Seiten, ISBN 978-3-402-10213-8

In der Einleitung wird die Quadruple-Konferenz dargestellt: vier Einrichtungen, die gleichzeitig im Verbund zum 700. Todestag von Duns Scotus (08. November 2008) Tagungen abhielten: Bonaventure University, Oriel College Oxford, Universität Straßburg und Universität Bonn durch das Albertus-Magnus-Institut zusammen mit dem Thomas-Institut in Köln.

In den 15 Beiträgen von international anerkannten Fachleuten wird im ersten Beitrag die Frage nach der Beziehung des Scotus zu Aristoteles erörtert und festgestellt, dass Scotus den Aristoteles mehr zu Untermauerung der eigenen Thesen benutzte (Stephen Brown: *Franciscan Sources for Duns Scotus's Philosophical Commentaries*, S. 8/9). In den theologischen Schriften des Scotus kommt eigentlich erst die Philosophie zur Wirkung (ebd. S. 11). Dabei ist der Einfluss von Avicenna auf Scotus größer als der von Averroes (Thérèse-Anne Druart: *Ibn Sinâ-Avicenna- and Duns Scotus*, S. 13), besonders bezüglich des Ursachedenkens vom Ende, *finis*, her (ebd. S. 18).

In verständlicher Sprache, der Vorteil des mündlichen Vortrags, werden zentrale Themen angesprochen, die Scotus beschäftigten, so z. B. die Univozität des Seins, vor allem betrifft des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz und letztlich von Gott und Geschöpf. Wir gelangen zur Substanz nicht durch Abstraktion, sondern durch Schlussfolgerung von den Akzidenzien auf die Substanz. Wir können nur auf die Substanz schließen durch die Univozität des Seins, indem das Sein für Akzidenz und Substanz gilt. So wird die Univozität zur Brücke vom Akzidenz zur

Substanz (Giorgio Pini: *Scotus on Doing Metaphysics in statu isto*, S. 49).

Die Verfasser sehen sich dabei immer wieder auf das Verhältnis der Sicherheit der Erkenntnis und der göttlichen Offenbarung geföhrt (S. 58). Glaubenslehren sind echt, wenn sie nicht im Gegensatz zur Vollkommenheit Gottes stehen und zudem im gemeinschaftlichen Glauben angenommen sind (Andrea Robiglio: *A Thomistic Ring to Scotus' Hermeneutics?*, S. 71).

Das Problem der Individualität und Personalität wird ausführlich behandelt. Scotus greift die Formulierung von Richard von St. Victor auf: *Persona est incommunicabilis existentia*, gegenüber Boethius: *Person ist die individuelle Substanz einer rationalen Natur* (Stephen Hipp: *The Doctrine of Personal Subsistence in John Duns Scotus*, S. 80). Der Personbegriff des Richard von Sankt Victor wird dann ausführlich behandelt. Die Person hat keine aktuelle und aptitudinale Abhängigkeit (ebd. S. 98), vielmehr eine eigene letzte Aktualität (ebd. S. 105).

Scotus steht in der englischen Franziskanerschule von Oxford mit ihrer dreifachen Charakteristik als krönender Abschluss: kritische Unterscheidung, intellektuelle Freiheit und empirische Methode, wie in einem Beitrag über Richard von Middleton herausgestellt wird (Seamus Mulholland: *The Franciscan Oxfordian Intellectual Inheritance of Duns Scotus*, S. 120). Diese franziskanische Denkweise zeigt sich in der Frage der Individuation mit ihrer Inkommunikabilität bzw. Unmittelbarkeit ihrer existentiellen Einzigkeit, die keine neue Realität zur Existenz hinzufügt, vielmehr sie verwirklicht (ebd. S. 125).

Der Mensch ist in seiner Inkommunikabilität das Wesen eines freien rationalen Willens, der sich selbst bestimmt nach der Gerechtigkeit, die dem Willen inhärent ist (Mary Beth Ingham: *Scotus' Franciscan Identity and Ethics: Self-Mastery and the Rational Will*, S. 146), wie Ingham herausstellt. Es ist also kein Indeterminismus des Willens, vielmehr gehört zu ihm Rationalität, das Gute für mich (*bonum commodi*) und das Gute in sich (*bonum iustitiae*) zu erkennen. Der Mensch hat zudem nicht nur eine Wahlfreiheit, etwas zu wollen oder auch nicht zu wollen oder ein anderes zu wollen (*velle und nolle*), sondern eine Aktfreiheit, d. h. zu wollen und zugleich auch die Fähigkeit, nicht zu wollen (*non-velle*). Indem der Mensch das Wesen freier Selbstbestimmung ist, kann er moralisch handeln.

Eines der Scotus eigenen Themen ist die Kontingenz. Deutlich wird die bekannte diachrone Kontingenz herausgearbeitet: Sokrates sitzt jetzt, er kann aber danach auch stehen. Mit anderen Worten: Etwas kann sein und

auch anders sein als es ist. Dann die synchrone Kontingenz: Sokrates sitzt jetzt und behält die Möglichkeit, nicht zu sitzen und zu gehen. Mit anderen Worten: Etwas kann sein und gleichzeitig auch nicht sein. (Cruz González-Ayesta: *Duns Scotus and Synchronic Contingency and Free Will*, S. 158). Das heißt: Wenn der Wille A will, kann er im selben Moment A nicht wollen. Der Wille kann also im selben Moment anders als er handelt (vgl. auch Antonie Vos: *Duns Speaks for Himself with the Help of a Comma*, S. 240).

Anders gesagt: Der Wille, der A will, kann B wollen, z. B. wenn er sitzen will, kann er gehen wollen, aber zu verschiedener Zeit, nicht zu derselben Zeit, wobei er die Kraft behält, B zu wollen, d. h. gehen zu wollen, in synchronischer Kontingenz (Francesco Fiorentino: *Sensus Compositus and Sensus Divisus According to Duns Scotus*, S. 187). Wir implizieren ewige Wahrheiten in allem, was wir als wahr erkennen, so dass wir geneigt sind, ein unendlich Seiendes anzunehmen, in dessen ewiger Erkenntnis alle Wahrheit ruht (Thomas Möllenbeck: *A Natural Desire to Know the Ultimate Argumente?*, S. 232). Die Theorie der synchronischen Kontingenz zeigt, dass unsere faktische Realität verschieden sein könnte von dem, was sie faktisch ist. Gottes reale Aktivität ist der Focus. Er handelt kontingent. Gott ist wesentlich frei (Antonie Vos: *Duns Speaks for Himself with the Help of a Comma*, S. 252).

Der vorliegende Band ist sehr wertvoll für das Verständnis wichtiger Begriffe der Theologie und Philosophie des Johannes Duns Scotus. Den Referenten kann man dankbar sein für die Teilnahme auf diesem einzigartigen Kongress, der gleichzeitig an vier Stellen stattfand und damit auch ein Zeichen für die internationale Bedeutung des *Doctor subtilis* zu seinem 700. Todestag am 8. November 2008 ist.

Leider ist im vorliegenden Band nicht die Johannes-Duns-Skotus-Akademie Mönchengladbach erwähnt. Diese Akademie der Franziskaner hielt, in direkter Kooperation mit der Tagung des Albertus-Magnus-Instituts, vom 5. – 8. November 2008 eine Tagung in Köln ab. Die Referate der Tagung sind dokumentiert in der Reihe „Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie, Band 29, unter dem Titel: „Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus“. B. Kühlen Verlag Mönchengladbach 2009, 238 Seiten. ISBN 978-3-87448-324-7.

Mönchengladbach Herbert Schneider OFM

Ingo Klitzsch: *Die „Theologien“ des Petrus Abaelardus*. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010 (Ar-