

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-

beiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 29), 624 S., ISBN 978-3-374-02761-3.

Die Abhandlung möchte Abaelard als Theologen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, wie er in seinen theologischen Hauptschriften, den drei „Theologien“ erscheint. Der Autor behandelt diese nacheinander jeweils unter den drei Gesichtspunkten des Entstehungskontextes, der Analyse des Inhalts und der Methode, und des Status als „theologia“. Die Bezeichnung des zweiten Gesichtspunktes als „inhaltlich-methodische Analyse“ wird erst in der Durchführung der Analyse verständlich. Ihm entspricht wohl der Begriff einer „theologiegeschichtlichen Relektüre“ im Untertitel der Arbeit, der nicht näher erläutert wird. Allerdings setzt eine theologiegeschichtliche Betrachtung eine diachrone Perspektive voraus und nicht nur, wie in einer Übersicht zur „Inhaltlich-methodischen Analyse“ angekündigt, eine „primär synchrone Perspektive“ (34). Außerdem: Hätte nicht die Analyse der Methode vor der des Inhalts erfolgen sollen, da der Inhalt doch von der Methode seiner Darstellung abhängt?

Die drei Fassungen der *Theologia* Abaelards werden miteinander verglichen und ihre Entwicklung aus internen und externen Faktoren abgeleitet. Synoptische Textvergleiche erleichtern das Verfolgen der Textentwicklung. Dabei tritt deutlicher als bisher das genuin theologische Interesse Abaelards zutage und ein Bild von Abaelard als eines Philosophen, der die Theologie philosophisch überformt, wird korrigiert.

Leider lässt in der Untersuchung die geforderte „philologische Präzision“ (26) oft zu wünschen übrig, etwa, wenn behauptet wird, die Länge eines Zitats sei nicht erkennbar, da es mit etc. abgebrochen wird (35), oder wenn bei der Analyse der Themenfelder keine Unterscheidung zwischen Wörtern und Wortfeldern auf der einen und Begriffen und Begriffsfeldern auf der anderen Seite vorgenommen wird und so eine präzisere semantische Analyse nicht möglich ist. Auch fehlt der Bezug zur Begriffsgeschichte, der für das Verständnis der Begriffe entscheidend ist. Für die Erläuterung des für Abaelards Trinitätslehre so wichtigen Ternars *potentia/sapientia/benignitas* wird ebenfalls kaum die Tradition berücksichtigt, so dass seine Herkunft dunkel bleibt (die Wendung „Ternar als causae“ [69, 288] ist grammatisch falsch.). Unverständlich bleibt die Kapitelüberschrift: „Zur Universalität des Trinitätsglaubens beziehungsweise Kultförderung“ (66): was hat das eine mit dem anderen zu tun? Was unter „Kultförderung“ zu verstehen ist und was Abaelard darunter versteht, bleibt

unklar. Unter den „Quellen über den Traktat“ finden sich auch die *Opuscula sacra* des Boethius, der aber doch kein Vorauswissen über Abaelards Schriften hatte, sondern evtl. eine Quelle für den Traktat ist.

Neben methodischen Schwächen beeinträchtigen sprachliche Fehler den Gesamteindruck, so wenn gesagt wird, Abaelard „bindet [eine Aussage] ... rück“ (45), oder von „das ... Epitheta“ gesprochen wird (595). Der Autor gefällt sich in sprachlichen Besonderheiten wie den Ausdrücken „koättern“, „Präskienz“, „inadequat“, oder wenn er von „illuminierten Philosophen“ (268) spricht. Manchmal verstrickt er sich in (scheinbare?) Widersprüche, etwa wenn er feststellt, Abaelard verzichte auf eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Judentum, gleichwohl bilde die Auseinandersetzung mit dem Judentum einen wichtigen Bestandteil der *Theologia christiana* (378), oder wenn er vom „rationaleren Charakter“ der *Theologia Scholarium* spricht, der mit einer „geringeren Ausprägung der erkenntnistheoretischen Dimension“ einhergehe (579). Darstellungstechnisch sind die Inhaltsübersichten, die den Teilen vorangestellt sind, oft überflüssig, zumal sie kaum eine Begründung für die Gliederungsgesichtspunkte liefern.

Ergebnisse der Untersuchung sind die Annahme, die *Theologia summi boni* sei nicht mit dem auf der Synode von Soissons 1121 verurteilten *Tractatus* identisch (wobei auch die gegenteilige Auffassung als historische Hypothese doch keine „absolute Geltung“ (239) beansprucht haben kann), die starke monastische Prägung Abaelards, die u. a. seine frühere Einschätzung als Rationalisten oder gar Aufklärer in Frage stellt, was auch an der begrenzten Anwendung der Logik als Methode in der Trinitätslehre deutlich wird (Warum „entsprechend“ der Begründung der Anwendung der Logik eine „Reduktion“ [594] der logischen Argumentation erfolgt sein soll, bleibt unklar.). Abaelard wird ein „(reflektierter) methodischer Konservatismus“ (595) bescheinigt. Insgesamt ergibt sich ein differenzierteres Bild der Entwicklung der Theologie Abaelards, als es bisher verbreitet war.

Tübingen

Reinhold Rieger

Prasa Joseph Nellivilathekkathil: Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa. Münster: Aschendorff 2010, XII und 355 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-402-10455-2.

Die in Würzburg unter Leitung von Albert Speer verfasste Dissertation hat einen klaren Aufbau: Nach einer „General Introduction“ (3–14) folgen zwei Teile: Der erste Teil enthält im ersten Kapitel Hinweise zur Wortbedeu-