

insgesamt ein gemischter Eindruck, der durch manche formale Flüchtigkeit (von Verschreibungen bei Autorenamen und Werktiteln bis zum Numerus-Fehler auf dem Einband) nicht weiter ins Positive verschoben wird.

Aachen

Harald Müller

Elemér Boreczky: *John Wyclifs Discourse on Dominion in Community*, Leiden/Boston: Brill 2008 (Studies in the History of Christian Traditions 139), XI, 323 S., geb., ISBN 978-90-04-16349-2.

Seit mehr als einem Jahrhundert hat das Denken des Oxforder Theologieprofessors John Wyclif (gest. 1384), der auf dem Konstanzer Konzil postum häretisiert, von seinen Anhängern aber als „*doctor evangelicus*“ verehrt und von der protestantischen Historiographie als Wegbereiter der englischen Reformation verherrlicht wurde, eine intensive wissenschaftliche Bearbeitung erfahren. Bahnbrechend hierfür wirkte die von der Wyclif Society im ausgehenden 19. Jahrhundert veranstaltete Ausgabe der *Opera latina*. Seither haben zahlreiche Forschungsbeiträge aus Geschichtswissenschaft, Philosophie- und Theologiegeschichte und englischer Philologie ein wesentlich klareres, von legendarischen Übermalungen gereinigtes Bild von Wyclifs Wirken gezeichnet. Es erscheint symptomatisch für den fortgeschrittenen Stand der Forschung, dass Wyclif 2006 ein von Ian Christopher Levy herausgegebener Band von „*Brill's Companions to Christian Tradition*“ gewidmet wurde.

Im Unterschied zu den philosophischen und theologischen Werken Wyclifs blieb sein politisches Denken lange unbeachtet. Das mag damit zu tun haben, dass sein dezidiertes Ideenrealismus und sein Antipapalismus nur schwer miteinander zu vereinbaren schienen – waren doch andere prominente Antipapalisten wie William von Ockham Nominalisten, während sonst die Realisten gewöhnlich Parteigänger des Papstes gewesen waren. Erst mit der Monographie von Lowrie J. Daly über „*The Political Theory of John Wyclif*“ aus dem Jahre 1962 begann die vertiefte Erforschung von Wyclifs politischem Denken. Weiterführende Forschungsbeiträge dazu sind Michael Wilks, Gordon Leff und William Farr zu verdanken. Seit 2003 liegt mit dem Buch von Stephen E. Lahey über „*Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*“ eine profunde, den Zusammenhang zwischen Wyclifs Metaphysik und seinem politischen Denken angemessen würdigende Untersuchung vor.

Die hier anzuzeigende Arbeit des ungarischen Kulturwissenschaftlers Elemér Boreczky ist parallel zu der Arbeit von Lahey entstanden

und stellt so etwas wie ein Konkurrenzunternehmen dar. In verschiedener Hinsicht erscheint sie als das Werk eines Außenseiters – eines Außenseiters freilich, der sich in dieser Rolle offenkundig gut gefällt. Es mag sein, dass dieses Selbstverständnis durch das besondere Lebensschicksal des Autors bedingt ist, dem nach seinem 1969 abgeschlossenen Studium der englischen und ungarischen Philologie als Dissident in seinem Heimatland Ungarn eine adäquate Berufstätigkeit verwehrt blieb. B. war unter anderem Sozialarbeiter und Familientherapeut, bis er sich nach der Öffnung des Eisernen Vorhangs durch erneute Studien in Birmingham und in Warwick weiterqualifizierte; in der Folgezeit wirkte er als Englischlehrer, als Dozent für Ungarisch an der Rutgers University und zuletzt als Professor für englische Kultur an der Eötvös-Loránd-Universität in Budapest. Das vorliegende Buch ist die Dissertation, mit der er 2001 an der walisischen Glamorgan University zum PhD promoviert wurde.

Mit frappierendem Selbstbewusstsein lässt der Autor seine Leser wissen, dass die ganze bisherige Forschung in ihrem Bemühen um eine konsistente Gesamtdeutung von Wyclifs Denken von falschen Voraussetzungen ausgegangen und zu falschen Ergebnissen gelangt sei oder womöglich sogar absichtsvoll die eigentlichen Anliegen Wyclifs verschleiert habe. Erklärermaßen ist es B. darum zu tun, Wyclif nicht, wie üblich, im Kontext der vorangegangenen Geistes-, Philosophie- und Ideengeschichte oder aus der Perspektive der späteren englischen Reformation zu deuten. Stattdessen müsse die Interpretation von seinem Diskurs mit und seiner Wirkung auf sein zeitgenössisches Publikum ausgehen. Den Schlüssel hierzu sieht B. in Wyclifs politischer und Gesellschaftstheorie, genauer: in seiner Konzeption einer gerechten Herrschafts- bzw. Eigentumsordnung (*dominium*), wie er sie insbesondere in den Jahren 1374–1378 in verschiedenen Traktaten entfaltete.

Die Quellenbasis für seine Untersuchung gewinnt B. durch eine – durchaus spekulative – Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der einschlägigen Schriften Wyclifs. Den Anfang habe seine gelehrte, in drei Traktate unterteilte Abhandlung „*De dominio divino*“ gemacht, ein konventionelles scholastisches Werk für ein akademisches Publikum. Als Gegenstück dazu habe Wyclif dann für ein weiteres, außerakademisches Publikum ebenfalls in drei Traktaten über die gemeinschaftliche Herrschaft bzw. das gemeinschaftliche Eigentum der Menschen gehandelt; hierher gehörten neben dem fragmentarischen Traktat „*De statu innocencie*“ der erste Teil von „*De mandatis divinis*“ und das erste Buch von

„*De civili dominio*“. Dementsprechend schreitet B. in seiner Untersuchung nacheinander diese Quellen ab und versucht, die seiner Auffassung nach dadurch beschriebene Gedankenentwicklung zu rekonstruieren. Andere Schriften Wyclifs werden nur sehr sporadisch herangezogen. Völlig unverständlich ist, dass der für Wyclifs Konzeption der Königiums eminent wichtige Traktat „*De officio regis*“ ganz unberücksichtigt geblieben ist.

Das Gesamtbild von Wyclifs politischem Denken, das B. zeichnet, ist von trügerischer Stringenz – und offensichtlich falsch. Tatsächlich war es Wyclif darum zu tun, angesichts des überhand nehmenden Reichtums und der Herrschsucht der Kirche, in der er die Wurzel ihres Verfalls sah, eine vom englischen König durchzusetzende Kirchenreform durch Enteignung anzustoßen, zu deren Legitimierung er seine Theorie von den verschiedenen Arten des „*dominium*“ – im doppelten Sinne von „Eigentum“ und „Herrschaft“ verstanden – entwickelte. Danach hatten alle Menschen in der urständlichen Gerechtigkeit ein auf Gottes Gnade gegründetes *dominium naturale* über alle Güter im Himmel und auf Erden besessen, während der partikuläre Privatbesitz erst mit dem Sündenfall aufgekommen war. Die weltliche Herrschaft (*civile dominium*) war aber nicht per se unrecht; wenn sie vom König in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und gegründet auf Gottes Gnade ausgeübt wurde – insbesondere auch in der Reform der Kirche und der Beaufsichtigung des Klerus – konnte sie gerecht sein. Die Kirche freilich durfte solche Herrschaft nicht ausüben; vielmehr gezielte den Klerikern ein *dominium evangelicum*, das sich in christlicher Liebe und apostolischer Armut äußerte. In eigentümlicher Weise gebrochen erscheinen die politischen und ekklesiologischen Konsequenzen dieses Ansatzes immer wieder durch die radikal-augustinische, prädestinationistische Ekklesiologie Wyclifs.

Bei B. wird aus diesen spannungsreichen Zusammenhängen ein scheinbar eindeutiges Schema. Danach war Wyclifs entscheidende metaphysische Entdeckung die wesentlich gemeinschaftliche Identität der Menschheit. Gott kenne, so behauptet B., nach Wyclif keine Individuen, sondern nur die Spezies Menschheit als ganze. Dieser universalen Menschheit habe er im Urstand eine Art von anarchischem Kommunismus als Lebensordnung bestimmt. Nach dem Sündenfall war diese Ordnung verloren gegangen, doch im Zeitalter der Gnade, unter dem neuen Gesetz Christi, sei die Wiederherstellung dieses Idealzustands möglich und praktisch gefordert. Wyclif sei damit zum Anwalt einer umfassenden Reform der Kirche und Gesellschaft mit der Beseiti-

gung der kirchlichen Strukturen und der Einführung einer gemeinschaftlichen, herrschaftsfreien Lebensordnung geworden, wodurch das gottgewollte Leben der universalen Menschheit in Gerechtigkeit und Liebe wieder aufgerichtet würde.

B.s Rekonstruktion verzeichnet Wyclifs Anliegen nicht nur in offenkundiger Weise; mehrfach sind ihm auch gravierende sachliche Irrtümer unterlaufen – so etwa, wenn er meint, Wyclif habe die Prädestinationslehre preisgegeben (S. 239 Anm. 117). Vor allem aber zeigen sich deutliche Schwächen in der historischen Kontextualisierung von Wyclifs politischem Denken. So ist dessen durchgehende augustinische Grundierung nicht zureichend herausgearbeitet. Auch sind die Gemeinsamkeiten Wyclifs mit Richard FitzRalph größer, als hier zugegeben. Marsilius und Ockham werden nur oberflächlich behandelt, ein so eminent wichtiger Denker wie Ägidius von Rom kommt gar nicht vor. Auch die Forschungsliteratur zu Wyclif selbst wie zu seinem Umfeld ist nur auswahlweise rezipiert. So ist sogar die genannte Arbeit von Daly unberücksichtigt geblieben, ebenso der gleichfalls oben erwähnte – im selben Verlag erschienene! – „Companion“. Es bleibt nur zu hoffen, dass das Buch trotz allen seinen Mängeln Anstöße für eine weitergehende, zweifellos lohnende Beschäftigung mit Wyclifs politischem Denken zu geben vermag.

Marburg

Wolf-Friedrich Schäufele

Ludger Honnefelder, Hannes Möhle, Andreas Speer, Theo Kobusch, Susana Bullido del Barrio: *Johannes Duns Scotus 1308–2008*. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations in his Philosophy, Münster: Aschendorff u.a. 2010 (Archa Verbi.Subsidia 3), 536 S., ISBN 978-3-402-10215-2.

Aus Anlass des 700. Todestages von Duns Scotus fanden vier untereinander verbundene internationale Tagungen statt, in St. Bonaventure, Oxford, Köln und Straßburg. Der dritte dieser Kongresse ist in dem zur Besprechung anstehenden Band dokumentiert. Er enthält die Beiträge von 29 als international bekannte Scotuskennern. Hier kann nur auf einige Aufsätze eingegangen werden.

Der Bonner und Kölner Kongress stand unter der Schirmherrschaft des Kölner Erzbischofs und erhielt ein Grußschreiben des Papstes, das in lateinischer Sprache dem Band vorangestellt ist. Dadurch haben sich die Autoren des Bandes indessen nicht eine klerikal eingeeengte Rezeption auferlegen lassen. Das Buch zeigt vielmehr eine große