

„*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 Herrschucht 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, prädestinarianische 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

thematische Breite und eine Vielfalt der interpretatorischen Zugänge zum Werk des Duns Scotus. Die Beiträge sind nach drei thematischen Schwerpunkten geordnet: Metaphysik, Epistemologie, und dem praktischen Komplex von „Wille und Freiheit“. Diesen drei Teilen mit jeweils neun Aufsätzen geht ein langer grundsätzlicher Artikel von Ludger Honnefelder vorweg, dem die Erneuerung der philosophischen Scotusstudien zu danken ist. Der Aufsatz „Johannes Duns Scotus: Realität und Subjekt. Neue Wege philosophischen Denkens“ zeigt, gleichsam als Resümee von Honnefelders eigenen Interpretationen, wie sehr bestimmte moderne philosophische Themen von Scotus geradezu entdeckt worden seien, vor allem die Realität im Sinne seines univoken Seinsbegriffs und dessen Distinktionen, die Individualität und der Wille.

Der Aufsatz von Andreas Speer hat das interessante Thema „*Metaphysica secundum statum viatoris*“. Anmerkungen zum epistemologischen Ausgangspunkt der schottischen Metaphysik“. Entgegen den eingeschliffenen Auffassungen von Scholastik und Moderne weist er darauf hin, daß die Scotische Metaphysik, die ja im Kern universalienrealistisch ist, eine wesentliche Neuerung der nominalistisch bestimmten Moderne vorwegnimmt. Sie bindet nämlich die Erörterung der metaphysischen Hauptdoktrinen, besonders auch die Gotteserkenntnis, an die Reflexion der „epistemologischen Konstitutionsbedingungen“. Sie ist als Wesensschau Gottes nur zu sichern, wenn die Möglichkeit einer die natürlichen Quellen der Erkenntnis in *statu viatoris* übersteigenden Erkenntnis aufgezeigt wird. Diese epistemologisch angelegte Theorie bringt in der Tat das Medium der Reflexion ins Spiel, in dem diese Momente aufeinander bezogen sind. Die Vernunft erkennt dabei ihre eigene Grenze die im *statu viatoris* liegt.

Der Erkenntnistheorie und ihrer Verbindung zur Metaphysik ist auch der Beitrag von Hannes Möhle gewidmet. Er gilt der Einheit von *prima scientia* und *primum scibile*. Darin ist das Problem beschlossen, wie das *primum obiectum scientiae* und das menschliche Erkenntnisvermögen zusammenstimmen können. Die Wissenschaft als System von Sätzen, die ihre letzte Einheit in einem ersten Prinzip und in einem Subjektterminus dieses Prinzips haben, ist im Grunde nur im göttlichen, aber nicht im endlichen menschlichen Verstand real. Die Frage nach der Reichweite des menschlichen Verstandes ist insofern erkenntniskritisch, und die Lösung, das *ens in quantum ens* als oberste Einheit zu behandeln, wirft erneut die Frage nach der extramentalen Realität des von ihm Gemeinten auf. Erstaunlich ist jedoch, daß die für Scotus so brennende

Frage nach der ontologischen Einheit der distinkten *constitutiva entis* nicht aufgenommen wird. Die eigentliche metaphysische Frage nach dem Verhältnis von *essentia* und *res* die Scotus ebenso bewegt hat wie die anderen großen Denker seiner Epoche, wird übrigens in dem gesamten Buch kaum berührt.

Rege Wood diskutiert die Frage nach dem ersten Objekt der Metaphysik anhand der *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* und stellt verschiedene Antworten heraus, die Duns Scotus in verschiedenen auf metaphysische Probleme bezogenen Reflexionen gegeben hat. So ist es nacheinander Substanz, Seiendes und erstes Seiendes. Die letztere Auffassung stellt nach Wood die Position des reifen Scotus dar, ein Hinweis auf die Entwicklung des Scotischen Denkens.

Jan Aertsen nimmt die Frage nach dem Ersterkannten nach Scotus auf und verfolgt die Interpretation Honnefelders, nach der Scotus die Philosophia als *scientia transcendens* aufgefaßt hat. Damit stehen die Transzendentalien im Vordergrund der Untersuchung, die Scotus als *communissima* bezeichnet. Aertsen zeigt dabei anhand erhellender Zitate, daß Scotus in vielem traditionell denkt und im Ergebnis von Thomas gar nicht weit differiert, denn auch Thomas knüpfe die Frage der Erstheit an die Transzendentalien. Danach untersucht Aertsen die innovative Seite der Scotischen Theorie. Sie liegt darin, dass Scotus die Transzendentalität des Seins hervorhebt, die er als das Gemeinsame zwischen Gott und den Geschöpfen behandelt, während Thomas die Transzendentalien nur auf das endliche Seiende bezieht.

In einem besonders klaren Artikel hat Theo Kobusch, wiederum an die Transzendentalienlehre anknüpfend, gezeigt, worin der Wechsel der Position besteht, der bei Heinrich von Gent, Meister Eckhart und Duns Scotus auf durchaus verschiedene Weise, aber unter Bezug auf Avicenna, vollzogen wird. Metaphysik als Ontotheologie ist nach Thomas eine apriorische Wissenschaft, die sich auf das auch bei jeder kontingenten Erkenntnis immer schon miterkannte Sein Gottes stützt. Dies ist die gegen den Aristotelismus gerichtete Position Heinrichs von Gent. Die Transzendentalien werden, im Gegensatz zu Thomas, zu Bestimmungen der Ontotheologie. Bei Meister Eckhart werden sie nach Kobusch ausdrücklich zu Bestimmungen der Gotteslehre. Das Sein ist nach Eckhart axiomatisch Gott. Von diesem Sein ist nichts Negatives auszusagen, es ist geradezu die Negation der Negation. Eckharts Transzendentalienlehre ist auf das Eine hingeeordnet, das die Endlichkeit und damit Verschiedenheit der Transzendentalien überschreitet. Die Spur dieser Veränderung findet

Kobusch auch bei Scotus. Die Transzendentalien werden auch bei ihm zu apriorischen Bestimmungen der Ontotheologie. Auch bei Scotus sind die Transzendentalien auf das Eine hingeeordnet, das er mit seiner Lehre von der Univozität reflektiert. In diesem Theorem begründet Scotus nach Kobusch den alle Endlichen Bestimmungen transzendierenden Charakter des univoken Seins.

Ein eher enttäuschender Artikel von Robert Andrews behandelt „Haecceity in the Metaphysics“. Aber dies geschieht fast ausschließlich vom sprachgeschichtlichen Gesichtspunkt aus. Die große und für die Scotische Philosophie charakteristische Bedeutung des Individuationsprinzips ist hier nicht reflektiert und auch nicht in einem anderen Beitrag.

Der zweite Teil des Bandes ist der Epistemologie gewidmet und beginnt mit dem Aufsatz von Gérard Sondag. Er berichtet von den Spuren der stoischen Lehre von den *rationes seminales* bei Scotus, die sich besonders in der Lehre von der Entstehung des einzelnen Menschen finden. Hier zeigen sich einige Differenzen zur aristotelischen Theorie.

Ein grundlegender und klarer Aufsatz von Michal Chabada legt die ontologische Bedeutung der scotischen Abstraktions- und Begriffslehre dar. Es wird das diffizile Verhältnis von *species intelligibilis* und mentalem Begriff erörtert sowie die Frage der für den objektiven Begriff konstitutiven Funktion der Abstraktion. Hier leuchtet, wenigstens am Rande, die eigentümliche Stellung des Duns Scotus zwischen einer streng aristotelisch-realistischen Erkenntnislehre und der nominalistischen auf. Die Theorie der *distinctio formalis* ist hier aufschlussreich, die Chabada allerdings nur andeutet. Die epistemologische Grundlage der Univokationslehre wird erwähnt, die scotische *cognitio intuitiva* leider ausgeschlossen. Ein eigener Beitrag hierzu wäre wünschenswert gewesen.

Mehrere Beiträge befassen sich mit der logischen Seite der scotischen Theoreme, so der von Simo Knuutila und der von Roberto Hofmeister Pich.

Cesar Ribas Cezar deutet Scotus als einen Empiristen, der aus der Induktion dennoch apodiktische Gewissheit beziehen will. Er grenzt diese These aber gegen den Begriff des Empirismus ab, der durch Hume und Kant geprägt ist. Es gibt nämlich nach Scotus erste Prinzipien, die nicht aus der Erfahrung stammen können, so das Kausalitätsprinzip. Außerdem gibt es das Verfahren der vollkommenen Induktion, die ein empirisches Ereignis aus evidenten Sätzen erklärt. Die Parallelen und Differenzen zu Kant und Hume werden allerdings nicht wirklich untersucht, von der epochalen, durch die nominalistische Wende

bestimmten Veränderung, die sich zu Zeiten von Scotus noch gar nicht vollzogen hatte, gar nicht zu reden.

Der dritte Teil des Buches ist Wille und Freiheit gewidmet. Hier soll nur Hinweise gegeben werden, so auf den Aufsatz von Timothy B. Noone, der den Unterschied von Natur und Willen untersucht. An das Scotische Quodlibet, qu. 16 und an die QQ in libros *Metaphysicorum IX*, qu. 15 anschließend bestimmt er die Antinomie von Freiheit und Determination.

Jörn Müller verfolgt in seinem Beitrag die Verschiebung zum Primat des Willens, die bei Scotus zu verzeichnen ist und führt aus, wie sich dies auf die Interpretation der Aristotelischen Tugendethik auswirkt. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Wille im Scotischen Verständnis eigentlich keine Lehre von den ethischen Tugenden benötigt, denn er bestimmt sich ja selbst zum Guten.

Obwohl einige fundamentale Lehrstücke des Scotischen Denkens nicht erörtert werden, ist das Buch ein lesenswertes Zeugnis für die Bedeutung des *doctor subtilis*.

Hannover

Günther Mensching

Anton Grabner-Haider/Johann Maier/Karl Prenner, *Kulturgeschichte des frühen Mittelalters*. Von 500 bis 1200 n. Chr., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 304 S., ISBN 978-352-55400-6-0.

Der Einleitung des hier anzuzeigenden Buches zufolge „möchte eine Kulturgeschichte des frühen Mittelalters und des Hochmittelalters dazu beitragen, die Lebenswelt und die Denkformen dieser Zeitepoche besser zu verstehen“. Weil vor allem in den Randzonen Europas „ein vielfältiger Austausch mit fremden Kulturen“ statthatte, werde dabei „auch die Entwicklung der jüdischen und der islamischen Kultur in dieser Zeitepoche umfassend dargestellt“ (S. 10). Damit greift der Band zwar jene neuere Perspektive auf das Mittelalter auf, die zuletzt etwa auch Michael Borgolte, Wolfgang Drews und andere mehr mit großem Gewinn eingenommen haben. Dem hohen Anspruch aber wird das Buch leider ganz und gar nicht gerecht: Es handelt auf den ersten rund 200 Seiten die christliche Welt ab (in ihrer Auseinandersetzung mit älteren nicht-christlichen Kulturen); das Judentum und der Islam erhalten anschließend auf insgesamt 90 Seiten je ein eigenes Kapitel. Die Verflechtungen und Kontakte zwischen den Religionen bleiben damit eher unterbelichtet. Problematisch ist aber nicht so sehr diese Gliederung oder die Konzeption des Bandes im Großen, ja nicht einmal der Hang zur Redundanz. Es geht um