

Kongreßberichte

Internationale Anselmtagung in Bad Wimpfen vom 13. bis 16. September 1970 und 3. Internationaler Skotuskongreß in Wien vom 28. September bis 2. Oktober 1970.

Das Jahr 1970 hat uns zwei Kongresse gebracht, die der wissenschaftlichen Arbeit an zwei der wichtigsten Vertreter mittelalterlicher Philosophie und Theologie gewidmet waren: *Anselm von Canterbury* und *Johannes Duns Scotus*. Es handelt sich um die Internationale Anselmtagung in Bad Wimpfen im Tal vom 13. bis 16. September und um den Dritten Internationalen Skotuskongreß in Wien vom 28. September bis 2. Oktober 1970. Erfreulicherweise führen diese kleineren und überschaubaren Tagungen oft zu einem fruchtbareren Meinungs-austausch (fast alle Teilnehmer stehen selbst aktiv in der Forschung), zu einem persönlicheren Kennenlernen und vielleicht sogar zu fruchtbarer wissenschaftlicher Arbeit als so mancher große Mammut-Kongreß. Im folgenden wird über diese beiden Kongresse zu berichten sein. Die überaus große Fülle der teilweise parallellaufenden Vorträge (auf der Anselmtagung waren es 42 und auf dem Skotuskongreß gar rund 70!) zwingen dazu, eine, natürlich subjektive, Auswahl zu treffen.

Die Internationale Anselmtagung in Wimpfen (die erste einer Reihe solcher, der Erforschung des Denkens von Anselm von Canterbury gewidmeten Tagungen, wie man hoffen darf) hatte einen konkreten Anlaß: den 75. Geburtstag des verdienten Herausgebers der kritischen Gesamtausgabe der Opera Omnia des Anselm von Canterbury und bekannten Anselm-Forschers *Franciscus Salesius Schmitt O.S.B.* Diese Tatsache war auch der Grund für die Wahl des Kongreßortes: Wimpfen im Tal, in dessen altem Ritterstift St. Peter die 1946 aus ihrer schlesischen Heimat vertriebene Benediktiner-Abtei Grüssau eine neue Heimat gefunden hat. Der Kongreß hatte dadurch eine ganz ungewöhnliche Note: der Altmeister der Forschung am Gegenstand des Kongresses sollte geehrt werden und war zugleich quasi Gastgeber der Tagung. Die Ehrungen, die vor allem die Eröffnungssitzung für P. Franciscus Salesius brachte, waren aber keineswegs etwa der Abschluß eines noch so bewundernswerten Lebenswerkes: dieser Kongreß sah P. Franciscus Salesius im Zentrum der aktuellen Forschung, er war „Motor“ mancher interessanten Diskussion, der Mann, dessen sachkundiges, abgewogenes und von allen erwartetes Urteil in vielen Fällen den Ausschlag gab.

Zu Beginn der Tagung wurde in einer Feierstunde dem Jubilar die *Festschrift* überreicht, über die nun zunächst zu berichten ist¹. Der erste der Beiträge des Bandes (13–17) stammt von *Desmond Paul Henry* (Manchester), der schon seit Jahren über die Logik des hl. Anselm gearbeitet hat. Er weist darauf hin, daß die bisher verbreitete Auffassung, die mittelalterliche Logik vor Abaelard sei von wenig Interesse, reformbedürftig sei. Als Beispiel dafür bringt er Anselms wichtige Unterscheidung aus ‚De grammatico‘ zwischen dem ‚usus loquendi‘ und den Notwendigkeiten einer bereits technischen logischen Sprache. H. nennt dies eine „halb-technische Sprache“, die etwa in der Mitte zwischen der natürlichen Sprache und der vollständig künstlichen Sprache der gegenwärtigen Logik stünde. Er verspricht eine größere Arbeit, in der die Geschichte dieses gegenseitigen Verhältnisses von natürlicher und künstlicher Sprache der Logik im Mittelalter nachgezeichnet werden soll. Man darf auf dieses Werk gespannt sein. Eine Geschichte der logischen Sprache des Mittelalters von dieser

¹ *Sola ratione*. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. zum 75. Geburtstag am 29. Dezember 1969. In Verbindung mit B. Geyer und A. Hufnagel hrsg. von Helmut K. Koblenberger. 4^o (236 S.) Stuttgart – Bad Cannstatt 1970, Frommann.

Seite her, wäre wohl auch von Interesse für das noch zu wenig bearbeitete Problem der technischen Sprache etwa des Raimund Lull, des Johannes Duns Skotus oder des Okkham.

Der nächste Artikel (19–31) von *Alfons Hufnagel* (Rottenburg) befaßt sich mit der Deutung des anselmschen Wahrheitsverständnisses durch *Albert den Großen*. Albert nimmt die Frage nach der Wahrheit aus dem theologischen Kontext heraus, in dem sie bei Anselm gestanden hatte. Sein philosophisches Interesse hat zur Folge, daß die Frage der höchsten, göttlichen Wahrheit für Albert nicht so wichtig ist. Die anselmsche *rectitudo* ist für Albert nicht irgendeine *adaequatio*, sondern eine den irdischen Bereich überschreitende „Angleichung“ dessen, was „hier“ ist, zu dem, was „dort“ ist, nämlich der ersten oder höchsten Wahrheit. Während bei Anselm irdische Wahrheit direkt in Gott gründet, läßt Albert alle Wahrheit in den Ideen Gottes gründen. Albert übernimmt also nicht nur Anselms Wahrheitsbegriff, sondern er führt ihn von platonischem Denken her selbständig weiter.

Dasselbe Problem der *rectitudo* stellt sich auch *Gottlieb Söhngen* (München). Er zeigt in einem hier (71–78) teilweise abgedruckten Vortrag aus den Salzburger Hochschulwochen 1958, daß *rectitudo* („Rechttheit“) nicht nur „Richtigkeit“ der Aussagen und der Dinge, sondern auch der Handlungen sei. Gerechtigkeit ist dann *rectitudo voluntatis servata propter se* (De ver. c. 12). Eine Analyse der Genugtuungstheorie Anselms vor diesem Hintergrund zeigt, daß bei allen kritischen Einwänden, die heutige Theologie gegen den stark juristischen Charakter von Anselms Lösung vorbringt, die Vergeistigung und Vpersönlichung des Sündenbegriffs von Anselm sowie die meisterliche Logik seiner Methode wirklich einen Fortschritt über die Väter hinaus darstellt. Mit der Soteriologie Anselms befassen sich von verschiedenem Gesichtspunkt her auch die Arbeiten von *Helmut K. Kohlenberger* (Tübingen) und *J. McIntyre* (Edinburgh). Während K. Schmitts These von der Rationalität der Methode Anselms durch eine Analyse des *ratio*-Begriffs und dessen Implikationen vor allem im *Cur Deus Homo* behandelt (35–55), untersucht McIntyre (111–118) Methode und Entwicklung der Argumentation in derselben Schrift.

Auch der vielbesprochene und jeder Generation von Philosophen neue Probleme aufgebende *Proslogion*-Beweis wird von zwei Arbeiten behandelt: *Carmelo Ottaviano* (Catania – Rom) untersucht (57–70) die psychologische Grundlage des „ontologischen“ Arguments im 9. Kapitel der „*Dicta Anselmi*“ des Mönchs *Alexander von Canterbury*, während *Sofia Vanni Rovighi* (Mailand) sich noch einmal der schon mehrfach gestellten Frage zuwendet, ob es bei Anselm ein „zweites ontologisches Argument“ gibt. Das Ergebnis der Studie ist, daß die kartesiansche Unterscheidung von *D. Henrich* (Der ontologische Gottesbeweis, sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit [Tübingen 1967] 3) zwischen einem ontologischen Gottesbeweis, der auf der Idee des vollkommenen Seienden und einem, der auf der Idee des notwendigen Seienden beruht, sich bereits „klar bei Anselm und Gaunilo zeige“ (85). Zu fragen bleibt allerdings, ob Anselm ‚*quo maius cogitari non potest*‘ in seiner Dynamik und dem Problem gerade des ‚*cogitari*‘ mit einem dieser beiden Begriffe gleichgesetzt werden kann. *Ludwig Hödl* (Bochum) untersucht ein Werk, das früher irrtümlicherweise Anselm zugeschrieben wurde: den frühcholastischen Eucharistietraktat ‚*Calix benedictionis*‘. Der ontologische Charakter des ‚*vere*‘ der Realpräsenz wird in Beziehung gebracht zum ‚*vere*‘ des ‚*vere esse*‘ des *Proslogion*-Beweises. *Michael Schmaus* (München) steuert zu unserer Festschrift aus seiner überragenden Kenntnis gerade der Geschichte der Lehre von der Trinität einen überaus interessanten Beitrag bei: Zur metaphysisch-psychologischen Lehre über den Heiligen Geist im Monologion. Auf dem Hintergrund eines ausführlichen Rückblicks auf die psychologische Trinitätslehre Augustins, des großen Lehrmeisters von Anselm, zeigt Schm., daß nach Anselm die Tatsache (nicht das Wie!) der Dreipersonlichkeit Gottes für die Vernunft allein mit Sicherheit erkennbar ist. Von Augustin unterscheidet er sich vor allem dadurch, daß er den Heiligen Geist nicht als ‚*donum*‘ bezeichnet und damit die Trinität rein metaphysisch, ohne heilsgeschichtlichen Ausblick interpretiert.

Der größte Beitrag des Bandes ist von *René Roques* (Paris) über Struktur und verschiedene Eigenart des Gebets bei Anselm (119–187). Dieser ist um so wertvoller, als er auch Untersuchungen über den Gebetsstil Anselms enthält (die Einleitung in das „*Proslogion*“ von *F. S. Schmitt* [Stuttgart 1962] 9–67, hat eindrucksvoll gezeigt, wie wichtig eingehendere Untersuchungen über Anselms Stil wären). Von größtem

Interesse ist auch die bisweilen an formgeschichtliche Methoden der Biblexegese erinnernde Art, in der R. die Struktur anselmischer Gebete analysiert. Bei einem Meister des Stils wie Anselm darf man erwarten, daß weitere und genauere Untersuchungen sprachlicher Art (vor allem zum Proslogion!) eine bedeutende Hilfe zu einem besseren Verständnis wären.

Die *Vorträge der Kongrestage selbst* waren der Wirkungsgeschichte des Proslogion-Arguments gewidmet. Obwohl es gerade darüber neben dem bereits genannten Buch von *Henrich* schon eine Menge Arbeiten gibt, ist die Geschichte eines so zentralen Problems der Philosophie (der „ontologische“ Gottesbeweis stellt an jede Generation neu die Frage nach ihrem Verständnis des Verhältnisses von Denken und Sein!) auch nach diesem so fruchtbaren Kongreß noch nicht geschrieben. Auch jetzt noch ist die Geschichte des Proslogion-Arguments gerade im Spätmittelalter, der Zeit also, in der das Grundgelegt wurde, was wir „Neuzeit“ nennen, weitgehend Neuland. Vermutlich dürfte aber für eine Geschichte des subjektiv-transzendentalen Denkens der Neuzeit die Geschichte des Selbstverständnisses des Denkens gerade am Modell „ontologischer Gottesbeweis“ im 14. und 15. Jahrhundert fruchtbar sein. Von besonderem Interesse dürfte daher der Bericht über solche Referate sein, die bisher nicht oder wenigstens neuerdings nicht behandelte Epochen der Wirkungsgeschichte des Proslogion-Beweises betrafen.

Seit *Daniels'* „Quellenbeiträgen“ (BeitrGPhThMA 8 [1912], H. 1–2) gilt die These vom „Schweigen des 12. Jahrhunderts über den Proslogion-Beweis“ als eine Art stillen Dogmas der Anselmforschung. Der Vortrag von *Robert Javelet* (Strasbourg) zeigte nun, daß *Herbert von Bosham*, der Sekretär und Biograph von Thomas Becket, in seinem Liber Melorum ein Argument vom Typ des anselmischen Proslogion-Beweises aufführt. Es handelt sich um eine Diskussion mit einem ‚Insipiens‘, in dem die Existenz Gottes zwar nicht über das ‚quo maius cogitari non potest‘, wohl aber über ein ‚potens quo nihil sit potentius‘ bewiesen wird. Auch wenn der entscheidende Zug des anselmischen ‚cogitari‘ fehlt, sind doch die Anklänge bis in Wortwahl und Methode deutlich (der Beweis erfolgt auch aus ‚rationes necessariae‘). Man wird daher doch wohl von einem Einfluß des Proslogion sprechen dürfen. Auf eine ganze Reihe anderer Anklänge an das Proslogion im 12. Jahrhundert wird der Rez. selbst an anderer Stelle eingehen.

Den Einfluß Anselms auf einen anderen Scholastiker des 12. Jahrhunderts, auf *Honorius Augustodunensis*, untersucht der Beitrag von *R. Crouse* (Halifax). Es ist immer wieder gefragt worden, ob Honorius etwa gar Anselms Schüler war (vgl. seine recht genaue Kenntnis der Werke von Anselm PL 172, 232 A). Das Ergebnis der Untersuchungen von C. ist, daß Honorius ein Einzelgänger mit Beziehungen zu vielen Schulen seiner Zeit (z. B. nach Laon und Chartres) war. C. hält es nicht für ausgeschlossen, daß Honorius in irgendeinem Schüler-Lehrer-Verhältnis zu Anselm stand; historisch streng begründen läßt sich dies allerdings zur Zeit nicht. *Alfons Hufnagel* (Rottenburg), der bereits in der Festschrift einem Aspekt von Anselms Einfluß auf *Albert den Großen* nachgegangen war, befaßte sich in einem brillanten Vortrag mit dem Fortleben des Proslogion-Arguments bei Albert. Die Interpretation der sechs Stellen, an denen Albert das Proslogion-Argument zitiert, ergab, daß Albert sich mit den eigentlichen Grundgedanken des Proslogion nicht kritisch auseinandergesetzt hat (wie etwa Thomas). Er verwendet das Argument auch nicht zum Beweis der Existenz Gottes, sondern als Beweismittel bei der Frage nach Gottes Wesen (z. B. ob es nur ein höchstes Gut geben könne, ob die Gottheit mitteilbar oder von mehreren aussagbar sei usw.).

Soviel (auch neuerdings) über das Verhältnis von *Thomas* zum Proslogion-Beweis geschrieben wurde, der Vortrag von *Kurt Flasch* (Bochum) zur Interpretation des „Ontologischen“ Arguments durch Thomas von Aquin gehörte zu den Höhepunkten der Tagung. Schon öfter wurde darauf hingewiesen, daß Thomas Anselm mißverstanden hat. F. weist aber auf den entscheidenden Grund dafür hin: ihre verschiedene Auffassung über das Verhältnis von Denken und Sein. Alle Versuche, Anselm dadurch zu „verstehen“ oder zu „verbessern“, daß man ihn in das Begriffssystem des thomistischen (oder, wie F. überzeugend zeigte: auch des thomanischen) Denkens zwängt, müssen fehlschlagen. Aber immer wieder wird dies bis heute versucht.

Um wieder zu den gewöhnlich weniger bekannten Etappen der Wirkungsgeschichte des Proslogion-Arguments zurückzukehren: *Camille Bérubé* (Rom) berichtete über

die Stellung des *Petrus Johannis Olivi* zur *ratio Anselmi*. Er will das Argument nicht als ein Argument *a priori*, sondern als einen, den Gottesbeweisen ‚*ex dynamismo intellectuali*‘ nahestehenden Gedankengang verstanden haben: „Indem ich den Gottesnamen denke, denke ich ihn notwendig als existent.“

Wer sich für die bisher wenig erforschte Geschichte des Prosligion-Arguments im Spätmittelalter interessierte, durfte auf den Vortrag von *Albert Zimmermann* (Köln) gespannt sein. Schon in seiner Habilitationsschrift (*Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* [Köln 1965]) beschäftigte sich Z. mit einem anonymen Metaphysikkommentar, der um 1320 entstanden ist (Cod. 3490 der Bibl. Mazarine, Paris). Der Ort, an dem der Prosligionbeweis in diesem Kommentar zur Sprache kommt, ist die *Quaestio: Utrum aliqua scientia demonstret suum subjectum esse*. Es werden dann Beispiele für die konkrete Ableitung des Gegenstands einer Wissenschaft aus ihrem Namen gesucht, Fälle, in denen die ‚*ratio nominis*‘ Ausgangspunkt einer Existenzbehauptung sein kann. Ein solches Beispiel ist die *ratio Anselmi*. Das Prosligion-Argument wird als Beispiel dafür angeführt, wie allein durch die Analyse eines Namens zur Wirklichkeit vorgestoßen werden könne. Ein zweites, ähnliches Beispiel stammt aus *Avicenna*: wer die Bedeutung des Ausdrucks ‚*neesse esse*‘ versteht, versteht auch, daß ein Seiendes, auf das diese Bezeichnung zutrifft, existieren muß: Was nicht nicht sein kann, existiert notwendig. Wenn – zwar mit den verschiedenartigsten Begründungen – immer wieder davor gewarnt worden ist, im Prosligion-Beweis Anselms nichts anderes zu sehen als den illegitimen Übergang von der Denk- zur Seinsordnung: hier scheint er tatsächlich in einem derartigen, „ontologischen“ Sinn verwandt worden zu sein. – Auch auf dem Wiener Skotuskongreß ging Z. noch einmal auf Cod. 3490 Bibl. Maz. ein: „Analoge und univoke Bedeutung des Terminus ‚ens‘ nach einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts“. Wieder geht es um eine wissenschaftstheoretische Frage: ob die Metaphysik *eine* Wissenschaft sei oder in einen Gott betreffenden und einen kategorialen Bereich auseinanderfalle. Die Antwort des Anonymus ist: Die Metaphysik ist deshalb *eine* Wissenschaft, weil ihr Gegenstand univok ist.

Aus der Fülle der Beiträge über die Wirkungsgeschichte des Prosligion-Arguments in der Neuzeit sei besonders hingewiesen auf den über *Henrich* hinausgehenden Beitrag von *Joachim Kopper* (Mainz) über den ontologischen Gottesbeweis beim alten *Kant* und die Darstellung des gegenseitigen Bezugs von ‚*maximum*‘ und ‚*cogitare*‘ bei *Nikolaus von Kues* durch *S. Danglmayr* (Bonn). Lohnend wäre vermutlich auch die Untersuchung einer Epiphaniepredigt des *Nikolaus von Kues*, in der er ausführlich auf das ‚*quo maius cogitari nequit*‘ eingeht, auf die der bekannte *Cusanus-Forscher Rudolf Haubst* (Mainz) hinwies, der eine kritische Ausgabe vorbereitet.

Einige Beiträge befaßten sich auch mit der Diskussion über die ‚*ratio Anselmi*‘ im angelsächsischen Raum und im Bereich der analytischen Philosophie. Allzusehr läuft auch auf dem Gebiet der Anselmforschung bisher das, was im angelsächsischen Raum geschieht, neben der kontinentaleuropäischen Forschung her. So erfreulich es war, daß auf dem Kongreß durch verschiedene Referate hier Brücken geschlagen wurden, die angelsächsische Anselmforschung würde einmal eine ausführlichere Darstellung verdienen (ausführlicher als *Alvin Plantinga*, *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* [New York 1965]).

Die internationale Anselmtagung hat sich mit einem Thema befaßt, das zu den heute noch virulentesten aus der mittelalterlichen Philosophie gehört. Sie hat damit nicht nur der Anselmforschung, für die das Prosligion-Argument immer eine der Hauptaufgaben war, sondern der Philosophiegeschichte überhaupt einen Dienst erwiesen.

Auch der Dritte Internationale Skotuskongreß in Wien behandelte ein Thema, das Probleme und Lösungen des Mittelalters mit heutigen Fragen in Beziehung setzt: Gott und der Mensch in der Lehre des *Duns Scotus*. Wenn es eines quasi-empirischen Beweises bedurfte hätte, daß es so etwas gibt wie eine *Philosophia perennis*: einen, bei aller Differenzierung im einzelnen doch breiten Strom grundlegender menschlicher Fragen und auch wichtigster Lösungen: dieser Kongreß hätte ihn erbracht. In immer neuen Ansätzen (selbst von marxistischer Seite) wurde klar, wie ‚modern‘ Anthropologie und Gotteslehre des großen Franziskaners auch heute sind und wie sehr es wahr ist, daß wirklich große Philosophie und Theologie, auch vergangener Zeit, den Problemen unserer Tage gültigere Antworten zu geben hat als

zweitrangige Zeitgenossen. Neben dieser Inbezugsetzung des Duns Skotus zu heutiger Anthropologie und Gotteslehre (dem eigentlichen Hauptthema der Tagung) brachte der Kongreß aber auch wichtige Beiträge mediaevistischer Forschung im engeren Sinn. Es kann natürlich wieder nur darum gehen, recht subjektiv aus der Überfülle des Angebotenen einiges Typische herauszugreifen.

Das Hauptreferat der Eröffnungssitzung von *Karl Binder* (Wien) war zugleich geschichtlicher und aktueller Art: B. ging dem Einfluß des Duns Skotus auf die mittelalterliche Universität Wien im 14. und 15. Jahrhundert nach, er stellte also die Beziehung her zwischen der Gastgeberin des Kongresses und seinem Gegenstand. Der Vortrag zeichnete als Ergebnis eingehender Handschriftenstudien den Weg skotischer Grundlehren von Paris in die junge Universität Wien nach. Im einzelnen ging B. der Bedeutung skotistischen Gedankenguts in den Schriften des *Heinrich Heimbuch* von *Langenstein*, des *Heinrich von Oyta* und des *Nikolaus von Dinkelsbühl*, des „zweiten Gründers der Wiener Universität“, nach.

Eine Grundfrage des Kongresses, die Anthropologie des Duns Skotus, war Gegenstand des Referats von *Pietro Scapin* (Padova). Eine systematische Anthropologie gibt es bei Skotus noch nicht, aber es finden sich in seinen Werken sehr wohl die Elemente einer echten, primär theologischen Anthropologie. Wichtigster Grund dieses theologischen Aspekts einer skotistischen Anthropologie ist seine Auffassung von der geschichtlichen Eigenart der menschlichen Grundverfassung, die nicht die einer bloßen Natur, sondern die des gefallenen und erlösten Menschen ist. Die Unfähigkeit der bloßen Philosophie, diesen tatsächlichen Zustand des Menschen zu erkennen und zu beschreiben, macht sie unfähig zu einer allseitig befriedigenden, rein natürlichen Anthropologie. Anthropologische Einzelaussagen über Sein und Wirken des Menschen, über seine Hoffnung und seine Zukunft, wie S. sie dann machte, sind daher nicht Sache einer Philosophie, die des Glaubens entraten kann, sondern zutiefst eine Sache der ganzen christlichen Existenz.

Auch *Alberto Ghisalberti* (Mailand) behandelte mit „Der Gott der Philosophen und der Gott der Theologen bei Johannes Duns Skotus“ ein Thema, das mit der Verwieseneit der Philosophie des gefallenen Menschen auf die Theologie zu tun hatte. Für Skotus ist zwar die Unendlichkeit Gottes, eine Frage, die er auf der Ebene des Seins stellt, rational beweisbar, nicht aber die Allmacht Gottes. G. zeigte, daß diese beiden Thesen des Skotus zusammen schwer haltbar sind, daß der Ansatz des Beweises für die Unendlichkeit Gottes an sich weiterdrängte zur Allmacht, daß aber der philosophiegeschichtliche Hintergrund, das Problem der ‚articuli fidei, qui non demonstrantur‘ Skotus' Stellung zwischen Ockham und hochmittelalterlichem Vernunftoptimismus begründet. An sich kann man dem nur zustimmen. Allerdings drängt sich die weiterführende Frage auf, ob Skotus nicht gerade in seinem (tatsächlich vielleicht noch nicht ganz konsistenten) kritischen Neuansatz im Fragen nach dem Verhältnis von Vernunftinsicht und Offenbarung (und damit von Natur und Gnade) – auch wenn man die Folgen bis Ockham bedenkt – heutigem Fragen nach Gott und seinem Wesen nähersteht als manche uns heute bisweilen fast naiv anmutende Sicherheit der Vernunft. Wenigstens psychologisch sind solche Sicherheiten, gerade wenn es um das Wesen Gottes geht, doch recht häufig begründet im Wort der Offenbarung, das die philosophische Reflexion dann erst auch zu ihrer Sache macht.

Einen oft zu wenig beachteten ethischen und damit ebenfalls die Anthropologie des Skotus betreffenden Aspekt seines Denkens stellte das eindrucksvolle Referat von *Walter Hoeres* (Freiburg) heraus: die Hinordnung des menschlichen Verstandes auf die Wahrheit und die Möglichkeit des Abfalls von Gott und der Ordnung der Dinge. Skotus entfaltet die klassische Lehre von der ‚inclinatio‘ zum Sein und zu Gott besonders eindrücklich. Das Ziel des Menschen liegt in der Kontemplation und der Erkenntnis um ihrer selbst willen. Diese Hinordnung auf das Sein und auf Gott, die dem Menschen im höchsten Maße konnatural ist, kann aber verraten werden. Es besteht daher das ernste Problem, wie es möglich ist, daß der Mensch gerade dieser, ihn zutiefst entsprechenden Erfüllung untreu werden kann. Einerseits bezweifelt Skotus die Möglichkeit eines direkten Gotteshasses; der Wille scheint nicht in der Lage zu sein, das Schlechte um des Schlechten willen zu lieben. Aber er kann die Stellungnahme verweigern, er kann seine Aufmerksamkeit einem anderen Gegenstand zuwenden, kann seine ‚quietatio‘ in vermeintlichen Gütern finden. Dieser ethische Aspekt, die Verantwortung, die Philosophie mit sich bringt, wird sicher in

neuerer Zeit oft nicht genügend betont. Erfreulich scheint dem Rez., daß gerade die sprachanalytische Philosophie der Gegenwart diesen Gedanken des Skotus auf ihre Weise wiederentdeckt hat.

Heinz Schulte (Pullach) versuchte in seinem Beitrag „Personales und sachorientiertes Denken. Zwei Typen mittelalterlicher Gotteslehre: Bonaventura und Duns Skotus“ die von Johann B. Metz in seinem Buch „Christliche Anthropozentrik“ (München 1962) gestellte Frage nach den Wurzeln der Art zu denken, wie sie sich in den verschiedenen Arten neuzeitlich-subjektiver Philosophie findet, auch an die Gotteslehre der beiden großen Franziskanertheologen zu stellen. Die Analyse von Texten vor allem aus *De mysterio trinitatis* von Bonaventura und der *Ordinatio* des Skotus ergab, daß es wohl nicht angeht, die Wurzeln neuzeitlich-subjektiven Denkens allein mit den Mitteln einer an der Transzendentalphilosophie (und Maréchal) geschulten Theologie erheben zu wollen – so wichtig dieser Ansatz auch zu sein scheint. Gerade der Vergleich zwischen Bonaventura (für den ein solches oder ähnliches Vorgehen noch eher erfolgversprechend erscheint) und Skotus zeigt, daß das Problem „Neuzeit“ vielschichtiger ist.

Die Originalität des philosophiegeschichtlich neuen Ansatzes und zugleich die anthropologische Relevanz des skotistischen Gottesbeweises zeigte Wolfgang Kluxen (Bonn) in seinem Vortrag „Welterfahrung und Gottesbeweis“ am Beispiel des Gottesbeweises aus dem ‚Tractatus de primo principio‘. Der Tractatus, eines der spätesten Werke des Skotus, das die Letztfassung des Gottesbeweises enthält, hat die Absicht, den Ort dieses Beweises im Gesamt der Metaphysik deutlich zu machen. Ausgangspunkt des Gottesbeweises ist die faktische Erfahrung unserer Welt. Diese Welterfahrung bietet aber nicht nur Fakten, sondern zugleich Strukturen und Naturen (ens quidditative sumptum), von denen die faktische Existenz (Kontingenz) als Modalität abhebbar ist. Gottesbeweis als Beweis für eine Erste Natur, die Notwendigsein-aus sich ist, bleibt streng an die Erkenntnis dieses ‚ens quidditative sumptum‘ gebunden. Metaphysik ist also Explikation der diese Möglichkeitsebene sichernden Welterfahrung. Der gegenseitige Bezug und die gegenseitige Ermöglichung von Welterfahrung und Zugang zum Göttlichen scheint einer der existentiell aktuellsten Züge der Gotteslehre des Skotus zu sein.

Robert P. Prentice (Rom) wandte sich schließlich dem Problem „Eschatologie und Freiheit“ zu. Wenn, wie bei Thomas, das Wesen der Seligkeit nicht in einem Akt des Willens, sondern in einem Zur-Ruhe-Kommen des Intellekts und damit in der Schau besteht, stellt sich das Problem der Freiheit im Endzustand des Menschen nicht so, wie wenn man mit Skotus die These aufstellt: Seligkeit muß Freiheit sein, Freiheit Gottes, aber auch Freiheit des seligen Menschen. Die erste Dimension der Seligkeit, die der menschlichen Freiheit, nennt P. (zögernd zwar) „Selbstschaffung“ (autocreation). Die zweite Dimension der Seligkeit ist die Freiheit Gottes, die einerseits die menschliche Freiheit überhaupt erst ermöglicht, andererseits aber selbst in einem Beziehungszusammenhang mit dieser von ihr ermöglichten menschlichen Freiheit steht. Auch wenn man gegen den Begriff einer „autocreation“ Bedenken anmelden kann, die Sache scheint sehr bedenkenswert: Zum Wesen der Freiheit gehört es, nicht nur Wahlfreiheit zwischen vorgegebenen Möglichkeiten zu sein, sondern daß Freiheit Konstitutiv der Person ist, die sich im freien Akt erst als Person verwirklicht. Der Bezug solcher Eschatologie zu heutiger philosophischer Anthropologie, gerade verschiedener Richtungen der Existenzphilosophie, liegt auf der Hand.

Die vorliegenden Anmerkungen zu zwei äußerst inhaltsreichen Tagungen bleiben natürlich fragmentarisch. Man darf nur hoffen, daß die Anregungen, die beide Kongresse der Forschung bieten können, durch eine baldige Veröffentlichung der Akten der Allgemeinheit zugänglich werden.

Heinz Schulte, S. J.

Symposium der Cusanus-Gesellschaft vom 22. bis 24. September 1970 in Bernkastel-Kues.

Die Cusanus-Gesellschaft veranstaltete vom 22. bis 24. September 1970 in Bernkastel-Kues ein Symposium ihres wissenschaftlichen Beirates unter dem Titel „Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene“, an dem sich zahlreiche Wissenschaftler beider Konfessionen beteiligten. Eine Tagung unter einem solch anspruchsvollen Generalnenner ist in ihrem Gelingen von einer doppelten Gefahr bedroht. Leicht gerät