

klarzumachen, wenn ihm auch noch die distinktive Begrifflichkeit der Kappadokier fehlt, denen er aber den entscheidenden Ansatzpunkt für die Lösung des Problems gegeben hat. Nach der Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen ‚Zeugen‘ und ‚Schaffen‘ ist dies die zweite grundlegende theologische Leistung des Athanasios, die wie die erste nicht überschätzt werden kann“ (167). Im folgenden vergleicht der Verf. die Geistlehre des Athanasios mit derjenigen der vorausgehenden Theologen *Irenäus* und *Origenes* („... [Athanasios] ist über die Geistlehre des Irenäus und besonders des Origenes weit hinausgegangen“ [169]) und mit den ihm nachfolgenden: *Apollinaris*, *Epiphanius*, *Didymos dem Blinden* und den *Kappadokiern*: „Allgemein wird man sagen können, daß Athanasios mit seiner Konzeption den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger im Streit um die Gottheit des Heiligen Geistes weiterbauen konnten, um das Trinitätsdogma zum Abschluß zu bringen“ (176). Im Paragrafen „Die mit dem Sohn gemeinsame Eigenschaft des Heiligen Geistes“ kommt der Verf. u. a. auf das Filioque-Problem zu sprechen. Athanasios kann weder auf die Formel ‚der Geist geht vom Vater aus durch den Sohn‘ noch auf die andere ‚der Geist geht vom Vater und vom Sohn aus‘ festgelegt werden (152). „Wenn auch bei Athanasios die gleichen Texte der Heiligen Schrift, die später als Belege für die Lehre des Filioque herangezogen werden, gebraucht werden, um die Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohn darzustellen, worauf die Interpreten stets hinweisen, so ist Athanasios dennoch nicht für die Lehre des Filioque der späteren Zeit in Anspruch zu nehmen, wenn man den griechischen Begriff ‚ekporeuesthai‘ als Terminus technicus zugrunde legt und aus ihm eine theologische Konzeption ableitet“ (155). Daß eine Untersuchung über die Geistlehre auch entscheidendes Licht bringt in den Streit um die sogenannte physische Erlösungslehre des Athanasios, sei nur am Rande erwähnt (162 f.).

Zum Abschluß jedoch eine Frage: Im Sachregister fehlen Begriffe wie „Wahrheit“, „Pfingsten“, „Konzil“ völlig. Die in bezug zu Termini wie „Glaube“ oder „Kirche“ gegebenen Verweisstellen bringen nichts Substanzielles zur Frage nach dem näheren Verhältnis des Heiligen Geistes zu den mit diesen Begriffen bezeichneten Sachverhalten. Der Leser möchte aber wissen: Wirkt der Heilige Geist in der Vorstellung des Athanasios nur auf die einzelnen Gläubigen ein oder auch auf deren Gemeinschaft als solche, d. h. auf die *Kirche*, und wenn ja, in welchen konkreten Weisen? Führt Athanasios die Geistlehre eines Irenäus weiter und findet man bei ihm Gedanken wie etwa die folgenden seines älteren Zeitgenossen *Gregor von Elvira*, der vom Heiligen Geist schreibt: ‚Caritatem necitat, affectiones stingit, sectas repellit, regulam veritatis expetit, haereticos vincit, improbos foras expellit, evangelica custodit...‘ (PL Suppl. I, 470)? Manifestiert sich der Heilige Geist in der Einstimmigkeit von Konzilsbeschlüssen, garantiert er sozusagen deren „Unfehlbarkeit“? Der Leser fragt sich, ob der Verf. diesen ekklesiologischen Aspekt der Geistlehre übersehen hat oder ob er tatsächlich im Denken des Athanasios nicht vorhanden ist. Die Antwort auf diese Frage, gegebenenfalls eine negative, hätte den Wert der Studie noch erhöht.

H. J. Sieben, S. J.

St. Anselm's *Proslogion with a Reply on behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*. Translated with an Introduction and Philosophical Commentary by Maxwell John Charlesworth. 8° (VIII u. 196 S.) Oxford & London 1965, Clarendon/Oxford University Press. 35.- Sh.

Bis heute läuft leider nicht nur die philosophische Grundlagenarbeit, sondern auch die philosophiegeschichtliche Forschung auf dem europäischen Kontinent und in den angelsächsischen Ländern allzusehr nebeneinander her. Beim Studium fast jeder Frage, gerade auch mittelalterlicher Philosophiegeschichte, muß man feststellen, daß es doch nur sehr wenige Bücher sind, die die Sprachbarrieren tatsächlich überspringen. So ist die recht lebendige Auseinandersetzung englisch sprechender Forscher mit *Anselm von Canterbury* hierzulande noch keineswegs in dem Maß bekannt, wie sie es verdienen würde. Hier ist nun ein Buch zu besprechen, dem man wünschen könnte, zu den englischsprachigen Anselmbüchern zu gehören, die in die Diskussion auch wirklich als Partner mit eingehen.

M. J. Charlesworth bietet neben dem lateinischen Text der kritischen Ausgabe von *F. S. Schmitt* eine neue englische Übersetzung des ‚Proslogion‘ von A. v. C. und der

Texte der darauffolgenden Diskussion zwischen A. und dem Mönch *Gaunilo*, deren sprachliche Beurteilung nicht Aufgabe dieser Besprechung sein kann. Den größeren Teil des Buches stellen eine ausführliche Einleitung und ein philosophischer Kommentar zu den genannten Texten dar.

Die Absicht Ch.s ist es, A. aus seinen eigenen Voraussetzungen und aus seiner Zeit zu verstehen. Er geht davon aus, daß A. das Problem „Glaube und Wissen“ weder so sah wie *Thomas von Aquin* noch viel weniger, wie es sich uns heute stellt. „In der ganzen Frage von Glauben und Wissen hat St. Anselms Denken einen ‚flüssigen‘, unkrystallisierten, ambivalenten Charakter, und es ist zwar verlockend, aber auch zu billig, wenn man an das Prosligion mit seiner eigenen Lieblingstheorie über Glauben und Wissen herangeht und Anselm so zu einem *Thomas von Aquin* oder gar einem *Karl Barth* des 12. Jahrhunderts macht“ (1). Dem kann man nur zustimmen, vor allem, wenn man an die Geschichte des Prosligion-Arguments bis heute denkt, in der A. ja nicht nur zu einem *Thomas* oder einem *Karl Barth*, sondern zu einem Vertreter von fast allen, seither aufgetretenen philosophischen Richtungen gemacht worden ist. Die historische Redlichkeit, die Ch. sich so zur Regel machen will, kann also nur begrüßt werden. Aber Ch. erfährt es dann an sich selbst, daß ein Text, der zu den größten der Philosophiegeschichte gehört und jede Generation wieder neu nicht nur dem Problem „Glaube und Wissen“, sondern vor allem dem Problem „Denken und Sein“ stellt, es einfach nicht zuläßt, daß man versucht, ihn bloß zu referieren. Auch Ch. gerät ins Gespräch mit A., will nicht nur eine neue Darstellung des Prosligion-Arguments geben, sondern muß sich kritisch mit ihm auseinandersetzen.

In einem ersten Abschnitt (3–7) seiner Einleitung gibt Ch. einen allerdings sehr knappen Abriss der Geschichte des Prosligion-Arguments. Interessant sind vor allem seine Hinweise auf hierzulande weniger bekannte angelsächsische Autoren (vor allem *R. W. Southern*, *D. P. Henry* und *N. Malcolm*). Auf so wenigen Seiten kann natürlich keine erschöpfende Darstellung erwartet werden; es scheint aber, als ob wir von Arbeiten über die Geschichte des Prosligion-Arguments noch einige Anstöße für die philosophiegeschichtliche Forschung zu erwarten hätten. Wie in allen bisherigen Geschichten des Prosligion-Arguments ist allerdings vom Spätmittelalter kaum die Rede (teils natürlich aufgrund des Standes der Texteditionen etwa der Sentenzenkommentare dieser Zeit). Es dürfte aber vermutet werden, daß eine detailliertere Geschichte des Prosligionarguments (und damit des Problems „Denken und Sein“) gerade der Zeit, in der das „subjektive“ Denken der Neuzeit grundgelegt wurde, von beachtlichem Interesse wäre. „Was einer schließlich auch denken mag über die Schlüssigkeit des Arguments von St. Anselm: es bringt auf jeden Fall in einer sehr tiefen und lebendigen Weise bestimmte fundamentale Punkte einer Logik des Begriffes Gott zur Sprache, die von jedem bedacht werden müssen, der sich auf dem Gebiet der philosophischen Theologie denkerisch bemüht. Solange als das Unternehmen der philosophischen Theologie im Gange bleibt, können wir erwarten, daß das Prosligion-Argument in sehr lebendiger Weise unser Wegbegleiter sein wird“ (7).

Ein zweiter Abschnitt der Einleitung (8–21) gibt (im Anschluß an *Eadmer*) eine Darstellung des Lebens und des zeitgeschichtlichen Hintergrundes von A. v. C. Es wird berichtet über das monastische Leben, den Studienbetrieb und die Bibliotheken der Zeit und über den Streit um die englische Kirchenfreiheit. Von besonderem Interesse ist wieder die verarbeitete angelsächsische Literatur.

Der dritte Abschnitt der Einleitung (22–46) ist dem „System Anselms“ gewidmet. Allgemein sieht der Herausgeber A.s Denken charakterisiert durch eine im weitesten Sinn neuplatonische Weltsicht (Stufenbau, Exemplarismus), zugleich aber durch ein von *Aristoteles* und *Boëthius* bestimmtes „rationalistisches“ oder dialektisches Vorgehen. „Der Einfluß des *Aristoteles* oder besser: eines durch *Boëthius* vermittelten *Aristoteles*, ist überall in Anselms Werk deutlich spürbar“ (23).

Ausführlicher beschäftigt sich Ch. (26–40) mit dem Verhältnis *Anselm* – *Augustinus*. Aus den vielen Fragen, die dieses Abhängigkeitsverhältnis aufwirft, greift Ch. allerdings nur die Frage „Glaube und Wissen“ heraus. Für Ch. „wollte *Augustinus* weder ein ‚Rationalist‘ sein, der die Autonomie des Glaubens, noch ein Fideist, der die Autonomie der Vernunft leugnete. Die Spannung, die durch das ‚crede, ut intelligas‘ repräsentiert wird, steht neben der, die das ‚intellige ut credas‘ beinhaltet; beide existieren in seinem Denken nebeneinander, sind nicht aufgelöst, ambivalent“ (28). Erst der spätere Augustinismus habe deutlichere Vorstellungen vom Verhältnis

„Glaube und Wissen“. Für A. selbst untersucht Ch. diese Frage am ‚Cur Deus Homo‘. Die Vernunft habe hier für A. „eine vom Glauben unabhängige und ihm vorgeordnete Funktion, sie kann uns in bestimmtem Sinn zur Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten bringen. Auf der anderen Seite anerkennt A. klar, daß Glaube möglich ist ohne irgendeine vorherige rationale Vorbereitung oder Rechtfertigung, und die Aufgabe der Vernunft für den Glauben nur darin besteht, nun auch zu verstehen, was er ohnehin bereits glaubt“ (34). Wie bei *Augustin* stehen auch bei A. diese beiden Thesen unverbunden nebeneinander (39). Das Entscheidende für Ch. ist aber, daß A. der Vernunft in einem gewissen Ausmaß die Fähigkeit der Gotteserkenntnis zuerkennt (40). Dementsprechend lehnt Ch. in einem letzten Teil der Einleitung (40–46) *Karl Barths* theologische Interpretation des Proslogion-Arguments scharf ab. Wenn *Karl Barths* Interpretation richtig sei, müsse man annehmen, daß A. sich gegen die ganze augustianische Tradition seiner Zeit gestellt habe und von seinen eigenen Schülern mißverstanden worden sei (45). Das Proslogion sei, wie das ‚Cur Deus homo‘, an Glaubende und Nicht-Glaubende gerichtet: an Glaubende, die ihren Glauben tiefer durchdringen wollten, und an Nicht-Glaubende, um sie von der Existenz Gottes zu überzeugen und damit durch Verstehen auf den Glauben vorzubereiten (46).

Dieser Teil der Arbeit scheint wohl am wenigsten gelungen. Es ist über das Verhältnis von Glaube und Wissen sowohl bei *Augustinus* wie bei A. zuviel geschrieben worden, als daß man die beiden so einseitig von der entsprechenden Theorie des *Thomas von Aquin* her beurteilen dürfte. Es ist sehr die Frage, ob sowohl bei A. wie auch bei *Augustinus* die „beiden Sphären“ (39) von Glauben und Wissen einfach unverbunden nebeneinanderstehen oder ob es sich hier nicht um einen anderen (der heutigen Theologie näher stehenden!) Ansatz handelt.

Der philosophische Kommentar (49–99) folgt den Texten Kapitel um Kapitel. Aus der Fülle der Fragen sei nur einiges wenige genannt. Ch. betrachtet den Stil A.s als „Augustinian commonplaces“, „in an heightened oratorical style“ (53, 54) und zitiert *Dom Wilmar*, der den Stil der Gebete A.s «un peu abondant» nennt (53, Anm. 3). Auch wenn man kein Anhänger einer „fideistischen“ Interpretation des Proslogion-Arguments ist, kann man füglich bezweifeln, ob bei einem stilistischen Meisterwerk wie dem Proslogion, das, bis ins Letzte ausgefeilt, ein Musterbeispiel lateinischer Kunstprosa ist, die Form eine mehr oder minder nebensächliche Sache ist oder es sich dabei gar um „Gemeinplätze“ handelt. Es scheint im Gegenteil, daß trotz des verdienstvollen Beginns von *F. S. Schmitt* (besonders S. 15–19 der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des Proslogion [Stuttgart 1952]) der Stil des Proslogions in seinen Ausdrucksabsichten noch viel zu wenig untersucht ist. Methoden der klassischen und der mittellateinischen Philologie sowie Methoden, die im Bereich der biblischen Exegese gewonnen worden sind, sollten in viel größerem Ausmaß auch auf Werke angewendet werden, die gewöhnlich Studienobjekte der Philosophen oder der Dogmengeschichtler sind (wenigstens, wenn es sich wie hier um ein sprachliches Meisterwerk handelt).

In seiner sachlichen Diskussion des 2. Proslogion-Kapitels fordert Ch.: „Wir sollten zuerst die Existenz Gottes beweisen, bevor wir dem Begriff eines, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, einen Sinn geben können“ (62). Unter Voraussetzung eines „kosmologischen“ Gottesbeweises will Ch. das Proslogionargument gelten lassen. *Horst Enslin* hat in seiner Dissertation (Der ontologische Gottesbeweis des Anselm v. C. Der ursprüngliche Sinn und die Stringenz, nachgewiesen durch eine Kritik der wichtigsten Beurteilungen seit Kant, Diss. [Kiel 1968]) gezeigt, daß der Begriff des ‚quo maius cogitari nequit‘ aus einem solchen kosmologischen Gottesbeweis herrührt. Im 8. Kap. seiner Antwort an *Gaunilo* geht A. genau auf dieses Problem ein und begründet seinen Gottesbegriff durch ein klassisches Stufenargument. Allerdings wird man Ch. zugeben müssen, daß dies eben erst in der Antwort an *Gaunilo* geschieht, nicht aber hier im 2. Proslogion-Kapitel selbst.

Ch. schließt sich also der Sache nach den Vertretern einer „philosophischen“ Interpretation des Proslogion-Arguments an. Wenn es sich nur um die Frage handelt, was A. selbst gemeint hat, wird es wohl (mit einigen wenigen Differenzierungen) dabei bleiben. Das Problem selber aber (nicht: vom Begriff Gottes auf seine Wirklichkeit zu schließen), wohl aber die Frage, inwieweit der Ausgriff des Denkens auf das „über das hinaus Größeres nicht denkbar ist“ Bedingung der Möglichkeit allen Den-

kens sei, weiter: das Problem der ganz eigentümlichen und einzigartigen (Denk-) Notwendigkeit des Absolut Notwendigen und schließlich ganz allgemein: die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein in diesem kritischsten Punkt, ist durch Ch. (und A.) wieder neu aufgegeben. Meistens entschuldigen sich Autoren, die über das Prologion schreiben, daß sie dieses uralte Thema wieder behandeln. Wenn es so anregend wie in diesem Buch geschieht, kann dies nicht oft genug geschehen.

Heinz Schulte, S. J.

Rudolf von Biberach, *Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278*. Hrsg. u. eingel. v. Margot Schmidt (Spicilegium Bonaventurianum, VI). Gr. 8° (VII u. 276*/272 S. m. 1 Abb. u. 1 Karte) Florentiae-Quaracchi 1969, Typographia Collegii S. Bonaventurae. Br. 90.– DM; Ln. 96.– DM.

Der Weg, den vorliegende Arbeit einschlägt, ist schwierig, wird selten begangen, führt aber weiter als andere, breiter ausgetretene Pfade. Ein mittelhochdeutscher Text im hochalemannischen Dialekt wird – soweit ich beurteilen kann – in vorzüglicher Edition vorgelegt, auf seinen lateinischen Hintergrund befragt (W. von den Steinen sprach vom Latein als der *Vatersprache*) und in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung von verschiedenen Seiten her vorsichtig bestimmt. Methode und Ergebnis erinnern an große Namen der Theologie, wie H. S. Denifle oder M. Grabmann, und der der Germanistik, wie A. E. Schönbach und W. Stammer. Die Vorlage eignet sich auch vorzüglich zu dieser synthetischen Arbeitsmethode.

Das Leben des Franziskaner-Magisters (?) Rudolf von Biberach wird in einer trotz spärlicher Quellen überzeugenden Beweisführung für die Zeit von etwa 1270 bis 1326 angenommen (4*–8*, u. ö.). Die Bedeutung der Datierung, die sein Wirken gegenüber der tradierten, aber nicht bewiesenen Annahme um ein Menschenalter vorverlegt, ergibt sich schon daraus, daß er seine Werke schon im 13. Jahrhundert konzipiert hat; mit anderen Worten, gleichzeitig mit oder gar vor M. Eckhart. Das eben neu aufgelegte Werk von F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Berlin 1969), wird allein schon durch dieses Datum in seiner geistesgeschichtlichen Deutung als wertlos ausgewiesen. W. Stammer und K. Ruh haben auch schon längst und zur Genüge darauf hingewiesen, daß a) der lateinische Hintergrund unerlässlich ist zum Verständnis der mystischen, deutschen Tradition des Mittelalters und daß b) Meister Eckhart mit der Dominikaner-„Mystik“ kein einsamer Berggipfel, sondern eine Höhe neben vielen anderen in dieser Zeit war.

Drei größere Werke sind R. v. B. mit Sicherheit zuzuschreiben (9*–24*): ‚De septem itineribus aeternitatis‘; ‚De septem donis Spiritus Sancti‘; ‚Sermones super Cantica Cantorum‘. Zwei weitere harren der Untersuchung. Verf. hat das erste Hauptwerk in 91 lateinischen Hss gefunden und eine Anzahl weiterer verschwendunger bibliothekarisch nachgewiesen. Die Aufschlüsselung des Leserkreises (24*–26*, mit Faltkarte) kommt zum „überraschenden“ Ergebnis, daß weniger Dominikaner und Franziskaner, sondern Kartäuser und Augustinerchorherren die Hss weitergaben: Ein wichtiger Hinweis für die spätmittelalterliche Geistes- und Bildungsgeschichte und zugleich ein Exempel für die weitausgreifende Arbeitsweise der Verf.

Der Datierungsversuch der Werke (27*–33*) mit dem vorsichtig formulierten Ergebnis, daß ‚De septem itineribus aeternitatis‘ wie das frühere ‚De septem donis Spiritus Sancti‘ vor 1300 liegen, läßt den Wunsch wach werden: die drei greifbaren, größeren Werke sollten auf ihr inhaltliches (formgeschichtliches) Verhältnis zueinander genauer überprüft werden. Meine persönliche Einsichtnahme in die Texte ergab – Sch. macht entsprechende Andeutungen – eine engste Verwandtschaft der drei Arbeiten.

Imponierend ist die Auskunft über das Fortleben des Hauptwerkes (33*–49*). Mitunter gehen dabei sichere Belege und allgemeine Andeutungen ungeschieden nebeneinander. Das Bild von den zwei Tischen der Bibel und der Eucharistie in der ‚Imitatio Christi‘ ist wohl zu geläufig, um Abhängigkeit zu belegen; bei der ‚Theologia Deutsch‘ macht Sch. selbst auf die Unsicherheit aufmerksam. Rudolfs Hauptwerk gewann aber unter dem Namen Bonaventuras einen noch größeren Einfluß, als Verf. zu erkennen gibt (36*); es wirkte weiter, als die vorgelegten Namen durchblicken lassen: Johannes von Kastl, Vinzenz von Aggsbach, Gerson, Jan von Schoonhoven,