

Einzeluntersuchungen vorliegen. Die ganze Arbeit setzt bei den Apostolischen Vätern ein, kommt aber immer wieder auf die Exegese zurück; sie findet gerade in der atl. Bibelwissenschaft wichtige Anregungen, kann aber das in diesem Zusammenhang sicher nicht unwichtige Zeugnis des Hebräerbriefes mit der ausweichenden Bemerkung abtun, es seien „hier nicht die Ergebnisse der Exegese zu wiederholen“ (288 f.), deren Referat sich der Verf. in diesem Fall sogar spart.

Der schwerwiegendste Einwand dürfte sich jedoch aus der Tatsache ergeben, daß sich kein erkennbarer Versuch findet, Kirchenbild(er) – Kirchenverständnis – Kirchenbegriff sauber auseinanderzuhalten. Stellenweise sieht es sogar so aus, als sollte der Begriff ‚Kirche‘ gar nicht mehr gedeutet, sondern ersetzt werden; die verschiedenen Anwendungen des Begriffes ‚Kirche‘ werden leichthin verwischt, so daß man hier und da vor der These zu stehen glaubt: Israel sei Kirche, weil Volk Gottes. Das undifferenzierte Reden von atl. und ntl. Kirche ergibt sich wenigstens nicht aus dem geläufigen Sprachgebrauch. Ob und was es darum klären kann, bleibt unerfindlich. Die Formulierungen etwa in ‚Lumen gentium‘ scheinen hier sorgfältiger zu sein.

Die Arbeit hat u. E. durch die Einbeziehung der heilsgeschichtlichen Sicht, an der die Einwände direkt oder indirekt hängen, nicht gewonnen. Sie ist dadurch vielmehr in einen Zwiespalt geraten, der nicht notwendig gewesen wäre. (Das ist gesagt gegen die immer wieder deutlich werdende Tendenz zur Exklusivität, etwa 237: „Volk Gottes“ nur in einem heilsgeschichtlichen Verständnis grundlegender Kirchenbegriff.) Grundlegender Begriff der Kirche ist eben ‚Kirche‘ und nichts anderes. Das ist kein bloßes Wort, sondern eine Wirklichkeit. Beim Versuch, diese Wirklichkeit in Wesen und Aufgabe näher zu bestimmen, hat sich die Aussage, sie sei „Volk Gottes“, eine ganz wichtige Bedeutung; irgendeinen Exklusivitätsanspruch über den hinaus, der ihr zukommt in dem, was gerade sie an Besonderem zum Ausdruck bringt, wird man ihr nicht zubilligen. Daß auch die vorliegende Arbeit an der Herausarbeitung dieses Besonderen ihren Anteil hat, ist dankbar anerkannt worden. Wir würden allerdings gerade unter dieser Rücksicht noch einmal alle Wertungen in Frage ziehen wollen, durch die frühere Verständnisse des Begriffes „Volk Gottes“ als einseitig, unzureichend oder falsch abqualifiziert worden sind; denn wir sind der Überzeugung, daß das Verständnis des Gedankens auf dem II. Vatikanischen Konzil von dort abhängig ist.

Damit hängt natürlich zusammen, daß uns auch weiterhin andere Deutungen legitim erscheinen, die etwa unter soziologischem, rechtlichem, politischem oder anderem Gesichtspunkt für die Kirche geboten werden. Über ihren genauen Stellenwert ist damit noch nichts ausgemacht. Theologie kann sich auf jeden Fall sehr vieler Aspekte bedienen.

Mehr äußerlich bleibt noch anzufügen, daß uns der Verweis 155 S. 206 völlig unverständlich geblieben ist. Wenn wir recht sehen, geht es nämlich auf S. 124 bis 126 um de Lubac und Köster, von denen wir beim besten Willen keine Verbindung zu v. Rad und Eichrodt finden. – Druckfehler sind stehengeblieben S. 64, 109, 110, 134, 135, 162, 177, 184, 273. Ansonsten sind Aufmachung und Preis erfreulich.

K. H. Neufeld, S. J.

Kohlenberger, Helmut, *Similitudo und Ratio, Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury* (Münchener philosophische Studien, I, 4). Gr. 8° (289 S.) Bonn 1972, Bouvier. 38.– DM.

Außer Augustinus und Thomas von Aquin gibt es nicht viele mittelalterliche Autoren, die auch das gegenwärtige Denken so sehr zu einer sachlichen, nicht nur beschreibend-historischen Auseinandersetzung reizen wie *Anselm von Canterbury*. Ein Blick auf die Fülle der Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte und gerade auch der letzten Jahre besonders zur Methode, zur Soteriologie und zum Proslonbeweis Anselms zeigt das. Über Anselm kann man offenbar nicht *nur* „historisch“ berichten; man muß sich mit diesem „aus dem Ursprung denkenden Metaphysiker“ (Karl Jaspers) auseinandersetzen. Es nimmt daher nicht wunder, daß dies von fast allen heute möglichen Standpunkten aus geschehen ist. Mag manches dieser Gespräche von Zeitgenossen mit Anselm auch zu recht einseitigen Ergebnissen geführt und moderne Problematik in Anselms Denken hineingetragen haben, die

Konfrontation des „Vaters der Scholastik“ mit so verschiedenartigen Gesprächspartnern hat auf jeden Fall dazu beigetragen, daß Fragen wie etwa die des sogenannten „ontologischen Gottesbeweises“ zu den „farbigsten“ gehören, die im Mittelalter gestellt wurden und heute noch von wirklichem Interesse sind. Trotz der Arbeiten von *H. Scholz*, *Ch. Hartsborne* und *N. Malcolm* hatte bisher noch eine großangelegte Auseinandersetzung mit Anselm von der Seite der Sprachphilosophie her gefehlt. K. hat uns nun eine „Untersuchung der Methodologie Anselms als Beitrag zur Geschichte der Sprachphilosophie“ (14) geschenkt. Um es gleich im voraus zu sagen: Dieses Buch ist, auch wenn man vielleicht nicht in jeder Einzelfrage mit dem Autor einig geht, eines der wichtigsten Anselm-Bücher der letzten Jahre, und zwar nicht nur seinem sachlichen Ertrag nach, sondern auch in seiner Methode und vor allem seinem Methodenbewußtsein.

Bereits die Einleitung (9–28) führt mitten hinein in die Methodenproblematik nach-gadamerscher Philosophie- und Geistesgeschichte. Nach einer kurzen, aber trotzdem die meisten anderen Arbeiten an Vollständigkeit übertreffenden Darstellung der Situation der Anselm-Forschung (K. nennt wenigstens einen Teil der hierzulande viel zu stiefmütterlich behandelten angelsächsischen Anselm-Literatur) reflektiert K. auf die große, schon rein terminologische Schwierigkeit, die entsteht, wenn man heute „historisch“ über einen mittelalterlichen Denker arbeiten will (15–19). Tatsächlich ist unsere philosophische Terminologie weitgehend von Kant und Hegel geprägt (und man darf, gerade im Hinblick auf K. selbst, hinzufügen: von Heidegger), selbst dann, wenn diese Terminologie längst von ihrem systematischen Untergrund gelöst und in ganz andere Denkansätze vereinnahmt worden ist. K. nennt diesen Vorgang „Neutralisierung“ (15). Mit vollem Recht wendet sich K. dann gegen den Versuch, „pseudomittelalterliche Terminologie und Problematik in Subkulturen zu erhalten“ (18) und fordert eine „Umsetzung“ des mittelalterlichen Problems in neuzzeitliche Terminologie und sein Verständnis auf dem Hintergrund neuzzeitlichen Problembewußtseins. Obwohl sich bereits daran wohl schon mancher Widerspruch entzünden wird, möchte der Rezensent K. darin voll zustimmen. K. redet nämlich keineswegs denen das Wort, die moderne Probleme in mittelalterliche Autoren, die sie so noch nicht hatten, hineintragen wollen. Im Gegenteil: K. zeigt überzeugend, daß eine Ideengeschichte, die versucht, einfache Worte zu wiederholen, die so nicht mehr gesagt oder verstanden werden können, dem mittelalterlichen Autor gerade nicht gerecht wird. Vielleicht könnte man sogar sagen: das Maß, in dem es gelingt, einen mittelalterlichen Autor nicht bloß zu repristinieren, sondern mit ihm ins Gespräch zu kommen, über die Jahrhunderte hinweg und im vollen Bewußtsein sowohl der Bedingungen, in denen er damals geschrieben hat, als auch dessen, was inzwischen geistesgeschichtlich geschehen ist, kann ein Maßstab dafür sein, wieweit sein Anliegen überhaupt noch relevant ist. Mehr noch: Der Versuch (und die Möglichkeit), einen mittelalterlichen Autor vom Heute her ernst zu nehmen, ist der echtste Ausdruck des Respekts vor ihm. Einerseits setzt K. also in seinem Anselm-Buch die neuzzeitliche Fragestellung als Problemhorizont voraus, andererseits aber lehnt er es ab, die explizite moderne Problematik etwa bei Anselm suchen zu wollen (19). „Um der Geschichtlichkeit des Denkens willen muß das eine notwendigerweise beobachtet, das andere aber gelassen werden“ (19).

Solcher Versuch ausdrücklich-geschichtlichen Denkens in geschichtlicher Arbeit muß natürlich eine von K. sehr wohl gesehene Folge haben: mögen Terminologien noch so „neutralisiert“ worden sein: es ist unumgänglich, die Ursprünge der Terminologie zu nennen, bevor sie neutralisiert werden kann (15), sonst besteht tatsächlich die Gefahr, daß nicht ein sachlich virulent gebliebenes Thema von verschiedenen geschichtlichen Standpunkten aus zum Gesprächsgegenstand wird, sondern daß ein unklarer Begriffsmischmasch entsteht.

Der erste Teil des Buches (28–51) unternimmt eine Bestandsaufnahme des sprachlichen Materials, mit dem Anselm selbst ins Wort setzt, was mit Sprache und Sprechen zu tun hat. K. untersucht Anselms Verwendung der Begriffe *dicere* (*significare*, [*tacens*] *cogitare*, *intueri*), *locutio*, *verbum*, *similitudo*, *exprimere*, *significatio*, *enuntiatio*, *oratio*, *prolatio*, *vox* und *nomen*. Besonders wichtig ist die Untersuchung des Begriffes „*similitudo*“, in dem einerseits das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf gefaßt wird und der andererseits auch das Maß der Wahrheit ist, da *similitudo* „das Maßgebende mit dem zu Messenden vereint“ (38). Vor diesem Hintergrund ist etwa die bekannte Feststellung, Anselm gehe „*sola ratione*“ vor, „problem-

isolierend“ (21), sie übersieht die teleologische Gebundenheit der ratio, insofern sie selbst „imago Dei“ ist. Auch die Frage, die von so verschiedenartigen Ansätzen her immer wieder diskutiert worden ist, ob Anselm nun ein Theologe sei oder Philosoph, verliert von daher ihre Schärfe (22). Zugleich macht K. deutlich, wie sehr bei Anselm (und überhaupt im Mittelalter) Methode und Ontologie nicht getrennt voneinander gesehen werden können. Für Anselm ist, wie für alle großen mittelalterlichen Denker, Methode in Ontologie fundiert, kann ihr nicht vorgeordnet werden. Bereits in diesen ersten Überlegungen zeigt sich, daß für Anselm ein deutlicher Unterschied zwischen dem Sprechen innerhalb der gewohnten Bahnen des Alltags und dem strengen Begriff besteht (52).

Im zweiten Kapitel (52–89) wird daher der Zugang vom umgangssprachlichen zum begrifflich ausgewiesenen Sprechen untersucht. Zwischen beiden Sprachebenen gibt es für Anselm keinen kontinuierlichen Übergang. K. zeigt dies in lesenswerten Untersuchungen über den „allgemeinen Sprachgebrauch und Anselms *proprietas dicendi*“. Umgangssprache in ihrer „improprietas“ ist „perturbans“, führt deshalb nicht zur eigentlichen Wahrheit (54), während erst die die Wahrheit suchende ratio den Sprachgebrauch begrifflich differenziert und damit zur „*proprietas dicendi*“ führt. Eine besondere Stellung für Anselms Methodenansatz haben die „Grenzbegriffe“, und zwar der Begriff des Nichts und vor allem der Gottesbegriff. K. zeigt an diesen beiden Beispielen im einzelnen, daß es bei Anselm sehr wohl so etwas wie eine „Sprachkritik“ gibt. Diese Sprachkritik Anselms führt gerade im Bereich der „Grenzbegriffe“ dazu, daß Anselm offenbar dort, wo es nicht mehr möglich ist, von der Sache selbst in ihrer Eigentlichkeit auszugehen (vor allem was Gott und jeden Begriff von Gott betrifft), eine „Geeignetheit der Zuordnung“ als Ausweg ansieht. Daß dies dort, wo der *ordo realis* sich dem *ordo rationis* entzieht, sehr wohl möglich ist, zeigt die Durchführung des Programms von „*Cur Deus homo*“ (88).

In zwei weiteren Kapiteln untersucht K. die Stellung der Sprache zu Wahrheit und Sein sowie Anselms Auffassung vom Menschen im Licht der Sprache (90–126). Da Sprechen immer Sprechen im Sein ist (97), hat die Tatsache, daß für Anselm das Sein nicht eindeutig gefaßt werden kann, sondern sich als „*esse per se*“ und „*esse per aliud*“ darstellt, Folgen für die Sprache selbst. Sprache ist „zweideutig“ (97). „*Esse per se*“ ist Sprechen – „*esse per aliud*“ ist *Entsprechen*, „*similitudo*“. Weil das sprachliche Zeichen an der Norm des Sollens, dem *ordo realis*, orientiert sein muß (104), hat Sprechen bei Anselm eine heuristische Funktion für die ontologischen Zusammenhänge selbst. Wesentlich ist für Anselm auch der grundsätzliche Dialogcharakter der Sprache. Dies zeigt nicht nur die Häufigkeit, in der Anselm den Dialog zur äußeren Form seiner Werke macht; auch Werke wie etwa das Prosligion sind durch die eingefügten Gebete oder durch ihre stilistische Form tatsächlich ein Dialog, sei es mit Gott, sei es — wie etwa im Prosligionbeweis — mit einem eigens dazu eingeführten Gesprächspartner, dem „*insipiens*“. Die zentralen Termini aber, mit denen Anselm den Menschen vom Sprachlichen her faßt, sind „*mens*“ und „*ratio*“. „*Mens*“ ist der weitere Begriff; dies zeigt schon die häufige Zusammensetzung „*mens rationalis*“. Aufgabe der „*mens*“ ist die „*conceptio*“, „*locutio*“ und „*cogitatio*“. Von „*mens rationalis*“ ist vor allem dann die Rede, wenn es sich um unmittelbare (Gottes- und Selbst-) Erkenntnis handelt oder auch wenn es um eine Erkenntnis der Dinge in ihrer formalen Struktur geht (115, 117). Die Definition des Menschen als „*animal rationale*“ ist ein Gemeinplatz des Mittelalters. Bei Anselm erhält diese bekannte Definition dadurch ihren eigentümlichen Charakter, daß die Menschlichkeit des Menschen, seine Endlichkeit und seine Differenz vom göttlichen Geist gerade von der Sprache her formuliert werden, daß die Sprache „formale Anzeige der Art und Weise ist, wie Menschsein sich zu artikulieren hat“ (119). So hat menschlicher Geist und damit menschliche Sprache schließlich eine ethische Bestimmung. Es gibt keine wertfreie Tätigkeit der „*mens*“. Ihre Abbildhaftigkeit ist zugleich ihre Verpflichtung zur Wahrheit (120), und ebendies gilt auch für die Sprache. So ist die „*proprietas dicendi*“ nicht eine wertfreie Möglichkeit der Sprache, sondern ihr aufgegeben (122). Soll sich das Denken als Abbild seines Urbildes verstehen, so ist es Aufgabe der Sprache, sich der Führung durch die ratio zu überlassen.

Das letzte große Kapitel des Buches (127–171) wendet sich schließlich dem Verhältnis Sprache und Denken bei Anselm zu. Für Anselm stellt Sprache das Denken dar und ist zugleich vom Denken in seiner Intention bestimmt. K. zeigt das unter anderem an einer neuen Diskussion des Angriffs des Mönches Gaunilo auf den Pros-

logionbeweis und Anselms Antwort an ihn. Betont Gaunilo das in *intellectu* esse, so Anselm das in *intellectu esse* (160). Für Anselm ist die „vox“ tatsächlich geeignet, die Sache, um die es geht, deutlich zu machen (163). „Diese Tatsache anzuerkennen ist Gegenstand eines Entschlusses. Wessen Methode verrät, daß er diesen Entschluß nicht gefaßt hat, der ist von der Diskussion auszuschließen“ (164). Für Gaunilo gibt es nur eine äußere Zuordnung von „vox“ und „res“ und damit auch zum „intellectus“. K. will zwar ausdrücklich nicht in die Diskussion um den Proslogionbeweis und seine Interpretation eingreifen, aber seine These ist doch auch für diese keineswegs abgeschlossene Frage von so großem Interesse, daß sie verdient, angeführt zu werden. Nach K. liegt Anselms Lösung zwischen Gaunilo und dem neuzeitlichen Ansatz. „Anselms Identifizierung von Selbstreflexion und Gotteserkenntnis führt nur durch den Abbruch einer methodengenetischen Betrachtung zugunsten einer isolierten Heraussetzung ontologischer Größen nicht zur absoluten Methode“ (164). „Mit Gaunilo teilt Anselms Lösung die grundsätzliche Nachträglichkeit jeder Erkenntnis, mit dem neuzeitlichen Ansatz die grundsätzliche Angewiesenheit auf die ratio als Modell des Erkannten; dagegen lehnt Anselm das äußerliche Verhältnis von Begriff und Sache ab und ebenso die Herrschaft der ratio über die Sache“ (164).

Es konnten hier nur einige wichtige Ergebnisse dieses reichen Werkes dargestellt werden. Der an Anselm interessierte Leser findet darin noch viele interessante Einzeluntersuchungen, gerade auch in den bisweilen zu kleinen Exkursen ausufernden Anmerkungen. Dieses Buch ist nicht leicht zu lesen. Daran ist nicht nur der schwierige Gegenstand, sondern zum guten Teil auch K.s zu substantivischer, bisweilen auch schwerfälliger Stil schuld. Dies Buch will auch nicht eigentlich die bisherigen Untersuchungen zu Anselms Methode ablösen. K. ergänzt vielmehr von der Geschichte der Sprachphilosophie her die bisherige Diskussion aufs glücklichste. Untersuchungen, wie er sie zu zentralen Begriffen Anselms im Bereich der Sprache angestellt hat, müßten noch über weitere wichtige Begriffe bei Anselm angestellt werden, dieses Mal vielleicht mehr der Gedankenführung eines metaphysisch grundlegenden Textes folgend (natürlich bieten sich dazu Monologion und Proslogion geradezu an). Selbst eine Wortkonkordanz (mindestens zum Proslogion) wäre trotz der guten, aber nicht absolut vollständigen Indices im 6. Band der kritischen Ausgabe von F. F. Schmitt zu wünschen. Über Anselms Stil, der nach den richtigen und unbedingt weiterzuführenden anfänglichen Untersuchungen von F. F. Schmitt für diesen von Augustinus her kommenden Denker auch inhaltlich von so großer Wichtigkeit ist, erfahren wir in diesem Buch nichts Neues.

Auch wenn dies erklärtermaßen nicht Absicht dieses „Beitrags zur Geschichte der Sprachphilosophie“ ist, erscheint dem Rez. das wichtigste Ergebnis dieser Studie zu sein, daß von heutiger Fragestellung her am Sprachlichen bei Anselm gezeigt wurde, wie sehr Anselms Grundansatz dem verpflichtet ist, was man – sehr verallgemeinernd und unexakt, aber doch richtig – mittelalterlichen (Neu-)Platonismus nennt. Damit ist, gerade nach den vielfältigen Differenzierungen dieses Buches, nicht eine Gegenposition zu aristotelischem Denken oder gar ein primitiver Ideenrealismus gemeint, sondern eine weitgehend von Augustinus herkommende Grundeinstellung, die sich bei besonders Augustinus verpflichteten Denkern des Mittelalters verschiedenartig auch später findet und die ein betont enges Verhältnis zwischen Sache und sprachlichem Zeichen (Denken) voraussetzt. Die dahinterliegende spekulative Leistung ist gerade die Lösung dieser metaphysischen Grundeinstellung von ihrem ursprünglichen systematischen Ort (ihre „Neutralisierung“) und ihre sachliche Einordnung in eine christliche Glaubensüberzeugung. Beispiel dafür kann gerade die Spannung von *similitudo* und *ratio* bei Anselm sein. Diese Tradition kann natürlich selbst wieder hinterfragt werden auf die ihr zugrunde liegende „Entscheidung“ (164) hin. Historisch ist es aber wohl mehr die Verwurzeltheit in dieser augustianischen Tradition als eine solche Entscheidung, die die Methode des Anselm von Canterbury kennzeichnet.

H. Schulte, S. J.

Bäumer, Remigius (Hrsg.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen*. Gr. 8° (XII u. 745 S.) Paderborn 1972, Schöningh. Ln. 78.– DM.

Die in dieser Festschrift gesammelten Aufsätze umspannen einen sehr ausgedehnten Zeitraum, und die dabei dargebotenen Themen sind von mannigfaltiger Art, ob-