

Perspektive wird ganz offensichtlich unserem heutigen Wissen von der Frühgeschichte der Menschheit und dem Stand der heutigen Theologie und Exegese nicht mehr gerecht. Zum Thema „Heilsgeschichte“ meldet sich auch W. G. Kümmel zu Wort: „Heilsgeschichte im Neuen Testament?“ (434–457). G. Klein hatte mehrfach bestritten, daß es so etwas gäbe oder gar geben dürfe. Es fällt Kümmel nicht schwer, das unbewiesene Apriori einer solchen Auffassung aus dem Neuen Testament selbst, angefangen von Paulus, zu widerlegen. Der Außenstehende verfolgt immer wieder fasziniert die Leidenschaftlichkeit der Diskussion innerhalb der Bultmannschule. – Aus einigem Abstand zum exegetischen Handwerk der Kollegen stellt H. Schlier Überlegungen an „Zur Frage: Wer ist Jesus?“ (359–370). Den Exegeten geht es nach Sch. oft zu sehr oder allein um die Frage: Wer war Jesus? Aus dieser Perspektive läßt sich aber ntl. Exegese gerade nicht treiben, wenn sie dem Anspruch der von ihr auszulegenden Texte gerecht werden will. Von einer ähnlichen Fragestellung geht schließlich der Herausgeber der Festschrift, J. Gnilka, in seinem Grundsatzreferat „Methodik und Hermeneutik“ (458–475) aus. G. behandelt sein Thema vor allem geschichtlich, indem er die Einheit von Methodik und Hermeneutik in der Väterzeit, etwa bei Augustinus, ihr Auseinandertreten in der Neuzeit und neuere Versuche unseres Jahrhunderts zeigt, beide wieder zusammenzuführen. Einerseits haben Linguistik und Literaturwissenschaft zu einer größeren Klärung der Methodik in der Exegese verholfen, andererseits scheint die Hermeneutik nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch innerhalb der einzelnen Kirchen und Exegetenschulen fast völlig offen zu sein. So bleibt als Gesamteindruck dieser monumentalen Festschrift, daß sie unser Einzelwissen an vielen Punkten erweitert, in der Grundlagendiskussion jedoch eher Ausdruck des gegenwärtigen Methodenpluralismus und der Unsicherheit in hermeneutischen Grundfragen ist.

J. Beutler, S. J.

Bredow, Gerda von, *Platonismus im Mittelalter, eine Einführung* (Rombach Hochschul Paperback, 47). 8° (82 S.) Freiburg 1972, Rombach. 14.– DM.

Aus einer Vorlesung im Wintersemester 1967/68 ist diese kurze Einführung der Münsteraner Philosophin entstanden. Jeder, der sich nicht so sehr mit Platon, sondern vor allem mit dem sog. „Platonismus“ beschäftigt, steht vor dem Problem, dem sich auch dieses Buch stellen muß: welches philosophische Denken kann man „noch“ mit Platon in Verbindung bringen und welches nicht. v. B. zeigt eindrucksvoll, daß es nicht darum gehen kann, etwa nur zu suchen, wo Platon zitiert wird, wo er ausdrücklich und im einzelnen gekannt wird. Die mittelalterlichen „Platoniker“ kannten ja außer dem Timaios kaum ein Werk des Platon direkt (11). Es kann natürlich auch nicht darum gehen, „metahistorische“ Zusammenhänge zu suchen. Mit Recht ist man solchen, meist konstruierten Zusammenhängen gegenüber skeptisch. Es ist aber eine Tatsache, daß Motive, die von Platon herrühren, Denkbewegungen, Methoden, Vorlieben in seinem und im Gefolge des Neuplatonismus geschichtswirksam waren, weit über direkte literarische Abhängigkeit hinaus. Die wichtigsten Vermittler dieser platonisierenden Tradition waren für die westliche Kirche Proklos, Augustin, Boethius, Pseudo-Dionysius-Areopagita, Calcidius und Macrobius, der „liber de causis“. „Ob und wieweit Platon selbst die systematische Entfaltung von Motiven seines Werkes im Platonismus als legitim anerkannt hätte, ist eine müßige Frage. Man müßte sie, wenn überhaupt, schon für die großen neuplatonischen Denker der Spätantike stellen. Aber solche Frage ist ungeschichtlich, denn sie hypostasiert die *Erscheinung* des Philosophen Platon in seinem historisch faßbaren Leben. Aber die ideale Bewegung des platonischen Philosophierens geht notwendig hinaus über das schriftliche Werk und das während seiner Abfassung gedanklich Dahinterstehende. Was von Platon seinen Ursprung nahm, trägt sein Siegel an sich – auch wenn es seine Gestalt gewandelt hat. Dies geschichtliche Prinzip des ‚Platonismus‘ ist die Grundlage seiner übergeschichtlichen Bedeutung.“ Dem kann man nur zustimmen.

v. B. verfolgt im weiteren einige solcher typisch platonischer Motive: das Problem der Idee, das Problem der Teilhabe, das Problem der Einheitsmetaphysik und der

Dialektik. Es kommen dabei Denker wie Augustinus, Boethius, Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury, Pseudo-Dionysius-Areopagita, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und auch Thomas von Aquin zur Sprache. Gerade die Partien über Nikolaus von Kues sind aus der Feder der bekannten Cusanus-Spezialistin von besonderem Interesse. Einige spezielle Anmerkungen seien zur Darstellung des *Proslogionarguments von Anselm von Canterbury* gemacht. Der Herausgeber der kritischen Gesamtausgabe der Werke von Canterbury, Fr. Sal. Schmitt, hatte das Proslogionargument als einen philosophischen Beweis mit apologetischem Interesse verstanden (Anselm v. C., *Proslogion*, hrsg. von F. S. Schmitt [Stuttgart 1962] Einleitung, 51–52) und versucht, Anselm weit vom Neuplatonismus wegzurücken (*ders.*, *Analecta Anselmiana* 1 [1969] 39–71). Dem wird hier entgegengehalten (30–31), wie sehr Anselm gerade im Proslogion als gelehriger Schüler Augustins im Strom platonisierenden Denkens steht. Sehr fruchtbar ist bereits der doppelte Ansatz, mit dem v. B. an die Frage herangeht: einerseits stellt sie das berühmte Proslogionargument in den größeren Zusammenhang sowohl der übrigen Proslogionkapitel („man muß das ganze Proslogion lesen, nicht nur die Kapitel 2–4“ [30]) als auch des Monologion, andererseits befragt sie Anselm von dem, für die Geschichte des Neuplatonismus so wichtigen (und bis heute nicht völlig geklärten) Universalienproblem her. Anselm sieht im Nominalismus, der das Universale zugunsten des Einzeldings aushöhlt, den „Verderb der Theologie und der Humanität überhaupt“ (28). Nur der ist der Einsicht fähig (und damit letztlich kein „insipiens“), der sich „von der Verhaftung an das sinnlich Gegebene und der jeweils subjektiven Betroffenheit vom Einzelnen lösen kann“ (29). Anselm benutzt zur Kennzeichnung des Nominalismus ein sehr deutliches Wort: „qui non nisi flatum vocis putant *universales esse substantias*“ (29, Anm. 38). Obwohl es sich hier nicht um einen eigentlichen exzessiven Realismus handelt, wird doch die alte platonisch-augustinische Tradition deutlich sichtbar, in der Gutheit Teilhabe am ewig Guten, Seiendheit Teilhabe am ewigen Sein bedeutet. Für einen Denker, der wie Anselm Augustinus folgt, bedeutet „vernünftiges Denken nicht eine bloß formale logische Konsequenz, sondern die Notwendigkeit, die sich in der geistigen Schau der Wesenheiten offenbart“ (30). Nicht ein oberster Allgemeinbegriff ist es, in den das Prinzip des Guten oder des Seins hypostasiert wird, sondern „es wird als eine ‚Natur‘ postuliert, durch die die Dinge so sind wie sie sind“ (30). Nach v. B. redet Anselm zwar weder von Urbild und Abbild noch von Teilhabe; sein Sprechen ist „weniger terminologisch festgelegt“ (31). Die Sache ist es aber wohl.

Dieser, im Rahmen eines kleinen Buches wenig ausgeführte und in der neueren Literatur wenig beachtete Gesichtspunkt scheint dem Rez. von größter Wichtigkeit zu sein. Er verdiente eine weit eingehendere Darstellung. Fast immer wird Anselm „von außen“, d. h. von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt her beurteilt, der nicht der des Augustinismus ist. Schon Gaunilo (und Thomas) taten dies, jeder auf seine Weise, und sprachen deshalb gar nicht von dem Problem Anselms. v. B. versucht, Anselm sozusagen „von innen“, d. h. von seinen eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen her zu verstehen. Weiter ausgeführt zu werden verdiente auch die in die gleiche Richtung weisende Lehre von den Seinsgraden bei Anselm. v. B. bezieht ihre Belege dazu aus dem Monologion. Sie finden sich aber auf breitem Raum gerade auch im Proslogion. Weniger einverstanden ist der Rez. damit, daß v. B., in der Absicht, im Proslogion auch den neuplatonischen Stufenbau nachzuweisen (der anwesend ist, aber nicht als Kern des Proslogionarguments selbst), wie so viele das zentrale „cogitari“ unterschlägt, durch das der Beweis als eine Reflexion auf eine geistige *Bewegung* ausgewiesen wird. Auch dies eigentlich eine „Brechung“ eines platonisch-augustinischen Gedankens. Jedenfalls ist der Proslogionbeweis mehr als eine Reflexion auf „eine Reihe von Rangstufen“ (31), an deren Spitze (sei es jenseits von ihr) Gott steht. Gott ist für Anselm im Proslogionbeweis nicht der „quo maius esse non potest“, sondern gerade der „quo maius cogitari non potest“. Das ist für Anselm selbst so wichtig, daß es den Kern seiner Verteidigung gegen Gaunilo ausmacht (*Opera Omnia*, ed. Schmitt, I, 134, 27).

Bisher gab es zur Frage des mittelalterlichen Platonismus nur gewichtige Werke. Diese anregende und originelle kleine Einführung füllt daher wirklich eine Lücke.

H. S c h u l t e, S. J.