

und einen Teil von Kap. 2. Der Abschnitt 1.1 behandelt die Einteilung der Philosophie, 1.2 die Ausgrenzung und nähere Bestimmung der Dialektik; 1.3 bringt biographisches Material, Bücherverzeichnisse zur Dialektik und Zeugnisse über die Einschätzung der stoischen Dialektik. Themen von Kap. 2 sind Vorstellung, Sinneswahrnehmung, Begriff, Wahrheitskriterien, Zustimmung.

Von Arnims Fragmentbegriff ist bekanntlich weiter als etwa der von H. Diels in den „Fragmenten der Vorsokratiker“. Als Chrysipp-Fragmente gelten bei ihm nicht nur wörtliche Zitate und doxographische Berichte über Chrysipp, sondern auch die Texte, die zur Rekonstruktion des altstoischen Systems dienlich sind. H. geht in dieser Richtung noch weiter. Er nimmt Texte auf, „in denen sicherlich keine stoische Lehre artikuliert werden soll und die deshalb auch keine Stoikerfragmente im herkömmlichen Sinn sind, die aber dialektische Probleme betreffen und in einem Sachzusammenhang oder in einem wirkungsgeschichtlichen Verhältnis zu den gesicherten stoischen Auffassungen stehen und die deshalb für die umfassende Rekonstruktion der entsprechenden stoischen Lehrstücke hilfreich sind“ (LVIII). Gegenüber von Arnim schreibt H. oft den Kontext der antiken Autoren, in dem sich der Bericht über die stoische Dialektik findet, umfassender aus. – Die Textfassung richtet sich im allgemeinen nach den Standardausgaben. Der Apparat verzeichnet in der Regel nur die Abweichungen von der zugrundeliegenden Edition und die Konjekturen, die H. übernimmt. Von den Lesarten der Handschriften sind nur die aufgeführt, welche in bezug auf die stoische Dialektik eine Sinnänderung ergeben könnten. – Die Kommentare sind knapp gehalten. Es handelt sich eher um Anmerkungen zu einigen Texten. Sie enthalten z. B. Verweise auf themenverwandte Texte; kurze Angaben zum Kontext bei dem antiken Autor, dem das Fragment entnommen ist; Gesichtspunkte, unter denen ein Text zu lesen ist; Hinweise auf Übersetzungsprobleme. Die Übersetzung soll einem weiteren Kreis den Zugang zur stoischen Dialektik erleichtern, und sie „kann dem Fachmann bereits als Kommentar dienen“ (LXX). Auf sie soll in einer Besprechung der folgenden Bände genauer eingegangen werden. Nach meinem ersten Eindruck ist sie wortgetreu, präzise und doch zugleich gut lesbar und meistens ohne Kenntnis des Originaltextes verständlich.

Um die Vorzüge dieser Ausgabe zusammenzufassen: H.s Entscheidung für die systematische Anordnung und die Gliederung nach Diog. Laert. VII ist eine sehr glückliche Lösung, die volle Zustimmung verdient. Sehr hilfreich ist es, daß die „übergreifenden Texte“ jeweils an den Anfang gestellt wurden. Sympathisch berührt die Offenheit, mit der H. in der Einleitung die Probleme darlegt, das Für und Wider klar und nüchtern abwägt und auch die Grenzen seiner eigenen Lösungen nicht verschweigt. Hervorzuheben ist das gute Niveau der deutschen Übersetzung. – Einige kleinere Schönheitsfehler sind zu nennen: Der textkritische Apparat ist unübersichtlich, weil er (in sehr kleinen Typen) nicht an den Fuß der Seite, sondern auf den unteren seitlichen Rand gesetzt wurde, so daß sich sehr kurze Zeilen ergeben. Damit sollte Platz gespart und es ermöglicht werden, daß der deutsche Text genau gegenüber dem Originaltext zu stehen kommt. Zu bedauern ist, daß (worauf H. selbst hinweist) nach der Durchnummerierung noch Fragmente eingefügt wurden, die deshalb ohne sachlichen Grund Nummern mit den Zusätzen a, b und c haben. Schwer verständlich ist, daß die Bandaufteilung die Kapitel auseinanderreißt. Wäre hier ein unterschiedlicher Umfang der Bände nicht das kleinere Übel gewesen?

F. RICKEN S. J.

SCHMIDT, ERNST A., *Zeit und Geschichte bei Augustin* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Philosophisch-historische Klasse, Bericht 3). Heidelberg: Winter 1985. 116 S.

In diesem Heft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit der existenz- und geschichtsphilosophischen Deutung des augustianischen Zeit- und Geschichtsverständnisses in „Confessiones“ und „De civitate Dei“. Der erste Teil „Visio temporalis“ (11–63) setzt ein mit einem Gegenentwurf zu der existenzialontologischen Deutung, die die augustianische Zeitlehre als durch Zukunft bestimmte Zeitlichkeit des Menschen im Horizont der Heilsgeschichte versteht. Sch. unterstreicht vielmehr eine Zeitauffassung, die sich auf die Gegenwart des vor

Gott bekennenden Subjekts bezieht. Auch gegenüber Duchrows These, die das Fehlen der Vermittlung des psychologischen Zeitbegriffs mit der physikalischen und heilsgeschichtlichen Zeit vertritt, betont Sch. die personale Zeit und die Zeit der Kreatur. Im Kap. zwei werden Hauptelemente der Zeitauffassung Augustins behandelt, besonders in ihrer Beziehung zur aristotelischen Erinnerungslehre. Die Kap. drei und vier gehen auf das Thema der Zukunft und der Erwartung ein. Das fünfte vergleicht den augustini- schen Zeitbegriff mit Plotins Zeitverständnis. Das Ergebnis dieses ersten Teiles ist in gewisser Weise eine Rückkehr zu Husserls Auffassung, bei Augustins Zeitlehre handle es sich um „deskriptive Psychologie“ oder „Erkenntnistheorie“ (63). Der zweite Teil „Vita temporalis“ (64–109) beginnt mit einer Diskussion über die geschichtstheologische Deutung von „De civitate Dei“. Damit möchte Sch. den nichtsakralen Charakter der Geschichtsauffassung Augustins herausstellen (69). – Er setzt sich auch mit Blochs „Fehldeutung“ der augustini- schen Eschatologie auseinander. Die folgende Untersuchung ist Kritik allgemeiner Denkmuster geschichtsphilosophischer Interpretation von „De civitate Dei“. Zunächst werden die Deutungen überprüft, die „civitas“ mit Staat und „peregrinatio“ mit Pilgerschaft übersetzen (77–78). Dann analysiert Sch. zwei Modelle der Vermittlung von Einheit (Welt-, Zielgeschichte) und Zweierheit (die beiden „civitates“) (89–96). Das Schlußkap. gilt der geschichtsphilosophischen Beanspruchung der Epochenlehre bei Augustin und der Geschichtlichkeit Christi als welt- und heilsgeschichtlicher Konzepte (96–109).

Obwohl diese zweiteilige Studie nicht alle für ihre Thematik einschlägigen Arbeiten heranzieht, führt sie doch mit deutlichen Argumenten dazu, bekannte Augustinusdeutungen zu überprüfen.

R. GARCÍA-MATEO S. J.

CATTIN, YVES, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Prosligion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin 1986. VI/220 S.

Das Vorangehen des anselmianischen sogenannten ontologischen Gottesbeweises wird gewöhnlich so dargestellt: aus dem Gottesbegriff werde auf die reale Existenz Gottes geschlossen; es handele sich also um den (illegitimen) Versuch, von der logischen auf die ontologische Ebene überzugehen. Die vorliegende Arbeit erweist diese Deutung schlüssig als ein fundamentales Mißverständnis, dessen Wurzel u. a. in der üblichen Loslösung von Kapitel II–IV aus dem Gesamttext des Prosligion liegt.

Der *erste* Teil der Arbeit (1–59) untersucht die literarische Struktur des Prosligion, die durch den Wechsel von unpersönlicher Rede in „objektiver“ Prosa und Gebetsanrede sowohl in „objektiver“ wie in „poetischer“ Prosa bestimmt ist. Es zeigt sich, daß die allokutive Rede dabei nicht zur Vertiefung der Argumentation dient, um die es eigentlich in dem Werk geht, wohl aber Ausdruck derjenigen (Glaubens-) Erfahrung selbst ist, die Anselm reflektiert. – Der *zweite* Teil (60–128) erläutert die programmatische Bedeutung des ursprünglichen Titels für das ganze Prosligion: „Fides quaerens intellectum“. Der Verf. behandelt zunächst die Herkunft des anselmianischen Denkens aus dem augustini- schen Symbolismus. Dann untersucht er ausführlich das Vokabular Anselms für das Sein (essentia; esse in intellectu / in re; existere ex alio) und für die Erkenntnis (Glaube: auctoritas, fides, credere; Vernunft: mens, anima, cor; cogitare / intelligere). Die „Autorität“ der Glaubensverkündigung gibt dem Menschen den Gegenstand seiner Reflexion vor; der Glaube erfordert von sich selbst her die Bemühung um das Verstehen des Glaubens. Die „Ratio“ ist dann die Fähigkeit, zwischen recht und unrecht, wahr und unwahr, gut und ungut, gut und besser zu unterscheiden. Dabei basiert jeder Erkenntnisakt auf der Selbsterkenntnis des Subjektes. Es wird in dem anselmianischen Argument darum gehen, daß man das Sein Gottes im Unterschied zu allem anderen nicht *denken* kann, ohne es auch als unabhängig vom Denken seiend zu *verstehen*; „Verstehen (intelligere)“ ist dabei als die Vollendung des „Denkens (cogitare)“ gemeint. Aber „je mehr Gott bewiesen wird, um so weniger wird er gefunden: die Gewißheit seiner Existenz kann nur das Bewußtsein von seiner Abwesenheit schärfen“ (120). Ein Gottesbeweis führt also in Wahrheit nur zu der Einsicht, daß dann Gemeinschaft mit Gott keine triviale Selbstverständlichkeit ist. – Im *dritten* Teil, „Unum argumentum“ (129–179), wird dargestellt, wie Anselm sein Programm theologisch und