

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



philosophisch ausführt. Die Reflexion bleibt eine theologische. Sie geschieht innerhalb eines Glaubens, der nicht auf rationale Evidenz reduziert werden kann, denn er bezieht sich auf die nicht rational erreichbare ewige Gemeinschaft mit Gott. Sosehr jedoch die Rede von Gott ihren Ursprung in der Glaubensverkündigung hat, behält sie auch abgesehen von diesem Ursprung einen Sinn, der sich philosophisch darstellen läßt. – Anselms Gottesbeweis hat eine Reihe von bei ihm nicht eigens bewiesenen Voraussetzungen: Gott sei „id quo nihil maius cogitari possit“, was aber keine Wesensbestimmung Gottes, auch kein Gedankeninhalt, sondern letztlich nur eine Denkregel für alles Denken in bezug auf Gott sein soll. Der Ausdruck „id quo . . .“ hat keine unmittelbare Referenz auf das Sein Gottes, sondern zunächst nur auf das Denken (157). Die zweite Voraussetzung ist: Dieser Denkregel komme ein „esse in intellectu“ zu; sollte ein „insipienti“ den Sinn des „id quo . . .“ etwa nicht erfassen, würde sich somit seine Gottesleugnung auch nicht einmal mehr auf den Gott der christlichen Botschaft beziehen. Die dritte Grundvoraussetzung Anselms ist, daß „esse in intellectu“ und „esse in re“ mehr als allein „esse in intellectu“ sei; es handelt sich aber hier nicht um zwei Existenzweisen einer Wirklichkeit in sich selbst, sondern um zwei Weisen, diese Wirklichkeit zu erkennen: „intelligere ‚rem esse in intellectu‘“ gegenüber „intelligere ‚rem esse‘“. Anselm selbst bietet dafür den Vergleich, wie ein Maler ein von ihm in Zukunft zu malendes Bild erkennt und wie er um ein bereits gemaltes und in der Wirklichkeit existierendes Bild weiß (Proslogion II 10–14) (169 f). Er behauptet, daß das „id quo . . .“ die Denknötwendigkeit der realen Existenz Gottes impliziert, die reale Existenz Gottes selbst jedoch nur gleichsam „in obliquo“. Es handelt sich also nicht um die Behauptung einer Superiorität der realen Existenz gegenüber der gedachten, sondern um das Verhältnis zweier Denkkakte zueinander. Die Wahrheit einer auf Gott bezogenen Erkenntnis ist nicht etwas zu dieser Erkenntnis Hinzukommendes, sondern letztlich deren Fundament und Möglichkeitsbedingung. – Alle Einwände von Anselms Gesprächspartner Gaunilo beruhen darauf, dem Argument Anselms einen ontologischen Sinn zu unterstellen (166), als werde aus einem Vorstellungsinhalt auf die reale Existenz des Vorgestellten geschlossen, aus einer *essentia* auf die *existentia*. Er wie auch alle „ontologischen“ Kommentare übersehen, daß Anselm nach seiner eigenen programmatischen Aussage nicht aus dem Wesen Gottes dessen Dasein ableiten, sondern mit ein und demselben Argument zuerst das Dasein und überhaupt erst so auch das Wesen Gottes bestimmen will (Proslogion II 2–3: er will verstehen: „quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus“) (166 f). – Im vierten Teil, einem zusammenfassenden „Interpretationsversuch“ (180–205), wird aufgewiesen, daß nach dem Gottesbeweis Anselms alles endliche Sein, indem es dennoch intelligibel ist, auf die notwendige Wirklichkeit eines solchen anderen verweist, das nicht mehr unter unsere Begriffe fallen kann. Der positive Inhalt des „id quo . . .“ ist die Einsicht in die eigene Geschöpflichkeit, bei der es sich um eine „relation actuelle (et non pas seulement originelle)“ auf ein solches anderes handelt, das nur als schlechthin unabhängig von der Welt ausgesagt werden kann. „Il y a donc non-réciprocité dans la relation“ (185). Das „id quo . . .“ drückt also die positive Relation der Schöpfung auf ihren Schöpfer und die Absolutheit des Schöpfers gegenüber seiner Kreatur aus. Damit ist zugleich auf die Frage geantwortet, wie man denn überhaupt einen Begriff von Gott haben kann, wenn Gott selbst nicht Gegenstand von Erfahrung sein kann. Gott muß ausgehend von der erfahrenen Existenz unserer Welt, auf die unser Denken zurückgeworfen bleibt und die doch durch ihre Endlichkeit über sich hinaus verweist, erkannt werden. Die weltliche Erfahrung selbst nötigt, als real die Existenz einer Wirklichkeit anzunehmen, die in dieser Erfahrung abwesend ist (202). Es handelt sich in Anselms Argument also streng genommen nicht um einen direkten Gottesbeweis, sondern um die verstehende Anerkennung unserer eigenen, denkenden Existenz als geschöpflich.

Diese hervorragende Analyse des Proslogions bestätigt einen Hinweis, dem der Rez. erstmalig bei R. Sokolowski, *The God of Faith and Reason – Foundations of Christian Theology*, Notre Dame 1982, 33, begegnet ist: Wenn der Gott der christlichen Botschaft als ein solcher ausgesagt werden muß, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, dann können auch Welt und Gott zusammen nicht als größer als Gott gedacht werden; das aber heißt ursprünglich, die Welt selbst nur noch als geschöpflich



verstehen zu können. Die Existenz Gottes läßt sich nur so anerkennen, daß man nichts Weltliches mehr vergöttert. Deshalb stehen auch mystische Erfahrung und strenges Denken in keinem Gegensatz zueinander. Anselms Glaube an das Wort Gottes ist so groß, daß es ihn zur Strenge des Denkens befreit (209). P. KNAUER S. J.

KRISTELLER, PAUL OSKAR, *Iter italicum. Accedunt alia itinera. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries. Vol. III (Alia itinera I): Australia to Germany.* London: The Warburg Institute; Leiden: Brill 1983. xxx/784 S.

Paul Oskar Kristellers *Iter italicum* bietet eine umfassende Bestandaufnahme handschriftlicher Quellen für das Studium des Humanismus und der Philosophie der Renaissance. Die Bände I–II (London/Leiden 1967–1977) enthalten die Angaben zu den Handschriften in italienischen Bibliotheken. Der vorliegende Band III setzt das alphabetisch geordnete Verzeichnis fort (Australien – Deutschland). Ohne die vorhandenen Bibliothekskataloge wiederholen zu wollen, verzeichnet Kr. die humanistischen, literarischen und philosophischen Handschriften in lateinischer Sprache, die zwischen 1300 und 1600 geschrieben wurden. Er hat sein Vorhaben jedoch sehr breit angelegt. Sein *Iter italicum* umfaßt nicht nur Briefe, belles lettres, grammatische und andere humanistische Schriften, die aus dem Bereich der Rhetorik und der Geschichte stammen, sondern auch die handschriftlich überlieferten Werke, die in den vier traditionellen Universitätsfakultäten – Philosophie, Theologie, Recht und Medizin – entstanden sind. Da er Mathematik, Musik und Astronomie zusammen mit der Naturphilosophie berücksichtigt hat, stellt sein Werk eine unentbehrliche Quelle für die Geschichte der europäischen Wissenschaften in der Zeit zwischen Mittelalter und Neuzeit dar. Da Kr. auch Material wie Universitätsstatuten mit aufgenommen hat, bietet das *Iter* auch die Grundlage für eine neue Behandlung der wissenschaftlichen Institutionen während der langen Periode, die Ockham und Petrarca von Galilei und Descartes trennt.

Kr.s *Iter italicum* ist sicherlich von größter Bedeutung für die Geschichte der mannigfaltigen Aspekte des kulturellen und geistigen Lebens im Zeitalter der neubelebten Antike. In dieser Rez. möchte ich die Wichtigkeit des Werkes für einen dieser Aspekte unterstreichen – für die Geschichte des Aristotelismus in der Renaissance. Aufgrund seiner Mitarbeit bei dem *Catalogus translationum et commentariorum* (Washington D. C. 1960 ff.) hat Kr. lateinische Übersetzungen und Kommentare zu klassischen griechischen und lateinischen Autoren mit aufgenommen, von denen die Aristotelesübersetzungen und -kommentare der Renaissance zu den wichtigsten gehören. Rez. beabsichtigt in einem anderen Zusammenhang ein Verzeichnis der Aristoteleskommentare, die Kr. aufführt, zu veröffentlichen. Während der Aristotelismus eines Thomas von Aquin oder eines Dante Alighieri allgemein anerkannt ist, ist bisher die Tatsache nicht genügend berücksichtigt worden, daß die geistige Vorherrschaft des Aristoteles sowohl in den Universitäten als auch an den fürstlichen Höfen Europas vom 14. bis ins 17. Jh. unvermindert weiterbestand. Die Wurzeln für die Vernachlässigung der aristotelischen Tradition auf seiten der neuzeitlichen Historiker reichen weit zurück. Die negative Bewertung der lateinischen Anhänger von Aristoteles durch die Humanisten und Platoniker des 15. und 16. Jh.s hielt bis ins 19. Jh. an. Mit der Wiederbelebung der Scholastik wurde der mittelalterliche Aristotelismus neu bewertet. Kr.s *Iter* lädt uns ein, den Aristotelismus der Renaissance in gleicher Weise neu zu erforschen. – Kr.s Bibliotheksreisen ermöglichen es uns, gleich einige Vorurteile der herkömmlichen Philosophiegeschichte auszuräumen. Aristoteles' Autorität wird – auch dort, wo sein Einfluß im Leben der Renaissance anerkannt ist – fast immer als konventioneller und monolithischer Hintergrund angesehen, dem gegenüber neue und progressive Elemente bewertet werden müssen. Kr.s Katalogisierung des philosophischen Materials verdeutlicht, daß es unter den Aristotelikern des 16. Jh.s eine große Mannigfaltigkeit in den philosophischen Einstellungen und methodischen Abhängigkeiten vom *corpus Aristotelicum* gab. Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß die lateinischen Übersetzungen und Kommentare zu Aristoteles, die im 16. Jh. angefertigt wurden, zahlreicher waren als in der ganzen Zeit von Boethius zu Ficino. Einige der wichtigsten Denker der Re-