

Lehrern der Moralphilosophie an den Schulen von Florenz, Padua, Bologna, Rom und zusätzlich Pavia. Anhang B verzeichnet die wichtigsten mittelalterlichen Übersetzungen und Kommentare, die in Italien zugänglich waren. Anhang C listet 165 lateinische Übersetzungen und Kommentare auf, die in Italien bis 1650 verfaßt wurden. – Es folgen die Edition eines Briefs von Basilio Paravicino, der Papst Gregor XIII bittet, einen Lehrstuhl für Moralphilosophie am römischen Studium einzurichten (App. D) sowie eines Gutachtens des Jesuiten Antonio Possevino über die Ethikkommentare, die Ende des 16. Jhdts. in Europa zugänglich waren (App. E). – Lines' Darstellung der Wirkungsgeschichte der Aristotelischen Ethik in Italien ist beeindruckend, sowohl in seiner quellenkritischen Gründlichkeit als auch in der Tiefe der Gesamtsicht. Die Arbeit, die zum größten Teil auf schwer zugänglichem handschriftlichen Material und schwer auffindbaren alten Drucken gründet, berücksichtigt auch die neuesten wissenssoziologischen Ansätze. Die Verzeichnisse der Lehrer der Ethik und ihrer Übersetzungen und Kommentare machen das Buch für die weitere Beschäftigung mit der Aristotelischen Moralphilosophie in der lateinischen Welt grundlegend.

CH. LOHR S.J.

ANGEHRN, EMIL, *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist: Velbrück 2000. 530 S., ISBN 3-934730-09-4.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, den Weg zur Metaphysik in drei Schritten zu rekonstruieren, die von der Vorsokratik über Platon zu Aristoteles führen. Dabei möchte Angehrn (= A.) deutlich machen, wie sich innerhalb dieser drei Stadien „eine einheitliche Fragestellung und Denkform herausbildet, die die für unsere Tradition maßgebliche Definition der Metaphysik prägt, wie die einzelnen Konzepte aneinander anschließen“ und „ein gemeinsames Anliegen weiterbringen – auch wo sie nicht explizit aufeinander Bezug nehmen oder aneinander anknüpfen“ (32). Gleichzeitig geht es ihm darum, „die Schritte zu verdeutlichen, die über eine jeweilige Konstellation hinausführen“ (32), die Schwellen zu markieren, die die einzelnen Phasen voneinander trennen, und die Veränderungen, die im Verlauf jener Entfaltung sich ergeben, sichtbar zu machen. Global läßt sich der Entwicklungsprozeß metaphysischen Denkens ihm zufolge nach drei Hinsichten kennzeichnen: a) als ein Prozeß der konkreteren Ausformulierung und Durchführung eines bestimmten philosophischen Denkprojekts; b) als ein Prozeß der Systematisierung der unterschiedlicher Denkanstöße und Stoßrichtungen, die sich unter diesem Projekt versammeln und c) als „ein Prozeß der Reflexion, die die Frage der Metaphysik expliziert und sich über das leitende Interesse, die Voraussetzungen und Schwierigkeiten, den Stellenwert der Metaphysik unter den Wissensformen und für das menschliche Leben verständigt“ (ebd.).

A. betont, daß in diesem mehrschichtigen Entwicklungsprozeß die einzelnen Stadien eine „markant unterschiedliche Stellung“ (33) einnehmen. So haben wir es bei der Vorsokratik etwa mit Fragmenten zu tun, „die in ganz unterschiedlicher Sprache gehalten sind, verschiedene Denk- und Argumentationsformen entwickeln und weit voneinander entfernte Themenfelder berühren“ (ebd.); Aristoteles hingegen entfaltet sein Metaphysikkonzept in einer geschlossenen Gedankenführung. Gleichwohl wäre es falsch, deshalb die vorsokratischen Anfänge des metaphysischen Denkens nicht zu berücksichtigen. Selbst wenn nämlich die Selbstvergewisserung metaphysischen Denkens bei den frühen Denkern noch nicht in der Expliztheit vorkommt wie bei Aristoteles, so sind sie doch wegen der Vielfalt ihrer Bezüge und ihres materialen Reichtums von Interesse. Zudem bietet die Einbeziehung der frühen Denker die Möglichkeit, „in dem seiner selbst noch nicht sicher gewordenen, noch nicht methodisch regulierten Denken Motive aufzudecken und Weichenstellungen zu verdeutlichen, vor die sich die entstehende Metaphysik gestellt sieht und die in ihre spezifischen Fragestellungen eingehen“ (34).

Eine summarische Lektüre der Philosophiegeschichte könnte, wie A. betont, leicht dazu verleiten, im Blick auf die Entwicklung des metaphysischen Denkens eine direkte Linie von Parmenides zu Platon zu ziehen. Denn Platon schließt „in seiner Ideenlehre unverkennbar an die zentrale These der parmenideischen Seinskonzeption an, deren Kompaktheit er allerdings insofern aufsprengt, als er zugleich eine bestimmte Deutung des Verhältnisses zwischen dem reinen Sein und der Welt des Werdens geben will“ (158).

Offensichtlich genügt es ja nicht, mit dem unbeweglichen Sein als alleinigem Ort der Wahrheit zu operieren, daneben besteht, wie schon der Doxa-Teil des parmenideischen Lehrgedichts deutlich macht, auch ein Bedürfnis, „von der Welt des Werdens und der Vielfalt Bestimmtes aussagen zu können“ (ebd.). Von daher ließen sich die Theorieentwürfe von Platon und Aristoteles als Synthetisierungsversuche verstehen, „in denen die nicht rückgängig zu machenden Einsichten beider Seiten zur Geltung kommen: Die Rechenschaftsablegung über das Entstehen und Vergehen aller Dinge, wie es von Thales bis Heraklit mit zunehmender Schärfe herausgestellt wird, und die Einsicht in die Konsistenzbedingungen allen Denkens und Sprechens, in die basale Selbstgleichheit alles Seienden“ (158). Die klassische griechische Philosophie wäre, so gesehen, die Antwort auf die Herausforderung, die mit dem Gegensatz von Heraklit und Parmenides gegeben war.

Bei einer solchen Sicht der Dinge wird freilich nach A. unterschlagen, daß die Anknüpfung der klassischen griechischen Philosophie an beiden Zentralfiguren der Vorsokratik „keine unvermittelte“ (ebd.) war; vielmehr setzten Platon und Aristoteles eine Vermittlung fort, die schon durch die dazwischenliegenden Autoren Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit in die Wege geleitet worden war. Die mit diesen vier Namen bezeichneten Denkpositionen, mit denen die vorsokratische Periode ausklingt, lassen sich nämlich „als Versuche deuten, zwischen den konträren Erfordernissen von Natur- und Seinsdenken eine Brücke zu schlagen“ mit dem Ziel, „sowohl der Phänomenalität des Lebendigen wie auch den Erfordernissen logischer Konsistenz gerecht zu werden“ (159).

A. verdeutlicht sodann den Problemstand, dem sich diese Vermittlung stellt, durch einen kurzen philosophiegeschichtlichen Rückblick. Hinsichtlich der Genese der Metaphysik läßt sich die vorausgehende Denkentwicklung s.E. „in zwei große Schritte unterteilen, deren erster von Thales zu Heraklit geht, während der zweite durch den Eleatismus definiert ist“ (ebd.). Schon beim ersten Schritt macht er eine doppelte Stoßrichtung aus. Es geht hierbei nämlich gleichermaßen um die Frage nach dem Grund und um die Idee der Ordnung. A. erläutert das wie folgt: Die Suche nach dem ersten Grund oder, wie man auch sagen könne, der ältesten Herkunft, der bleibenden Ursubstanz, der herrschenden Macht, gelte „nicht allein dem Ersten an ihm selber, sondern seiner Funktion für das Ganze“ (ebd.). Im Hinblick auf den Grund, der als letzter notwendig einer ist, werde „die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Welt zur Einheit geführt“ (ebd.). So gesehen, seien Letztheit, Einheit und Ganzheit „miteinander verbundene Leitbilder des ursprünglichen Denkens“ (ebd.). Die Suche nach der Ordnung müsse hingegen verstanden werden als Suche nach „Halt und Transparenz in der inneren Gesetzlichkeit und Struktur der Phänomene“ (ebd.), als deren prototypische Raster in der frühen griechischen Philosophie die Logik des Gegensatzes und die Idee einer harmonisch-rationalen Ordnung figurieren. Bei dem einen Modell denke man die Bewegung als „Umschlagen ins Gegenteil“ und den Prozeß als „Zusammenspiel von Dissoziation und Vereinigung“, das andere Modell habe dagegen „sein Ideal in der mathematischen Konstruktion, die von der Inkommensurabilität der Elemente bis zur harmonischen Gesamtordnung des Kosmos ausgreift und darin gleichsam ästhetisch überformt wird“ (ebd.).

A. stellt sodann heraus, daß gegenüber solchen Ansätzen die eleatische Philosophie eine Gegenrichtung einschlägt, da sie hinter dem Werden auf das Sein und hinter dem Gegensatz auf die Einheit ziele. Das emphatische Seinskonzept des Parmenides wirkt sich ihm zufolge bei der Ausbildung der Metaphysik vor allem nach zwei Richtungen aus. Einerseits enthalte es „die Bekräftigung der strengen Konsistenzbedingungen des Denkens, deren basalste das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch ist“ (160). Denn „in archaisch ungebrochener Einheit“ würden von Parmenides „die Bedingungen des Erkennens im Seienden verankert und die Konsistenz des Gedankens zum kompakten Seinsbestand verfestigt“ (ebd.). Bei aller kritischen Distanzierung von Parmenides, die A. mit seinem Lehrer Theunissen teilt, räumt er freilich auch ein, keine spätere Weltklärung könne sich gewissermaßen frontal gegen die von Parmenides formulierten Denkgesetze stellen und sich ihrer inneren Notwendigkeit entziehen, so sehr sich auch die Notwendigkeit ergebe, durch Differenzierung ihre Starrheit und ihre paradoxen Konsequenzen zu vermeiden. Wirkungsgeschichtlich nicht minder bedeutsam ist das

parmenideische Seinsdenken aber auch deshalb, weil von ihm ein Bild des wahrhaft Seienden gezeichnet wurde, „das die künftige Ausrichtung metaphysischer Forschung mitprägt“, insofern diese davon ausgeht, „daß der Erfahrungswelt letztlich ein festes, vollendetes Sein zugrundeliege“ (ebd.).

Im ganzen geht A. davon aus, daß das parmenideische Denken zu den vorausgehenden Denkansätzen in einem zweifachen Verhältnis der Antithese und Vertiefung steht. Denn es stellt einmal „dem Wandel das unveränderliche Sein gegenüber“ und zum anderen radikalisiert es die Vorstellung des Grundes, indem es „die Idee des Ersten und Vorausliegenden mit den Konnotationen des in sich Festen und Unwandelbaren verknüpft“ (ebd.). Durch das Zusammenkommen jonischer und eleatischer Gedankenstränge zeichnet sich, wie A. weiter zeigt, eine „zweifache Linie der Weiterentwicklung ab“ (ebd.). Auf der einen Seite ging es nun um die Vereinbarkeit von Sein und Werden, konkret um den Nachweis, daß die heraklitische These vom universalen Wandel und die parmenidische These vom unwandelbaren Sein miteinander verträglich sind. Erreicht wurde das durch eine Differenzierung der Hinsichten, unter denen beide Aussagen gelten. Die Seinsthese, so betonte man, habe Geltung in bezug auf die Elemente, die Prozeßthese hingegen in bezug auf die Komposita. Diese Ebenenunterscheidung wurde nach A. von allen nachfolgenden Denkern der Vorsokratik geteilt und „erst durch die prinzipiell neue aristotelische Erklärung, welche Bewegung auf der Ebene der ontologischen Grundbegriffe (Stoff-Form-Privation, Akt-Möglichkeit) ansiedelt, überwunden“ (160f.). Auf der anderen Seite ging die Entwicklung dahin, „die bei den Joniern vielfach variierte Idee des Ursprungs grundlegender zu fassen“ (161). In diesem Zusammenhang wurden die im Prinzip unabhängig voneinander entwickelten Leitideen der *‘arche’* und der eleatischen Seinskonzeption in der Weise aufeinander bezogen, daß sie sich gegenseitig explizierten und verstärkten. Allerdings müssen hier nach A. zwei Entwicklungsstadien auseinandergehalten werden, in denen das Verhältnis beider Momente unterschiedlich akzentuiert wird. Bei Platon und Aristoteles werde das wahrhaft Seiende, das die Merkmale seinsmäßiger Vollendung in sich trägt, zur eigentlichen *‘arche’*, und diese werde „nicht als externer Grund, Zweck oder Substrat, sondern als inneres Seinsprinzip“ verstanden, also „als dasjenige, was die Seiendheit eines Seienden begründet“ (ebd.). Umgekehrt nehme in der naheleatischen Vorsokratik „der Ursprung Züge des wahrhaft Seienden an“ (ebd.). Letzte Elemente sollen hier „alles in seinem Sein begründen und zugleich den Wandel ohne Verletzung des Identitätsgesetzes begreifbar machen“ (ebd.). Dabei wurden unterschiedliche Konzeptionen dieses mit sich identischen Fundaments entwickelt. Faktisch führte die Zentrierung auf den Identitätsaspekt zu einer zunehmenden Formalisierung, deren Endpunkt die Vorstellung der gänzlich bestimmungslosen Atome darstellt. Besagte Atome bilden, so gesehen, „das eine Extrem einer Frontstellung, dem auf der Gegenseite die eidetisch bestimmte Form gegenübersteht“ (ebd.). A. beschließt daher seine Überlegungen zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik mit dem Hinweis, diese Entstehungsgeschichte verzweige sich „in Gestalten, in deren Divergenz die Grundlagen der Metaphysik selber zur Diskussion stehen“ (ebd.). Wichtig zum Verständnis von A.s Untersuchung ist seine Sicht der Metaphysik als einer „zweispaltige(n) Gestalt der Denkgeschichte“ (11). Die Metaphysik in historischer Perspektive zu betrachten, bedeutet für ihn daher, „sie in ihrer Nicht-Selbstverständlichkeit ... zu begreifen“ (ebd.), als eine bestimmte Option der Denkgeschichte, die „den einen als Irrweg und Verhängnis“ und „anderen als Ausdruck eines unhintergehbaren Bedürfnisses menschlicher Vernunft erscheint“ (ebd.). Kritische Verständigung in Sachen Metaphysik ist nur möglich, wenn man die Metaphysik in ihrem Anspruch wie in ihrer Strittigkeit ernst nimmt. Es genügt ihm zufolge nicht, die Metaphysik „als spezifische Erkenntnisform zu explizieren und intern auf ihre Leistung hin zu überprüfen“ (11f.). Um Sinn und Problematik des metaphysischen Ansatzes zu erfassen, ist es vielmehr erforderlich, eine Außenperspektive einzunehmen. Erst durch seinen solchen „Blick von außen“ werde nämlich deutlich, was der Metaphysik vorausliegt, „was in sie als Motiv eingeht“, und „wovon sie sich abhebt“ (12). Die Denk- und Sprachformen der Metaphysik interpretiert er als „Ausdruck lebensweltlicher Erfahrungen und Bedürfnisse“ (ebd.), von denen her erst deutlich werden könne, worum es der Metaphysik in ihrem Bemühen, die Welt aus ihren Gründen zu erkennen, geht“ (ebd.). Zugleich geht er davon

aus, daß die Metaphysik ihr spezifisches Profil im Lichte dessen gewinnt, wogegen sie sich wendet, konkret „in der Distanzierung von Mythos, Alltagsverstand und Einzelwissenschaften,“ aber auch „im Lichte der Erfahrungen, auf die sie antwortet“ und „der Probleme, die sie bewältigen will: des Negativen, das sie überwinden, des Chaotisch-Vielfältigen, dessen Ratio sie durchdringen will“ (ebd.). Traditionelle Signaturen metaphysischen Denkens wie die Suche nach Sinn und festem Halt, der Ausgriff aufs Ganze oder die versöhnende Einsicht in die Vernunft des Wirklichen versteht er „nicht allein als theoretische Figuren ..., sondern als auch als Formen der Auseinandersetzung mit der *conditio humana*, als Reaktionen auf Unsicherheit und Angst“ (ebd.). Sie verweisen ihm zufolge in eine Tiefenschicht, „die der Metaphysik nicht transparent sein muß“, ja, die sie möglicherweise selber verhüllt“ (ebd.), die aber auf jeden Fall freigelegt werden muß. Denn um die Metaphysik in ihrer Eigenart und Zwiespältigkeit zu begreifen, bedarf es der Freilegung dessen, was sie verdrängt. Für A. definiert ein solcher Blick auf die Metaphysik, der zugleich ein Blick auf das von ihr Ausgeschlossene ist, „gewissermaßen die natürliche Optik eines ‚nachmetaphysischen‘ Denkens“ (ebd.). Auch wenn A. sich eine solche Optik zu eigen macht, so redet er doch nicht einfach einer umstandslosen Verabschiedung der Metaphysik das Wort. Das wird deutlich, wenn er am Ende seiner Untersuchung auf die Unabgeschlossenheit der Metaphysik zu sprechen kommt. Dort heißt es nämlich: „In unterschiedlichen Feldern sieht sich die Metaphysik mit der Kritik ihrer Thesen und Denkformen konfrontiert. Von den zentralen Begriffsfiguren, den umfassenden Wirklichkeitsbeschreibungen, dem grundsätzlichen Vertrauen in Wahrheit und Vernunft her wird sie hinterfragt, wird ihr Vorhaben als ungesichert und verfehlt zurückgewiesen, werden ihr konkurrierende Weltdeutungen entgegengestellt“ (510). Gleichwohl kann nach A. von einer „restlose(n) Ablösung der Metaphysik“ (ebd.) nicht die Rede sein. Eher haben wir es ihm zufolge mit einem „unabgeschlossenen Streit um die Metaphysik“ (ebd.) zu tun. Denn es sei nicht nur so, daß die Metaphysikkritik die Metaphysik wie ein Schatten begleitet, auch das Umgekehrte sei der Fall. Die Metaphysikkritik „bleibt ihrem Gegenstand verhaftet, sie vermag ihn nicht restlos zu widerlegen“ (ebd.) und sie vermag sich auch nicht gänzlich von ihm zu befreien. So droht etwa die totale Antithese zur Affirmativität des Metaphysischen „den eigenen Impuls eines negativistischen Denkens preiszugeben, wenn sie nicht ... den konstitutiven Bezug auf das Andere beibehält“ (ebd.). Allgemein läßt sich die Hartnäckigkeit, mit der sich Kritik und Gegenkritik perpetuieren, nach A. als Hinweis darauf verstehen, „daß beide Seiten nicht mit zwingenden Evidenzen operieren, sondern auf argumentativ letztlich nicht einholbaren Annahmen und Entscheidungen beruhen – und daß sie gleichzeitig keine beliebigen kontingenten Stellungnahmen, sondern Grundoptionen verkörpern, mit denen bewußtes Menschsein konfrontiert ist“ (511). Das eine erkläre, wieso keine Seite die andere endgültig zu widerlegen vermag, das andere, wieso beide obstinat wiederkehren. Von daher erweist sich die Metaphysik für A. als unabgeschlossenes Projekt, mit dem die kritische Auseinandersetzung nicht zu Ende kommt“ (511f.). Auch einer umstandslosen Verabschiedung der ontologischen Analyse redet A. nicht das Wort. Denn er betont: Selbst wenn einzelne Begriffsfiguren in ihrer Geltung und Reichweite kontrovers seien und selbst wenn bestimmte Denkformen im geschichtlichen und interkulturellen Vergleich als partikular und kontingent erschienen, werde durch sie „die Intention einer ontologischen Analyse nicht widerlegt, die sich in der Untersuchung unseres Denkens und Sprechens über Wirklichkeit verständigen will“ (514). Auch durch eine ‚dekonstruierende‘ Lektüre der Ontologie werde die Wahrheitsfrage nicht suspendiert, sondern lediglich „die Festgelegtheit ihrer Kategorien und die Geschlossenheit ihres Diskurses hinterfragt“ (ebd.).

Metaphysisches Denken, das durch Kritik und Dekonstruktion hindurchgegangen ist, bleibt nach A. „in einem zweifachen Sinn auf die Offenheit des Diskurses verwiesen“ nämlich einmal auf „die Unabgeschlossenheit ihrer Erkenntnis- und Deutungsaufgabe“ und zum anderen auf „die Unabschließbarkeit ihrer Reflexion und Selbstaufklärung“ (515). Beides lasse sich nicht voneinander ablösen. Wenn man Metaphysik als eine Selbstaulesung menschlicher Vernunft verstehe, dann seien die Offenheit ihrer Fragen und die immer unvollständige Durchdringung ihrer Antworten „zwei Seiten einer Unabgeschlossenheit“ (515). Insofern ist es für A. nicht verwunderlich, „daß der Einspruch

gegen die Metaphysik seinerseits ohne Abschluß bleibt, nicht zur endgültigen Widerlegung, sondern zur reflexiven Vertiefung und Ausweitung führt. Die Kritik behält also nicht einfach das letzte Wort und suspendiert nicht einfach die Ausrichtung auf Wahrheit, Einheit und Ordnung. Vielmehr fügt sie sich, „sofern sie nicht nur parasitär von der Negation des Kritisierten lebt, einem Diskurs ein, der sich als ganzer der Verständigung menschlichen Denkens über sich selbst verpflichtet“ (516). A. betont, die Offenheit dieses Diskurses sei kein bloßer Gang ins Beliebige, sondern „durch die Fluchtlinie der Suche bestimmt“ (ebd.); in dieser Suche habe die Metaphysik ihre Einheit. Denn ihr Proprium sei nicht die abschließende Antwort, sondern das anfängliche Fragen. Denkgeschichtlich verortet er die Metaphysik dabei zwischen mythischer Vor- und postmetaphysischer Nachgeschichte. Ausdrücklich wendet er sich in diesem Zusammenhang gegen die Vorstellung, die Metaphysik sei lediglich eine vergangene geschichtliche Denkgestalt, sondern geht davon aus, daß heutiges Denken, selbst wenn es sich jenseits der Metaphysik situiert, doch auf diese verwiesen bleibt.

Fehlt es im postmetaphysischen Lager nicht an gewaltsamen und oft geradezu abenteuereichen Interpretationen metaphysischen Denkens, so zeichnet sich A.s Untersuchung durch eine ausgesprochene Differenziertheit und Umsicht des interpretatorischen Zugriffs aus. So wird auch derjenige reichen Gewinn aus der Lektüre dieser Studie ziehen können, der eine andere Positionsbestimmung heutigen Denkens vornimmt als A. Denn die Intention metaphysischen Denkens tritt in A.s Studie – ungeachtet der psychologisierenden Erklärung metaphysischen Denkens aus einer lebensweltlichen Bedürfnislage – deutlich hervor.

H.-L. OLLIG S. J.

GOEBEL, BERND, *Rectitudo – Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N. F., 56). Münster: Aschendorff 2001. 538 S., ISBN 3-402-04007-7.

Die vorliegende von L. Honnefelder und O. Boulnois betreute Dissertation unternimmt – unter Einbeziehung des vollständigen Werkes – eine systematische Gesamtdarstellung des Denkens Anselms von Canterbury, orientiert an den beiden von Anselm selbst übernommenen Grundbegriffen „Wahrheit“ und „Freiheit“. Geleitet von diesen beiden Begriffen soll die Einheit des theoretischen und praktischen Denkens bei Anselm gezeigt werden. Wie der Verf. dabei sofort in der Einleitung klar macht, handelt es sich um ein Denken, das – als wesentlich philosophisches Denken – einen zeitlosen, also auch uns heute unmittelbar betreffenden und einfordernden Wahrheitsanspruch erhebt. Denn zum einen geht es Anselm um eine letzt-begründete Theorie des Seins in seiner Gesamtheit, zum anderen aber kann der Wahrheitsanspruch dieses Denkens – entgegen aller historisierenden und damit relativierenden Betrachtung – nicht ohne Selbstwiderspruch gelehrt werden. In dieser reflexiven Argumentation des Verf.s kündigt sich dabei bereits jene Begründungsstruktur in Anselms eigenem Denken an, die der Verf. in der vorliegenden Studie herausarbeiten will. Entsprechend den leitenden Grundbegriffen gliedert sich die Arbeit in zwei Teile.

Der Teil A widmet sich Anselms Wahrheitsbegriff. Gezeigt wird zunächst in einem 1. Kap. in systematischer Betrachtungsweise ebenso wie in problemgeschichtlicher Einordnung (etwa „Universalienstreit“), wie Anselm den logischen Wahrheitsbegriff, der unser Denken heute spätestens seit dem Nominalismus bestimmt, auf einen ontologischen und damit normativen Wahrheitsbegriff im Sinne der Rechtheit zurückführt, diesen aber wiederum im Begriff der göttlichen Wahrheit begründet, und dies nicht, um den logischen Wahrheitsbegriff aufzulösen, sondern um ihn überhaupt erst zu begründen und in sein Recht einzusetzen. Des weiteren werden dann in einem 2. Kap. die Grundlagen dieses „objektiven Idealismus“ (95) entfaltet. Der Verf. zeigt, wie Anselm – in Fortführung der Lehre des Augustinus von der Gründung des menschlichen Geistes in der Dreifaltigkeit Gottes – die Bedingungen der Möglichkeit wahrer Rede in der Teilhabe sowohl des endlichen Geistes am göttlichen Wort als auch in der Gründung der Wirklichkeit im göttlichen Wort sieht, wobei sich die Wirklichkeit der göttlichen Trinität aufgrund des reflexiven Denkens als sich selbst begründend und damit als letztbe-