

thie verbunden weiß, wird auch kritische Anfragen nicht verschweigen wollen. Mit seiner alle Kap. durchziehenden Abgrenzung von „inkarnatorischem“ und „pneumatischem“ Basisprinzip gerät Verf. in Einseitigkeiten, die denjenigen der protestantischen „sola“-Formeln erstaunlich nahekommen. Die mantrahaft vorgetragene Sorge, dass, wenn „die Bedeutung Christi nicht an dem geschichtlichen Faktum des historischen Jesus haftet“, sondern eine pneumatologische Begründung erfährt, Jesu „Geschichte nur Medium, nicht Ort der Selbstoffenbarung Gottes“ werde (226), übersieht die Tatsache, dass die Deutung der Jesusgeschichte im christologischen Dogma normative Relevanz nur unter einer pneumatologischen Prämisse (Unfehlbarkeit der Kirche!) erlangt. Wie die Inkarnation *sachliche* Bedingung des Geistwirkens ist, so ist zugleich das Geistwirken die Bedingung für die *Erkenntnis* der Inkarnation in der Reflexion der Kirche und für ihre *Affirmation* im Glauben jedes Einzelnen. Dieser Zirkel kann nicht einseitig aufgelöst werden. Zwar spricht auch M. dem Hl. Geist „die Übersetzung der vertikalen Inkarnation des Christuseignisses in die horizontale Inkarnation der Kirche“ zu (262). Da er aber zugleich jedes pneumatische Handeln Gottes mittels einer „inneren Gnade“ in augustinischer Tradition vehement zurückweist, bleibt bei ihm (ähnlich wie bei Pröpfer) fraglich, ob „Geistwirken“ mehr ist als eine Chiffre für die freie Annahme und kreative Übersetzung des Lebensbeispiels Christi in der Existenz seiner Gläubigen. Wenn M. überall dort, wo „ein unsichtbares Handeln Gottes durch den Heiligen Geist im Inneren des Sünders“ (122) angenommen wird, sofort protestantischen Irrtum, ja „Prädestination und Apokatastasis“ (263) drohen sieht, blendet er zudem aus, dass auch die katholische Theologie bis ins 20. Jhd. das eigentliche Rechtfertigungsgeschehen exakt so verstanden hat, selbst wenn die notwendige Vermittlung der „gratia (interna) sanctificans“ durch die Kirche und ihre Sakramente betont wurde. Gewichtige katholische Schulen (die Franziskaner, weithin auch die Jesuiten) standen der Behauptung einer echten instrumentalen Vermittlung der Gnade durch geschöpfliche Instanzen stets reserviert gegenüber. Mit Zuspitzungen, wie M. sie vornimmt, wird darum nicht nur unnötige Polemik in kontroverstheologische Abgrenzungen hineingetragen, sondern auch die eigene konfessionelle Tradition äußerst selektiv rezipiert. – Das Buch regt zu weiteren Rückfragen an, von denen hier nur noch einige knapp benannt werden können: Ist M.s These überzeugend begründet, dass, wenn „ein Nichtchrist zur Annahme seiner Hinordnung auf das heilige Geheimnis befähigt wird, ohne den Namen dieses heiligen Geheimnisses zu kennen“, dies stets „aufgrund der kirchlich vermittelten Präsenz Christi in Raum und Zeit“ geschieht (264)? Muss man jemandem, der von Balthasars Argumente zugunsten der Spendung des Ordo-Sakraments nur an Männer zwar als Konvenienzgründe anerkennt, ihnen aber strenge Beweiskraft nicht zumessen mag, ein Defizit im sakramentalen Denken attestieren (vgl. 74–113)? Endet der Versuch, allein vom Leitmotiv der „repraesentatio Christi“ her Einheit und Differenz der drei Stufen des Ordo-Sakraments zu erklären, nicht notwendig in einer konstruierenden Künstlichkeit, welche die historisch kontingente Ausgestaltung der kirchlichen Ämter nicht überzeugend erfasst (vgl. 186–214)? Und wie kritikfest ist die Behauptung, die jüdische Tora sei durch das Christuseignis „aufgewertet worden zu einem Sakrament“, ja, sie sei kraft des Ostersieges Christi für ihre Befolger „Weg zu JHWH (zum Vater)“ geworden (234)? – Die Rezeption des vorliegenden Buches wird gewiss primär um seine provokanten Kernthesen kreisen. Es wäre jedoch schade, wenn der Reichtum der Diskussionsthemen übersehen würde, die es weit darüber hinaus anstößt.

TH. MARSCHLER

ERNST, STEPHAN / FRANZ, THOMAS (HGG.), *Sola ratione*. Anselm von Canterbury (1033–1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens. Würzburg: Echter 2009. 276 S., ISBN 978-3-429-03158-9.

Am 21. April 2009 jährte sich zum 900. Mal der Todestag des heiligen Anselm. Entsprechend widmete sich eine ganze Reihe von internationalen Symposien dem aus dem Aostatal stammenden Denker und Beter. Die Vorträge, die auf der in Würzburg veranstalteten Tagung gehalten worden waren, konnten noch im selben Jahr in einem Sammelbd. veröffentlicht werden, der nun zwölf Artikel aus der deutschsprachigen An-

selm-Forschung dem Publikum darbietet. Mit dem Titel „Sola ratione“ ist dabei jenes frappierende Stichwort aufgerufen, das immer wieder Anlass gibt, über Anselms Methode und seine Fassung der Beziehung von Gott und Mensch zu reflektieren.

Nach einer allgemeinen Einleitung von *Mechthild Dreyer* „Zum Verhältnis von Glauben, Lebenspraxis und Erkenntnis in der Zeit der Spätantike und des lateinischen Mittelalters“ gibt *Rolf Schönberger* einen ersten Überblick über Anselms Werk, in welchem er die „Rationalität des Glaubens“ von der „Unvernunft des Rationalismus“ geschieden sehen möchte. In den weiteren Aufsätzen wird mehrheitlich von der Interpretation eines Textes oder einer Textgruppe ausgegangen. Dabei kann es vorkommen, dass der jeweilige Fokus durch aktuelle Diskussionen in Philosophie und Theologie bestimmt wird. Insgesamt resultiert daraus eine Vielfalt von Herangehensweisen, was von den Herausgebern als reizvoll angesehen wird, und dem ist sicher zuzustimmen.

„Der notwendige Rückbezug im *unum argumentum* des *Proslogion* auf die Vielheit der Argumente des *Monologion* in seiner Bedeutung für die praktische Vernunft“ ist Gegenstand der Untersuchung von *Chung-Mi HwangBo* (= H.). In ihrer Dissertation von 2004 hatte sie die Argumentationsstruktur des *Monologion* rekonstruiert, welche um die im entscheidenden 15. Kap. zur Bestimmung des Wesens Gottes eingeführte Urteilsregel „*melius ipsum quam non ipsum*“ errichtet ist. Das *Proslogion* versteht sie nun als Infragestellung des gesamten Selbst- und Weltverhältnisses derer, die von Gott reden; es wolle keine bloß theoretische Erklärung leisten, sondern Orientierung auf ein praktisches Urteil hin bieten. Auf konzentrierte Weise werde dies deutlich, wenn Anselm, nachdem er in den Kap. 2 bis 4 des *Proslogion* sein auf die Existenz Gottes zielendes Argument aus dem „*quo nihil maius cogitari possit*“ entwickelt hat, im 5. Kap. mit der drängenden Frage nach dem Wesen Gottes („*Quid es?*“) einsetzt und sich in der Formel „*melius esse quam non esse*“, mit Hilfe derer diese Frage zu entscheiden sei, seine Überlegungen aus dem *Monologion* aneignet. H. spricht von einer in *Proslogion* 5 stattfindenden „Argumentverbindung“ (119) zwischen den beiden Formeln und entsprechend zwischen den beiden frühen Werken Anselms. Es sei „nicht die Grenze des *unum argumentum*, sondern vielmehr eine sachliche Notwendigkeit“ (129), vom Aufweis der Existenz Gottes zur Reflexion auf sein Wesen fortzuschreiten. Denn erst so werde deutlich, in welchem Umfang der Begriff von Gott und derjenige, den die Vernunft von sich selbst hat, zusammenhängen. Mit dem Stichwort des „*melius*“ sei ein praktischer Maßstab für das Hineinbilden des menschlichen Geistes in den göttlichen Geist gegeben, dessen Abbild er nach Augustinus wie nach dem Anselm des *Monologion* ist. Neu über Gott zu denken ist nur möglich, wenn ich neu über mich als Vernunftwesen denke. Für Anselm heißt vernünftig sein, unterscheiden zu können, und zwar gemessen am Maßstab der *summa ratio* und als ihr praktischer Nachvollzug (vgl. 131). Ohne dieses praktische Moment bliebe das *unum argumentum* des *Proslogion* unterbestimmt. – H. bietet mit diesem wertvollen Beitrag eine These über den Zusammenhang von *Monologion* und *Proslogion* sowie über die innere Stringenz des *Proslogion* als eines Ganzen. Und sie tritt zugleich für die These von der Einheit der Vernunft als Bild der Einheit Gottes ein: Der Weg der „Seele“ endet nicht abrupt in *Proslogion* 4, und das „*quo nihil maius cogitari possit*“ ist kein abstrakter Monolith – weder werkgeschichtlich noch vernunfttheoretisch.

Eine profilierte Position in der gegenwärtigen Anselm-Forschung nimmt ohne Frage *Markus Enders* (= E.) ein. Daher soll nicht übergangen werden, wenn er sich und seine Kritiker befragt, ob „Anselms Theorie der Wahrheit in sich konsistent“ sei, und in Aussicht stellt, seine bisherige Position dazu gegebenenfalls einer „*retractatio*“ (137) zu unterziehen. Zunächst wendet er sich den von G. Löhrer (= L.) in einem Aufsatz aus dem Jahr 2002 vorgebrachten Einwänden zu. Anselms Definition dessen, was Wahrheit ist, lautete: „*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*“ (*De veritate* 11). In der Wiedergabe des definierenden Begriffs der *rectitudo* mit „Rechttheit“ hatte L. eine der Sache nicht dienliche und im Grunde autoritäre Terminologie ausgemacht, und für die schlichtere Übersetzung mit „Richtigkeit“ plädiert. E., der in diesem Fall für eine beachtliche Anzahl von Kollegen und Kolleginnen spricht (vgl. 138), verteidigt die etablierte Übersetzung anhand der von Hegel vorgenommenen und die weitere Begriffsgeschichte bestimmenden Unterscheidung von „bloße[r] Richtigkeit“ und

„Wahrheit“. Letztere wird dabei als „Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff“ (Enzyklopädie, § 172) beschrieben. Hegel habe in diesem Gedanken der Erfüllung eines Maßstabs als Element seiner Wahrheitsdefinition genau dasjenige aufgenommen, was auch Anselm unter dem Stichwort der *rectitudo* als entscheidend für sein Verständnis von *veritas* erachtet habe, wodurch „die Wahl des Neologismus ‚Rechtheit‘ anstelle von ‚Richtigkeit‘ zur Übersetzung der ‚rectitudo‘ bei Anselm nicht nur sinnvoll, sondern geboten“ (141) sei. Dies erweise sich auf eklatante Weise bei der Interpretation des zehnten Kap.s von *De veritate*, in welchem gesagt wird, dass auch die *summa veritas* Gottes nichts anderes als *rectitudo* sei. L.s Fixierung auf Richtigkeit im Sinne des Befolgens von Regeln führe dazu, dass er zunächst eine Dissoziierung zwischen regelgebendem und regelfolgendem Element in Gott hineinlese, um sie dann zugunsten eines Gottes aufzulösen, der *rectitudo* darum genannt werde, weil er, selbst keiner Norm unterworfen, der allein Regelgebende sei. Demgegenüber beharrt E. darauf, dass die *rectitudo* der *summa veritas* in einer „Selbstaffirmation“ (145) bestehe, sie also nicht nur Vorschrift für andere, sondern durchaus einem inneren Maßstab verpflichtet sei. Nach wie vor freilich erachtet es E. als erforderlich, auch das gegen L., dazu auf Texte außerhalb von *De veritate* zurückzugreifen. – In der zweiten Hälfte seines Beitrags diskutiert E. die bisher nicht publizierten, sondern in privater Korrespondenz vorgetragenen Anfragen von B. Goebel (= G.). Während G. von einem univoken Wahrheitsbegriff bei Anselm ausgeht, wiederholt E. unter Anführung dreier Gründe sein Votum für ein attributionsanaloges Verständnis. Erstens bestimme Anselm in *De veritate* 10 die *summa veritas* als *causa*, d. h. als „Form- oder Exemplarursache“ (154) der Wahrheiten der zuvor untersuchten kontingenten Wahrheitsträger. Sie selbst sei immer schon identisch mit dem, was sie sein soll, den geschaffenen Dingen gegenüber werde diese *rectitudo* indes zu einer äußeren Norm und damit zu einem „Adäquationsbegriff“ (150). G.s Einwand, man könne in beiden Fällen von einer Relation sprechen, sei angesichts dieser fundamentalen Differenz nicht stichhaltig. Zweitens wendet sich E. gegen G.s „radikale Deutung“ (157) von *De veritate* 7, welche „von einer wesensmäßigen Identität zwischen dem geschaffenen Wesen der Geschöpfe und ihrer innergöttlichen Seinsweise nach Anselm“ (ebd.) ausgehe. Bereits das genannte Kapitel widersetze sich durch die Rede von einem Seinsempfang der endlichen Dinge einer solchen Interpretation, und auch G.s zusätzlicher Rekurs auf *Monologion* 31 gehe fehl. Schließlich müsse, drittens, an Anselms Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Prädikation der Wahrheit im Schlusskap. 13 festgehalten werden: Die eine Wahrheit, die auch den endlichen Wahrheitsträgern „immer gegenwärtig ist“ („*quae semper praesto est*“), sei ihnen immanent, aber nie identisch mit ihnen. Aus diesen Gründen müsse Anselm ein analoges Verständnis von Wahrheit zugesprochen werden, und zwar, aufgrund der einen Definition für alle Fälle von Wahrheit, ein solches der Attribution, nicht der Proportionalität. Genau in dieser Lesart sei Anselms Wahrheitslehre in sich konsistent. – Zurückgezogen hat E. seine bisherigen Überzeugungen offensichtlich nicht. Dies äußert sich auch darin, dass er weite Strecken der Darstellung aus der Einleitung der von ihm besorgten Meiner-Ausgabe von *De veritate* wörtlich übernommen hat (vgl. 150–155.157.161.162 f.). Abgesehen davon, wie die beiden Kritisierten auf E.s Repliken erneut zu replizieren vermöchten, bleiben für mich nach der Lektüre dieses Artikels vor allem zwei Punkte offen: Es hat sich mir noch nicht erschlossen, warum einzig in der von E. gebotenen Interpretation der Wahrheitslehre Anselms sich diese als konsistent (und nicht nur als philologisch korrekt wiedergegeben) erweise. Und mich stimmt die Schlussbemerkung skeptisch, trotz solcher inneren Konsistenz habe Anselm dieses Ergebnis nicht *sola ratione* erzielen können, sondern unter der Voraussetzung des „christlichen Schöpfungsglauben[s]“ (164). Setzt nicht möglicherweise E. bezüglich des Gott-Welt-Verhältnisses mehr voraus als Anselm?

Im Unterschied zu den beiden zuvor besprochenen Abhandlungen fängt *Klaus von Stosch* (= S.) nicht bei der Exegese eines bestimmten Textes an, sondern versucht darzustellen, in welcher Weise die verschiedenen fundamentaltheologischen „Lager“ (73), von denen er drei erblickt, zur Unterstützung ihrer Positionen auf „Anselm als Kronzeugen“ (ebd.) Bezug nehmen. Zunächst optiert S. gegen H. Verweyens und K. Müllers

transzendentalphilosophische Projekte einer Letztbegründung, weil sie der Vernunft innerhalb des Glaubens zu viel zutrauen. Bezeichnenderweise bleibt diese Behauptung ihrerseits ohne Begründung. Insbesondere fehlt das, was der Aufsatz eigentlich zu leisten sich vorgenommen hat: eine präzise Untersuchung der Anselm-Rezeption der genannten Autoren. Weder Verweyen noch Müller zitiert Anselm im Namen einer abgehobenen Vernünftigkeit herbei, sondern sie greifen die in dieser Rezension bereits zur Sprache gekommene anselmianische Einsicht auf, dass sich die endliche Vernunft als Bild des Absoluten begreift und sie sich als praktische im steten Bild-Werden realisieren kann und soll. S. richtet sich aber auch gegen die Anselm-Deutung der Barthianer und Post-Barthianer (namentlich diejenige I. U. Dalferths), denen er zwar wohlwollender begegnet, deren exklusive Bindung an den Glaubensvollzug jedoch spätestens angesichts des Dialogs der Religionen versage. Derweil entdeckt S. in Anselms *unum argumentum* „eine Regel [...], die bei jeder Bildung und Debatte von Begriffen über Gott zu beachten ist“ (90) und dabei „zu einer komparativen Handlung einlädt“ (92). Immer wieder neu sei sie anzuwenden und mit den Inhalten zu füllen, die sich aus den „Wertintuitionen und Grundhaltungen dem Leben gegenüber“ (93) in jeweiligen historischen und kulturellen Situationen nahelegen, um jene Inhalte zugleich kritisch zu befragen, ob sie für die Rede von Gott tauglich seien.

Über die weiteren Beiträge sei ein cursorischer Überblick gegeben. *Joachim Söder* sieht in Anselms frühester Schrift *De grammatico* eine transzendente „Metaphysik im Medium des Begriffs“ (70) grundgelegt. D. P. Henry folgend vertritt er die These, Anselm nehme eine dritte Position zwischen Nominalismus und Universalienrealismus ein – woraus sich eine direkte Verbindungslinie zum Gottesbegriff des *Prosligion* ziehen lasse. Eine analytische Reformulierung von Anselms dortigem Argument sowie der folgenden Diskussion mit Gaunilo bietet *Jürgen Scherb*. *Winfried Löffler* fragt, ob uns Anselms *De libertate arbitrii* „für die gegenwärtige Freiheitsdiskussion noch etwas zu sagen“ habe, und sieht nur begrenztes Potenzial. *Stephan Ernst* präsentiert eine schöne Rekonstruktion von *De casu diaboli* mit dem Schwerpunkt auf der Analyse des Sündenfalls als Tat der Freiheit, wohingegen er die Frage nach dem ontologischen Status des Bösen beiseite lässt; zum Ende verweist er auf die sprachpragmatische Dimension von Anselms Ethik. Die späte Schrift *De concordia* gegen das Verdikt einer biblisch-theologischen Überfrachtung starkzumachen, beabsichtigt *Thomas Franz* und reklamiert auch für sie die Methode des *sola ratione*. In engagierter Weise vertritt zum erneuten Mal *Gerhard Gäde* seine These, dass die Erlösungslehre in *Cur Deus homo* vom Gottesbegriff des *Prosligion* her zu lesen sei. Nicht übergangen sei der Beitrag des einzigen Historikers im Kreis der Referenten: *Thomas M. Krüger* schreibt über „Adhärenz zu Lanfranc und amtsbezogene ‚rectitudo‘ in Anselms Briefbüchern“ und rückt so ein Textcorpus ins Licht der Aufmerksamkeit, das in der philosophisch-theologisch ausgerichteten Forschung bisher am Rande stand.

Was bei diesem Sammelband leider unangenehm auffällt, sind die vielen Fehler in Formatierung, Rechtschreibung, Grammatik, Interpunktion, die sich auf beinahe dreißig Seiten finden, zumal wenn sie in Überschriften (vgl. 90.132.149) oder der Wiedergabe eines Werktitels (vgl. 247) auftreten. Inhaltlich gesehen handelt es sich ohne Zweifel um ein gutes Produkt, das als sinnvoller Überblick über Anselms Schaffen und teilweise sogar als hilfreiche Einführung zu bestimmten Schriften empfohlen werden kann. Es werden Tiefenbohrungen zu relevanten Texten und Themen geboten, die etwas von dem aktuellen Forschungsstand zu Anselm vermitteln und Möglichkeiten der Vergegenwärtigung seines Denkens aufzeigen. So stellt dieses Buch eine Einladung dar, auch nach dem Jubiläumsjahr 2009 auf Anselm zurückzukommen.

TH. HANKE

HUBER, WOLFGANG, *Von der Freiheit*. Perspektiven für eine solidarische Welt. München: Beck 2012. 238 S., ISBN 978-3-406-63723-0.

Der Verf. (= H.), der kürzlich sein siebtes Lebensjahrzehnt vollendet hat, hat ein beachtliches Renommee als Mann der Kirche. Er war von 1994 bis 2009 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg und von 2003 bis 2009 Vorsitzender des Rates der EKD. Als Professor für Ethik an den theologischen Fakultäten von Marburg