

denn es ist schwerer, gegen sie zu handeln als ihr zu folgen. Die Änderung des Gesetzes schwächt das Gesetz, weil es dadurch die Unterstützung durch die *consuetudo* verliert. Wenn das Gesetz mangelhaft ist, dann bindet eine dem Gesetz widersprechende *consuetudo* stärker als das Gesetz. Eine *consuetudo* gewinnt Gesetzeskraft, wenn sie von der zuständigen Autorität toleriert wird.

Tradition gibt ein Geschenk weiter; sie ist Epiphanie der Schönheit und der Liebe (Peter Casarella). Casarella zitiert Papst Franziskus: „Alle offenbarten Wahrheiten entspringen aus derselben göttlichen Quelle und werden mit ein und demselben Glauben geglaubt, doch einige von ihnen sind wichtiger, um unmittelbar das Eigentliche des Evangeliums auszudrücken. In diesem grundlegenden Kern ist das, was leuchtet, die Schönheit der heilbringenden Liebe Gottes, die sich im gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus geoffenbart hat“ (223; Evangelii Gaudium, § 36). Es geht um die neuplatonische *via pulchritudinis*. In Gott ist kein Unterschied zwischen dem Schönen und dem Guten. Der Mensch unterscheidet: Die Schönheit weckt die Liebe zum Guten.

Der Beitrag „Tradition: After and Beyond MacIntyre“ (John Milbank) beginnt mit einer Klärung des Begriffs. Die primäre Bedeutung ist „ein Geschenk weitergeben“, sei es im räumlichen oder im zeitlichen Sinn. Das Christentum ist nicht einfach eine religiöse Tradition unter vielen. „Rather, one might suggest, it is peculiarly dominated by the notion of tradition, which it has itself most decisively promoted“ (245). MacIntyre stellt unter anderem die Frage: „[I]s it possible for a culture to live outside the notion of tradition altogether?“ (249), und er diskutiert sie am Beispiel des modernen westlichen Liberalismus. Für diese politische Theorie kann die Vergangenheit keine normative Gültigkeit haben. MacIntyre hält die Bindung an eine Tradition jedoch für unverzichtbar. Theorien, die das bestreiten, machten sich etwas vor; sie seien gezwungen, eine Pseudotradition zu konstruieren, und sie erzählten Mythen über ihren Ursprung, wie etwa den vom Gesellschaftsvertrag. „They fail to see the primacy of the human search [...] for mutual recognition or mutual honouring, of which our honouring of wealth or fame for fame's sake are but particular [...] modes. This primacy of recognition is a simple consequence of our nature as a symbol-using animal“ (252). Gegenüber diesem Primat des Sozialen als gegenseitiger Anerkennung müssen die Theorien des Liberalismus, die eine Tradition leugnen, das Politische oder Ökonomische als primär ansetzen; das Soziale im Sinn der gegenseitigen Anerkennung kann dagegen nur konstituiert werden durch das Spiel des Gebens und Nehmens im Raum und des Erbens und Überliefers in der Zeit. Den beschriebenen Primat vorausgesetzt, können die Religionen die Kritik erwidern, sie seien, verglichen mit dem Staat oder dem Markt, gesellschaftliche Fehlformen. Weil die Religionen behaupten, ihr Ursprung sei übernatürlich, sind sie nicht auf Lügen über ihren Ursprung in der Zeit angewiesen. Der Ursprung des Geschenks, das sie tradieren, ist unbedingt. In diesem Punkt wendet Milbank sich gegen MacIntyre, der eine immanente dialektische Entwicklung der Tradition andeutet. Das Christentum, so urteilt er, sei die Religion mit den klarsten Einsichten über den Primat der Tradition, und es könne sich deshalb ehrlich und kritisch der Frage nach seinem Ursprung stellen. F. RICKEN SJ

SAINT ANSELM OF CANTERBURY AND HIS LEGACY. Edited by Giles E. M. Gasper and Ian Logan (Durham Medieval and Renaissance Monographs and Essays; volume 2). Durham/Toronto: PIMS 2012. 461 S., ISBN 978-0-88844-861-3.

Dieser Sammelband dokumentiert eine Tagung, die im Jahr 2009, als der Todestag Anselms zum 900. Mal wiederkehrte, in Canterbury durchgeführt wurde, dem Ort seines späten Wirkens. Das Spezifikum des Buches ist im Titel ausgesprochen: Anselm soll in den Bezügen, in denen er gelebt hat, in den Personen, die er geprägt hat, zur Sprache kommen; sein Werk soll im Kontext betrachtet, sein Erbe gepflegt werden. Bereits Anselm selbst schwebte so etwas vor, wie die Herausgeber in ihrer Einleitung zu Recht betonen. Die Zusammenstellung des eigenen Briefwechsels, die für die Veröffentlichung bestimmte Komposition der *Orationes sive Meditationes*, die genauen Regieanweisungen zur Publikation seiner philosophisch-theologischen Werke geben Zeugnis davon. Einundzwanzig Beiträge sind in dem besprochenen Band in fünf Teile gegliedert. In meiner Besprechung greife ich einige Texte heraus, die ich ausführlicher vorstellen möchte.

Teil 1 hat unter der Überschrift „Anselm and His Communities“ einen historischen und philologischen Fokus. *Susanne Schenk* zeigt an einem markanten Beispiel die Wechselwirkungen auf, die bereits zu Anselms Lebzeiten zwischen ihm und seinen Leserinnen und Lesern entstanden. Matilda von Schottland, die im Jahr 1100 vom Erzbischof von Canterbury mit dem englischen König vermählt und gekrönt wurde, ahmt in ihren Briefen, die sie an Anselm richtet, die Rolle und die Sprache von Maria Magdalena nach, so wie sie von diesem selbst in der *Oratio XVI* modelliert worden waren. Es ist Matildas poetisch-theologischer Beitrag dazu, Anselm zur Rückkehr aus seinem zweiten Exil zu bewegen. Anselm hört auf die vertraute und doch neu intonierte Stimme – und nimmt Matildas Briefe schließlich im Rahmen der Sammlung seines Briefwechsels in das unter seinem eigenen Namen zu überliefernde Textcorpus auf (vgl. 33–39). – Im Beitrag von *Sally N. Vaughn* geht es ebenfalls um Wechselwirkungen: Das französische Kloster Bec mit seiner Schule war Kaderschmiede vieler Mönche und Laien, die zur Stützung und Reform der englischen Kirche ausgesandt wurden und zugleich die Verbindung nach Bec nicht abreißen ließen. Bestes Beispiel dafür ist die wiederum in Briefen dokumentierte gegenseitige Unterordnung zwischen Anselm und Lanfrank, der als Abt von Bec und dann als Erzbischof von Canterbury jeweils Anselms Vorgänger war – ein Beispiel freilich für ein Band, das alle in Bec Ausgebildeten ein Leben lang miteinander verband (vgl. 75–78). In einem Appendix listet Vaughn die Namen derer auf, die nachweislich aus Bec nach England gesandt wurden und dort als Bischöfe, Äbte und Prioren wirkten (vgl. 89–91).

In Teil 2 werden Perspektiven des 12. Jhdts. auf Anselm eingenommen. *Jay Diehl* untersucht die sprachphilosophischen Ansätze von Anselm und Aelred von Rievaulx. Er möchte zeigen, dass bisherige Deutungen zu einseitig waren, wenn sie Anselms Konzeption von Sprache entweder ganz auf ihre spirituellen Absichten (so bei Colish, Evans, Southern, Courtenay) oder aber ganz auf logische Analyse festlegen wollten (bei Henry, Galonnier, King, Boschung). Denn aus dieser Aufspaltung sei gefolgt, Anselms längerfristige Wirkung entweder nur im monastischen oder nur im scholastischen Bereich zu entdecken. Diehls Anliegen ist zu begrüßen, seine Durchführung erweist sich jedoch als unzureichend. Bei Anselm entgeht ihm die Vorordnung der Proposition vor dem singulären Term sowie der eigentliche Clou des Einsatzes des Begriffs der „*rectitudo*“ für das Verständnis von Wahrheit (vgl. 97–102). Auch das Ergebnis der Auswertung, inwieweit Anselm auf Aelred gewirkt habe, bleibt hinter den Erwartungen zurück, denn Diehl setzt die eingangs monierte Aufspaltung selbst fort, indem er Aelred ganz auf die spirituelle, anti-dialektische Seite schlägt (vgl. 109–113). – *Mark Clavier* erhellt die Zusammenhänge von Rhetorik und *lectio divina*, ein ciceronisch-augustinisches Erbe, das sowohl Anselm als auch Richard von St. Viktor antreten. Dabei betont er den logischen wie spirituellen Raum, in dem sich die Mönche des 11. und 12. Jhdts. bewegten: „Within a world understood as participating in God, growth in knowledge is also a growth in being, both cultivated by the grace of the Holy Spirit. Reading is also a social activity, uniting author, reader, and God in a unitive act“ (138). Anselms Kombination von *Monologion* und *Proslogion* sowie Richards *De trinitate* erwiesen sich, so sehr beide eine streng rationale Methode mit zwingenden Argumenten einsetzen, zugleich als *ruminatio* von Augustins *De trinitate*; ihr Ziel ist nicht Wissen in einem abstrakten Sinne, sondern die *fruitio* Gottes.

Der Rezeption Anselms unter den veränderten Bedingungen von Studium und Theoriedesign im 13. und 14. Jhd. widmet sich Teil 3 des Sammelbandes. Hervorzuheben ist der Artikel von *Bernd Goehring* über Wahrheit als „*rectitudo*“ bei Anselm und Heinrich von Gent. Denn hier gelingt sowohl eine präzise Interpretation Anselms (vgl. 175–188) als auch ein exakter Ausweis, wie dessen Argumente vom Rezipienten aufgegriffen, eingeordnet und weiterbestimmt werden (vgl. 188–202); auf diese Weise wird auch die bleibende systematische Relevanz der mittelalterlichen Diskussion deutlicher. Drei entscheidende Punkte arbeitet Goehring bei Heinrich heraus (ausgehend von Artikel 34 der *Summa Quaestionum ordinariam* in Kombination mit Artikel 1): Erstens ist das die stärkere Verbindung von normativer und ontologischer Ordnung. Heinrich übernimmt Anselms zentralen Begriff der „*rectitudo*“, der darin besteht, „*facere hoc quod debet facere*“. Wahrheit ist eine Forderung und kommt zustande

durch Erfüllung dieser Forderung. Die ontologische Frage nach dem Status der Einzeldinge hatte Anselm (in den Kap. 7 und 10 seines Wahrheitsdialogs) nur gestreift. Nach Heinrich entspricht nun dem anselmianischen „*facere hoc quod debet facere*“ ein „*facere*“ oder auch „*esse*“ „*quod natura sua requirit*“. Die Existenz der Dinge wird von Heinrich analog zu einem normativen Bezeichnungsvorgang beschrieben: Die Dinge treten auf als Zeichen ihres Wesens. Zweitens stimmt Heinrich mit Anselm überein, dass eine solche Konzeption von Wahrheit das Problem der Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit aufwirft, von teilweiser Erfüllung und perfekter Erfüllung der Forderung. Der Gottesbegriff ist dabei zunächst der formale Grenzbegriff einer höchsten, allumfassenden Wahrheit: Wenn Wahrheit darin besteht, zu tun oder zu sein, was die eigene Natur erfordert, dann ist Gott als die Instanz bestimmt, die dieser Definition im höchsten Maße entspricht (vgl. 195). Heinrichs Zutat besteht hier in dem (platonischen) Vorschlag, die Vermittlung über den Begriff des Exemplars zu leisten: Die endlichen Repräsentationen im menschlichen Geist sind normativ darauf ausgerichtet, dem repräsentierten Gegenstand zu entsprechen, welcher wiederum normativ darauf ausgerichtet ist, seinem idealen Wesen in der höchsten Wahrheit zu entsprechen. Daraus ergibt sich der dritte Punkt, nämlich die Zusammenführung von Anselms Wahrheitsdefinition – „*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*“ – mit der durch Thomas von Aquin populär gemachten der „*adaequatio rei et intellectus*“: „*adaequatio*“ ist selbst ein Anspruch, der erfüllt werden soll, ein normativer Begriff.

Einen Überblick über die Interpretation und Gewichtung der verschiedenen trinitätstheologischen Argumente Anselms gibt *John T. Slotemaker*. Er unterscheidet den relationalen Ansatz in der *Epistola de incarnatione Verbi* von dem am Gedanken der Hervorgänge orientierten Ansatz des *Monologion*. Während Thomas von Aquin und die dominikanische Tradition dem ersten Ansatz gefolgt seien, hätten sich Johannes Duns Scotus und die franziskanische Tradition auf den zweiten berufen. Für Anselm selbst habe es sich eigentlich um komplementäre Blickwinkel gehandelt, wie sein spätes *De processione Spiritus Sancti* belege. Genau mit der Interpretation dieses Werkes jedoch hätten sich die beiden großen Traditionen des 13. und 14. Jhdts. schwergetan, weil sie sich zu sehr auf eine der beiden Varianten festgelegt hätten.

In Teil 4 zeigen *Margaret Healy-Varley* und *Evelien Hauwaerts* die Präsenz anselmianischer Texte und Motive im Mittelenglischen auf. Verschiedene Vorgänge überschneiden sich: ein Auswählen aus Anselms Werk, seine Verbreitung, Popularisierung, Elementarisierung, aber auch das Prägen von Denken, Fühlen und Sprechen späterer Generationen.

Teil 5, der mit acht Beiträgen mehr als ein Drittel des Umfangs des Bandes ausmacht, beleuchtet Anselm-Lektüren aus dem 20. Jhd. und gibt Hinweise auf Möglichkeiten zukünftiger Rezeption. Einen interessanten Beitrag bietet *Ian Logan*, der die Frage stellt, ob Karl Rahner ein „anonymer Anselmianer“ gewesen sei. Er vertritt drei Thesen (vgl. 279): Rahners Gott-Denken bewege sich auf anselmianischen Pfaden; Rahner verzichte allerdings auf Anselms Hilfe; und er habe nicht bemerkt, dass ihm in seiner Konstruktion deshalb etwas fehle. Im Zentrum der Diskussion steht das ontologische Argument aus dem *Proslogion*, von dem Rahner sein eigenes Argument des notwendigen unthematischen Vorgriffs auf Gott abzugrenzen sucht. Logan sichtet Rahners Texte, die explizit auf das *Proslogion* Bezug nehmen: zwei Stellen aus „Geist in Welt“, eine Stelle aus „Hörer des Wortes“ (wobei der Text der 2. Auflage von dem der 1. Auflage differiert) sowie jeweils eine Stelle aus den frühen Skizzen „Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal“ und „Die Wahrheit bei Thomas von Aquin“ (vgl. 286–292). Rahners Äußerungen weisen keine Spuren einer detaillierten Auseinandersetzung mit Anselm selbst auf. Die Abgrenzung erfolgt pauschal, was Logan letztlich biographisch und kirchenpolitisch begründet sieht: aus Angst des im Neothomismus geschulten Jesuiten, in den Verdacht des von Rom verurteilten Ontologismus zu geraten (ein Aspekt, der in der 2. Auflage von „Hörer des Wortes“ entsprechend in den Hintergrund trete). Allerdings gehe Rahner durch dieses Manöver Entscheidendes verloren (vgl. 294–296): Zum einen habe er mit dem „absoluten Geheimnis“ eher eine Chiffre als einen Begriff von Gott, und ihm fehle ein Vermittlungsgedanke, der es erlaube, die transzendente Miterfahrung jenes Geheimnisses in einem kategorialen Bekenntnisakt tatsächlich als Gott anzuspren-

chen. Etwas grob gesagt besteht der Vorwurf also darin, dass Rahner aus Angst vor dem Ontologismus die Flucht in den Mystizismus antritt. Anselm hingegen biete mit seinem „*id quo maius cogitari nequit*“ einen strengen Gottesbegriff und bereits im *Monologion* mit der Analyse des menschlichen Geistes als Bild des absoluten Geistes den nötigen Vermittlungsgedanken. Der Beitrag schließt mit einem hilfreichen zweifachen Appendix (vgl. 296–298): einer materialen Zusammenstellung der Anselm-Referenzen in Rahners Werk sowie einer Liste mit den genauen Fundstellen in der Ausgabe der „Sämtlichen Werke“. – Mir scheint, dass Logan Fragen angesprochen hat, die großes systematisches Gewicht haben und einer ausführlichen Diskussion bedürfen. Er hat in seinem „Reading Anselm’s *Proslogion*“ (2009) selbst einige Hinweise gegeben. An dieser Stelle sei jedoch ein Zug angedeutet, mit dem auf die Einwände gegen Rahner reagiert und dessen – wenn auch nach wie vor „anonymes“ – Verhältnis zu Anselm vertieft werden könnte. Ich habe nämlich nicht den Eindruck, dass der Vermittlungsgedanke bei Rahner völlig fehlt. Die Selbstmitteilung des sich verschweigenden absoluten Geheimnisses erfolgt laut Rahner nicht irgendwie, sondern seitens des Menschen in der Annahme des eigenen Menschseins in seiner Endlichkeit und seinem Immer-schon-hinaus-Sein über die Endlichkeit. Allzu weit weg von Anselms Bild-Gedanken ist das womöglich nicht. Eine zunächst noch offene Frage bleibt freilich – an Rahner wie an Anselm –, inwieweit dieses Motiv aus einer philosophischen Argumentation „*sola ratione*“ gewonnen ist oder es doch eine faktisch ergangene Offenbarung zu seiner Voraussetzung hat.

Es folgen weitere Beiträge, die sich einzelnen Autoren des 20. Jhdts. widmen: *Bernad Goebel* entlarvt den Mythologie-Vorwurf, den Hans Blumenberg gegenüber Anselm erhebt, seinerseits als erdichteten Mythos; *Emery de Gaál* unterstreicht die Bedeutung Anselms für die theologische Ästhetik Hans Urs von Balthasars; dem anglikanischen Theologen Michael Ramsey, Nachfolger Anselms als Erzbischof von Canterbury von 1961 bis 1974, widmet sich *Giles E. M. Gasper*; und *Eileen C. Sweeney* bringt Anselms Freiheitslehre in einen Dialog mit der französischen Phänomenologie der Gabe. – Den Beitrag von *Marilyn McCord Adams* schließlich kann man eine Art Selbstanwendung nennen: Hier wird keine Anselm-Rezeption eines anderen Autors untersucht, sondern Adams zeigt unter dem Titel „St Anselm on the Goodness of God“, wie eine aktuellen Standards genügende Anselm-Lektüre aussehen kann. Sie bietet dabei nicht weniger als eine Gesamtschau seines Werkes, ausgehend von *Monologion* und *Proslogion* über *Cur Deus homo* bis zum Epistolarium und den *Orationes sive Meditationes*. Genau darin besteht ja die Errungenschaft der letzten Jahre: Anselms Werk wird nicht mehr aufgespalten in die drei voneinander getrennten Themenbereiche Philosophie, Theologie und Spiritualität mit den ihnen jeweils fest zugeordneten Textgrundlagen, sondern alle seine Texte können prinzipiell für alle Fragen an Anselm relevant sein (selbstverständlich ohne die Eigengesetzlichkeit der Texte einzuebnen). Ähnlich ist auch Eileen Sweeney in ihrer bemerkenswerten Monographie „Anselm of Canterbury and the Desire for the Word“ (2012) vorgegangen. Vor diesem Hintergrund dürften beziehungsweise sollten beim weiteren Umgang mit Anselm Berührungspunkte zwischen Angehörigen der theologischen und der philosophischen Fachbereiche der Vergangenheit angehören – ebenso Kolportagen aus zweiter Hand, wie sie im 20. Jhd. beispielsweise noch bei Rahner und Blumenberg vorkommen konnten.

Der hier besprochene Sammelband verbindet viele verschiedene Zugänge miteinander: historische, sprachwissenschaftliche, philosophische, theologische. Darin besteht seine Stärke; darin offenbart er aber auch seine Schwäche. Man wird nicht den Anspruch erheben können, dass jeder Beitrag des Bandes bei jeder Leserin auf das gleiche Interesse stößt. Auch meine Besprechung spiegelt ja eine selektive Lektüre wider, nach selbst gesetzten Schwerpunkten. Ferner dürfte die Frage angebracht sein, wie selektiv ihrerseits die Zusammenstellung der Beitragsthemen ist (zum Beispiel vermisse ich Karl Barth als einen wichtigen Anselm-Rezipienten des 20. Jhdts.). Doch trotz dieser Einwände bleibt festzuhalten: Der Band unterstreicht die Wichtigkeit der Rolle, die Anselm gespielt hat, mittels seines Erbes spielte und immer noch spielt. Mit Sicherheit ist die Verwaltung seines Erbes keine bloß konservative Arbeit, sondern eine sowohl philologisch-interpretierende wie systematische Aufgabe für die Zukunft.

TH. HANKE