

legt dar, wie es um die heutige Situation des Klosters bestellt ist. An jeden der Artikel sind Angaben zur weiterführenden Literatur angefügt. Die Artikel sind einerseits sprachlich einfach gehalten und andererseits bezüglich ihres Informationsgehalts wissenschaftlich solide erarbeitet.

Seiner äußeren Aufmachung nach ist das Lexikon großzügig angelegt. Im Übrigen wird es ohne Zweifel vor allem als Quelle für Informationen verstanden und genutzt werden. Wer es sich auf diese Weise zunutze machen möchte, wird nicht enttäuscht werden: Die Informationen sind bei all ihrer Kürze von wissenschaftlich gestützter Verlässlichkeit.

W. LÖSER S. J.

### 3. Systematische Theologie

ROGERS, KATHERIN, *Anselm on Freedom*. Oxford: Oxford University Press 2008. 217 S., ISBN 978-0-19-923167-6.

Der Titel *Anselm on Freedom* mag zur Annahme verleiten, dieses Buch sei vornehmlich von philosophiehistorischem Interesse. Dem ist nicht so. Es handelt sich primär nicht um eine exegetische Arbeit. Die Frage, wie Anselm die Möglichkeit kreatürlicher Freiheit in einer von einem allwissenden und allmächtigen Wesen geschaffenen Welt konzipiert, wird von Rogers (= R.) weitgehend in aktuellen philosophischen Kontexten behandelt. Es findet sozusagen eine Interpretation Anselms vor dem Hintergrundwissen aktueller (religions-)philosophischer Ansätze statt – vor allem der aktuellen Debatten zur Willensfreiheit und zum Vorwissen Gottes.

R. gliedert ihre Arbeit in zehn Kap. Vorgeschaltet ist eine Einleitung (1–15), in welcher in die Problemstellung eingeführt und wesentliche Begriffe wie „(Wahl-)Freiheit“, „determiniert“, „Libertarianismus“, „Kompatibilismus“ oder „agent-caused“ erläutert werden.

Die beiden ersten Kap. sind allgemein gehalten und als Einführung in den Kontext des anselmischen Freiheitsbegriffs gedacht. Kap. 1 (16–29) stellt Anselms Verständnis der Natur Gottes sowie Gottes Verhältnis zur Schöpfung dar. Angeschnitten werden in diesem Zusammenhang auch die Fragen nach dem Ursprung moralischer Werte in Gott und das Theodizee-Problem. Da Anselms Denken wesentlich von Augustinus beeinflusst ist, setzt sich Kap. 2 (30–54) mit Augustinus' prä- und postlapsarischem Freiheitsverständnis auseinander.

Die nächsten drei Kap. stellen das Herzstück von R.s Analyse dar. Kap. 3 (55–72) behandelt die Funktion und die Struktur des freien Willens. Die Funktion des freien Willens besteht darin, das Gute um des Guten willens aus sich selbst heraus wählen zu können. Dabei besteht der freie Wille nicht einfach darin, sich auf das Gute auszurichten. Bei Anselm ist der freie Wille laut R. vielmehr so strukturiert, dass der Mensch fähig ist, sich von seinen persönlichen Wünschen zu distanzieren und in Folge einer Art Meta-Reflexion darauf, das zu wählen, was Gottes Willen entspricht. In solchen freien Willensäußerungen kommt die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen in besonderer Weise zum Ausdruck. R. sieht in dieser Deutung sogar eine Art Vorwegnahme des hierarchisch geordneten Willensbegriffs bei Harry Frankfurt (60–2).

Kap. 4 (73–86) verteidigt die These, dass Anselm einen stark libertarischen Willensbegriff vertritt – im Gegensatz zu Augustinus' Kompatibilismus. Es kommt dem Menschen selbst zu, zwischen alternativen Möglichkeiten zu wählen und sogar auf gewisse Weise *causa prima* dieser Wahl zu sein. Die Fähigkeit, aus sich selbst heraus eine freie Wahl hervorzubringen und damit ihre *causa prima* zu sein, zeigt ein Moment der Selbstständigkeit im menschlichen Handeln auf, das den Menschen als geschaffenes Wesen zum Ebenbild Gottes macht.

Kap. 5 (87–107) setzt sich mit der Frage auseinander, weshalb rationale Wesen wie Engel oder Adam und Eva im prä-lapsarischen Status sündigen, wo sie doch als gute Kreatur geschaffen wurden und ihre Erkenntniskraft noch nicht durch den Sündenfall getrübt war. Für Anselm gibt es keine befriedigende Antwort auf diese Frage. Es gibt keine zu spe-

zifizierende Ursache für die Entscheidung zur Sünde, sondern es lässt sich nur feststellen, dass eben so gewählt worden ist. R. weist in diesem Zusammenhang auf das Intelligibilitäts-Problem hin, das viele Kritiker als das stärkste Argument gegen libertarische Freiheitsauffassungen anführen: Wenn es keine Ursache dafür gibt, dass jemand x anstatt eine mögliche Alternative wählt, so lässt sich diese Wahl für x nicht rational rekonstruieren. Es liegt ein Willkürakt vor und nicht eine rationale Entscheidung für x. Anselm sieht dieses Problem. Er weist aber darauf hin, dass eine freie Wahl ähnlich dem Schöpfungsakt *ex nihilo* geschieht und somit bis zu einem gewissen Grad unerklärbar bleibt. Allerdings kommt gerade in einer so unverursachten freien Entscheidung Gottes Ebenbildlichkeit zum Ausdruck, da sie der Mensch als *causa prima* aus sich heraus vollzieht.

In den darauf folgenden Kap. behandelt R. das Problem, wie die Freiheit des Willens konsistent mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes zusammengedacht werden kann. Kap. 6 (108–124) geht der Frage nach, wie es so etwas wie einen freien Willensakt überhaupt geben kann, wenn alles von Gott geschaffen und im Dasein erhalten wird. Der entscheidende Lösungsschritt bei Anselm besteht laut R. darin, dass das, was durch einen freien Willensakt gewählt wird, nichts ontologisch Neues ist. Es kommt nichts zum „ontologischen Tatsachenbestand“ der Wirklichkeit hinzu. Wird durch den Willensakt ein Gut realisiert, so ist die Existenz dieses Guts dem Schöpfungsakt Gottes zuzuordnen. Denn alles, was es gibt, ist ja von Gott geschaffen worden – also auch jedes durch einen freien Willensakt realisierte Gut. Wird hingegen etwas Böses gewählt, so verstößt der Wählende zwar gegen den Willen Gottes. Da aber das Böse nichts anderes als Abwesenheit vom Guten ist, kommt ihm kein eigener ontologischer Status zu. Das Böse ist also nicht von Gott geschaffen, sondern als Abwesenheit vom Guten ist als Resultat einer freien menschlichen Entscheidung menschlicher Urheberschaft zuzuschreiben.

Kap. 7 (125–145) setzt sich mit dem Verhältnis von Gnade und Freiheit auseinander. Welche Rolle spielt die Willensfreiheit, wenn wir nur durch Gnade erlöst werden können? Anselm unterstreicht, dass der Mensch dank der göttlichen Gnade fähig ist, sich auch im post-lapsarischen Zustand auf die gerechte Schöpfungsordnung auszurichten. Allerdings kann der Mensch seine Willensfreiheit auch dazu verwenden, die ihm angebotene Gnade zurückzuweisen. Gnade hebt die menschliche Willensfreiheit also nicht auf; sie ist aber absolut notwendig, um das Gute wählen zu können. Somit entspricht diese Argumentationslinie den vorhergehenden Überlegungen: Alles Gute kommt von Gott, aber der Mensch ist fähig, sich „aus sich selbst heraus“ gegen diese von Gott geschaffene gute Ordnung zu stellen.

Kap. 8 (146–168) und Kap. 9 (169–184) diskutieren im Detail das Verhältnis von Gottes Allwissenheit und menschlicher Freiheit. Eingegangen wird dabei zuerst auf die Theorien von Zeit und Ewigkeit bei Augustinus und Boëthius sowie auf zeitgenössische Ansätze. Es folgt Anselms Lösungsvorschlag, den R. als vierdimensionalistische Raum-Zeit-Theorie bezeichnet: Als in der Zeitlichkeit lebende Wesen unterscheiden wir zwar zwischen Vergangenenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Von Gottes Perspektive aus gesehen existieren aber Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges auf dieselbe Weise. Da Gott außerhalb von Raum und Zeit existiert, sind für Gott die gesamte Zeit und der gesamte Raum gegenwärtig. Somit kann Gott, das, wozu wir uns morgen in Freiheit entscheiden werden, als etwas Gegenwärtiges erfassen, ohne dass Gott im Sinne einer kausalen Determination bereits „heute“ festlegen müsste, wozu wir uns „morgen“ entscheiden werden. Das, wozu sich Menschen in Freiheit entscheiden, ist nur in einem logischen Sinn notwendig, nämlich insofern, als das, wozu wir uns entscheiden, notwendigerweise in dem Augenblick existiert, in dem wir uns entscheiden. Aufgrund des Standpunkts „*sub specie eternitatis*“ weiß Gott unsere freien Entscheidungen im Sinne logischer Notwendigkeit. Gott muss sie aber nicht im Sinn einer Prädetermination festlegen, da dies die Freiheit unserer Entscheidung ja aufheben würde.

Das abschließende Kap. (185–205) setzt sich mit der Frage auseinander, ob Gott in dem Sinne frei ist, dass er zwischen Gut und Böse bzw. zwischen einer guten und einer besseren Alternative wählen könnte. Für Anselm kann Gott als vollkommen gutes Wesen nicht zwischen verschiedenen Alternativen wählen. Da es immer einen besten Weltzustand gibt, wählt Gott unweigerlich diesen. Gott ist somit im moralischen Sinne nicht

frei, das Gute zu unterlassen und das Böse zu tun. Trotzdem ist Gott frei, denn als vollkommen gutes Wesen wählt Gott von sich aus das Gute und nicht etwa aus Zwang oder Notwendigkeit.

Soweit zur Darstellung der Themenbereiche, die R. diskutiert. Die Autorin scheint in *Anselm on Freedom* zwei Ziele zu verfolgen. Zum einen will sie Anselms Positionen in ihrem historischen Kontext darstellen. Die zahlreichen Verweise auf Augustinus, Boëthius oder Thomas von Aquin zeugen davon. Zum anderen ist sie bemüht, Anselm als interessanten zeitgenössischen Gesprächspartner zu präsentieren, da sie immer wieder Bezüge zu modernen Autoren wie Harry Frankfurt, Robert Kane, William Rowe u. a. herstellt. Das Problem dieser Vorgehensweise besteht darin, dass beide Anliegen nur schwer auf zufriedenstellende Weise miteinander verbunden werden können. Hier sind jedenfalls Defizite festzustellen, die ich anhand zweier Beispiele verdeutliche.

Zur historischen Ausrichtung: Mit den ersten beiden Kap. ist etwa ein Fünftel der Gesamtdarstellung dezidiert philosophiehistorisch orientiert. Dem Leser wird die Bedeutung dieses historischen Einstiegs für das Verständnis der weiteren Argumentation aber nicht klar. Zum Beispiel wird Augustinus' Willensbegriff im zweiten Kap. ausführlich geschildert. Augenscheinliches Ergebnis dieser Darstellung ist die Feststellung, dass sich Anselms Position wesentlich von der des Augustinus unterscheidet. Weder Augustinus' Position als solche noch von ihm eingeführte oder verwendete Begriffe scheinen allerdings für ein Verständnis der Theorie Anselms entscheidend zu sein. Insofern hätten diese Kap. auch – wo notwendig – in die übrigen Kap. eingearbeitet werden können, ohne dass die Diskussion des anselmischen Freiheitsbegriffs darunter gelitten hätte. Da die anderen Kap. stark systematisch orientiert sind, wirken diese historischen Ausführungen eher wie ein historischer Block, der nur lose mit dem Rest verknüpft ist.

Zur systematischen Ausrichtung: Wie angedeutet, präsentiert R. Anselm als lesenswerten Denker für die zeitgenössische Debatte. Dieses Vorgehen im Sinne einer *philosophia perennis* hat zwar den Vorteil, dass anselmische Argumente problemlos als Fundgrube für Lösungen aktueller philosophischer Probleme herangezogen werden können. Es stellt sich aber die Frage, ob die Lektüre der Argumente Anselms durch die zeitgenössische philosophische Brille nicht zu einer Verformung führt, die in den Originaltexten gar nicht entsprechend vorliegt. Wenn etwa der Willensbegriff Anselms strukturell als Vorgänger des Willensbegriffs bei Frankfurt gedeutet wird, dann wirft diese Interpretation die Frage auf, inwieweit hier nicht allzu sehr von den Ausgangspunkten und spezifischen Fragestellungen Anselms abstrahiert wird. Frankfurts hierarchisch strukturierter Willensbegriff dient dazu aufzuzeigen, was Person von Nicht-Person unterscheidet. Inwieweit Anselm dem menschlichen Willen explizit eine hierarchische Struktur zuschreibt und diese herausarbeitet, um den libertarischen Freiheitsbegriff formulieren und für die menschliche Person als Gottes Ebenbild reservieren zu können, ist hingegen fraglich. Es ist natürlich möglich, Anselms Freiheitsbegriff in der Manier Frankfurts zu lesen. Das Ergebnis dürfte dann aber vermutlich eine Relecture Anselms im Geiste Frankfurts und nicht eine systematische Interpretation Anselms als eigenständige philosophische Persönlichkeit sein.

Solche Anfragen von der Leserseite hätten wahrscheinlich abgefedert werden können, wenn die entscheidenden Originalstellen im Fußnotenapparat angeführt worden wären. Man hätte dann R.s Interpretation leichter auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüfen können. So ist die Leserschaft allerdings genötigt, die Primärtexte zu konsultieren, um feststellen zu können, inwieweit R. Interpretation zu überzeugen vermag und von den angegebenen Textpassagen tatsächlich gestützt wird. Dieser Mangel ist vielleicht nicht so sehr auf R. selbst denn auf ein vom Verlag vorgeschriebenes Wortlimit zurückzuführen. Unabhängig davon erweisen sich fehlende Passagen der Originaltexte beim Lesen als störend – dies umso mehr, als es dem Leser nicht immer klar ist, ob es sich um eine Darstellung der Argumentation Anselms handelt oder um eine eigenwillige Interpretation der Autorin.

Fazit: R.s Buch macht einen bedeutenden Philosophen der Scholastik dem heutigen Publikum schmackhaft. Durch die ausführliche Darstellung des Inhalts sollte deutlich geworden sein, dass Anselms Texte tatsächlich aufschlussreich sind. Wie bemängelt, wird der gewissenhafte Leser allerdings nicht umhin kommen, selbst die Originalquel-

len zu studieren. Vielleicht kann dieses Manko aber auch positiv gesehen werden: Indem *Anselm on Freedom* den Leser motiviert, sich selbst zu vergewissern, ob die Ausführungen der Autorin tatsächlich den Argumenten Anselms entsprechen, muss der Leser die Originaltexte Anselms selbst zur Hand nehmen. Damit dürfte vermutlich ein wesentliches Ziel von R.s Buch erreicht worden sein.

G. GASSER

SCHUMACHER, THOMAS, Bischof–Presbyter–Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick. München: Pneuma-Verlag 2010. 224 S., ISBN 978-3-942013-01-7.

Im derzeitigen ökumenischen Diskurs sind sich die meisten Gesprächspartner darin einig, dass die Frage nach dem Amt in der Kirche die entscheidende sei für den nächsten größeren Schritt in der Annäherung vor allem zwischen der katholischen und der protestantischen Seite. In einem solchen Gespräch wird dem katholischen Amtsverständnis häufig unterschwellig unterstellt, zu wenig flexibel zu sein, zu sehr an Strukturen festzuhalten, die – weil vor allem historisch bedingt – in inhaltlicher und struktureller Hinsicht aber durchaus flexibler handhabbar wären.

Umso mehr verwundert es, dass es nur wenig ausführlichere katholische Darstellungen zum Verständnis des kirchlichen Amtes gibt. Thomas Schumacher bedient hier also ein Desiderat und legt – zum Priesterjahr 2010 – in seinem Werk zunächst einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Amtes und seines Verständnisses vor. Daran anschließend lässt er einen eigenständigen systematischen Entwurf zur Theologie des Amtes folgen.

Der erste Teil entfaltet sich in mehreren Schritten. Im ersten christlichen Jahrhundert entstehen die frühen kirchenamtlichen Strukturen unter stetem Rückgriff auf die Praxis Jesu selbst, auf seine Erwählung des Zwölferkreises, auf deren Augenzeugenschaft für Leben, Leiden und Auferstehung ihres Herrn., auf ihren „programmatischen Zeichencharakter“ (16). Schumacher zeigt, dass in dieser Anfangszeit mehrere Traditionen nebeneinander existierten. Es gab prophetisch-charismatische Wanderapostel mit eher charismatisch geprägten Gemeinden. Und es gab andernorts Gemeinden, die sehr früh Älteste (Presbyter) als Leiter hatten, die durch ihre eher „kyriale“, d. h. sich an Christus, dem „Erzhirten“ (27) orientierende Struktur gekennzeichnet waren. Paulus selbst führte in eigener Person beide Traditionen zusammen und führte sie fort: Einerseits setzte er Gemeindeführer ein, die die verschiedenen Geistbegabungen und Gruppierungen zusammenhalten, sie einen und gleichzeitig zur Entfaltung bringen sollten, andererseits reisten er selbst und andere von Ort zu Ort, um Gemeinden zu gründen oder aus der Ferne zu leiten. Die Handauflegung als Zeichen der Amtsübertragung ist bereits alttestamentlich bezeugt, wurde aber nicht primär horizontal im Sinne einer bloß geschichtlichen Fortsetzung verstanden, sondern zuerst vertikal, als Zeichen der Indienstnahme einer Person durch den Herrn selbst. Bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts sah Irenäus von Lyon die apostolische Überlieferung unlösbar an die amtliche Sukzession bei Episkopen und Presbytern gebunden. Diese und die Folgezeit waren durch zwei Merkmale gekennzeichnet: die Herausbildung des Bischofsamtes einerseits und die Entwicklung eines nun stärker als in der Anfangszeit vom Kult her gedachten, sacerdotalen Priestertums. Im Mittelalter – mit der Ausbildung des Sakramentsbegriffs – legte sich der Akzent noch einmal deutlich auf diese letzte, die kultische Funktion des Priestertums, die sowohl dem Bischof wie dem Priesteramt zukommt. Dadurch vor allem entstand wiederum die Frage, was das eigentlich Charakteristische des Bischofsamtes sei und ob dieses Eigentliche, insbesondere die *potestas iurisdictionis*, eine eigene sakramentale Stufe des Ordo begründe, oder ob der Ordo nicht insgesamt stärker vom Priester- und eben nicht vom Bischofsamt her begründet werden müsse. Die Konzentration auf das Priesteramt, bei gleichzeitiger Betonung der substantial verstandenen Realpräsenz des Herrn in der Eucharistie (*corpus Christi verum*), verstärkte diese Tendenz noch einmal, den Ordo vor allem vom priesterlichen Dienst her zu verstehen. Theologisch wurde der ekklesiale Gesamtkontext für das Amt damals eher ausgeblendet, da Kirche im Verhältnis zum *corpus Christi verum* „nur“ als *corpus Christi mysticum* erörtert wurde. Aber schon das Konzil von Trient stellte in seiner Antwort auf die reformatorischen Anfragen heraus, dass das Amt in seiner Fülle vom Bischofsdienst her verstanden