

## Theologiegeschichte

Emery de Gaál *Gyulai, The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury (European University Studies, Vol. 750), Frankfurt a. M. 2002, 428 S.*

Die Anselmforschung hat in den letzten Jahren große Schritte nach vorn gemacht. Es sei nur erinnert an die Arbeiten von Richard Southern und Gillian Evans für England, von Jasper Hopkins und Marcia Colish für die USA, von Alain Galonnier, Jean Jolivet, René Roques und Coloman Viola für Frankreich. Im deutschsprachigen Raum wären hier die Namen Ludwig Hödl, Klaus Kienzler, Helmut Kohlenberger und Gerhard Gäde zu nennen.

Vorliegende Studie von Emery de Gaál über die theologische Hermeneutik Anselms verfolgt drei verschiedene, aber zusammenhängende Zielsetzungen: Einmal möchte sie die Entwicklung des Anselmschen Denkens beleuchten und die wichtigsten Fluchtlinien definieren, die dieses Denken bestimmen: die antike Philosophie und hier vor allem Platon und Plotin und den lebensweltlichen Kontext monastischen Lebens. Die Diskussion der intellektuellen Leistung Anselms erhält als Zweites das Hauptaugenmerk. Sodann soll der Beitrag von R. Guardini, K. Barth und H. U. v. Balthasar zur Anselmforschung herausgestellt werden, um die dritte Zielsetzung zu realisieren: Heute, am Beginn des 3. Jahrtausends, ein neues Interesse für die Begegnung mit A. zu entfachen.

Die Themen der insgesamt 14 Kapitel seien hier in Übersetzung durch Rz. wiedergegeben: 1. Einleitung (13–36), 2. hermeneutische Prolegomena bei Anselm (37–88), 3. monastische Theologie (89–108), 4. Anselms Konzept des »Einen« – verstandesmäßige Einheit als reale Einheit (109–120), 5. das Verhältnis von Glauben und Denken als kognitiv-ontischer Prozess – *fides quaerens intellectum* (121–160), 6. der Weg der Vernunft – Erkenntnis Gottes – Verständnis des »Ich« (161–178), 7. Soteriologie (179–196), 8. der menschliche Geist als göttliche Ikone (197–216), 9. Glaube und Vernunft – Plotinische und Anselmsche Einheit (217–250), 10. »Concordia« und »Ordo« als »Symphonia Veritatis« (251–262), 11. die Entdeckung Anselms als Moment einer Neuverwurzelung der Christenheit (263–282), 12. Hans Urs von Balthasar: Annäherung an Anselm innerhalb des Programms einer »Theologischen Ästhetik« (283–346), 13. Einheit des Verstandes als Antizipation des Himmlischen Jerusalem (347–366), 14. weiterführende Gedanken – Anselm, ein trockener Rationalist oder blinder Fideist? (367–376). Der Studie ist ein Verzeichnis der Abkürzungen und eine ausführliche Biblio-

graphie angehängt.

Einige Angaben zur Quellenlage: Anselms Schriften liegen in der kritischen Edition von Franciscus Salesius Schmitt vor: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, confecti Franciscus Salesius Schmitt, Vol. I–VI. Edinburg: Thomas Nelson (1938 begonnen, 1946–61 fortgeführt), nunmehr in 2 Bdn. vorliegend bei Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann, 1968. Vf. stützt sich auf diese Originalausgabe, ohne englische Übersetzungen heranzuziehen.*

Der historische Durchgang mit Blick auf das Konzept des »unum« in der griechischen Philosophie (Plotin) und der Einordnung Anselms in die »Monastische Theologie« soll zeigen, dass das Denken des Erzbischofs von Canterbury im Kontinuum der abendländischen Denktradition liegt. Ohne auf Augustinus, die primäre patristische Referenz eigens einzugehen – dies wurde schon von vielen anderen Autoren behandelt –, stellt Vf. die Theologie Anselms in eine historische Perspektive, die ihre Elongation findet bei Möhler, Guardini, Barth und v. Balthasar, wobei der Hinweis auf die beiden Ersteren in der Forschung bislang nicht in den Blick getreten ist.

Glaube und Vernunft, die schon für Augustinus keine Gegensätze bildeten, treten bei A. in ein neues Verhältnis. A. postuliert zunächst deren innere Verwobenheit, die prima facie dem heuristischen Prinzip »*sola ratione*«, das er sonst kennt, zuwiderläuft. Ihre untergründige Verbindung ist jedoch basaler als ihr Wettstreit (»contest«). »*Sola ratione*« meint den Ausgangspunkt in jeder intellektuellen Untersuchung, denn das Denken beginnt bei sich selbst. Ausgehend von diesem Prinzip leitet A. die Notwendigkeiten des Denkens ab. Schon in dem kreativen Akt der *ratio* ist die Suche nach Gott eingeschlossen. Wer nach einer der Vernunft einsichtigen Begründung des Glaubens, der für A. nicht Meinung, sondern objektive Wahrheit ist, stößt dabei auf die berühmten »*rationes necessariae*«. Die innere Zuordnung von Sein und Denken entspringt der Überzeugung, dass zwar der denkende Mensch nicht alles ist, aber alle Dinge in seinem Denken präsent sind. Dies ist die Botschaft A.s in seinem Satz: »*ratio est princeps omnium quae sunt in homine.*« Der *ratio* ist es aufgegeben, zwischen dem zu unterscheiden, was »nur im Verstand« und was »in der Wirklichkeit« ist. Das Sein ist dem Denken für A. stets gegenwärtig. Sowohl Denken wie Sein müssen eine reziproke Offenheit in Richtung auf das Wahre besitzen (125f). Dabei impliziert die Offenheit des Denkens eine Ausrichtung auf das Unbedingte (»unconditionedness«). Ihre

gegenseitige Zuordnung wird in dem Augenblick sichtbar, wo die transzendente Notion der Wahrheit ins Spiel kommt, denn das Denken besitzt eine dynamische Komponente, die eine bloße Faktizität übersteigt. Wahrheit drückt das Ziel dieser dynamischen Intentionalität aus, die Konkordanz von Sein und Denken. Es gibt ein personales und ethisches Engagement des denkenden Subjekts, das in seiner Denkbewegung nach der Wahrheit ausgreift: »The temporality of the cognitional act does not free one from the compulsory nature of truth« (125).

Was heute in der Diskussion wieder vielfache Aufmerksamkeit findet, die unmittelbare Selbstgegenwart des Denkens (D. Henrich, K. Düsing), hat bereits A. lebhaft beschäftigt: »Mens rationalis seipsum cogitando intelligit«, sagt er und gibt damit zu verstehen, dass das Denken, sobald es bei sich ansetzt, auch sich selbst versteht (126). Diese jeden Denkkakt begleitende Selbst-Apprehension nennt Vf. eine »unhintergehbare oder erstliche Unmittelbarkeit« (»primordial immediacy«, 126) und zeigt damit an, dass die Identität des denkenden Selbst etwas Ursprüngliches ist, nicht das Ergebnis von Reflexion – so wollen es neuzeitlich die analytischen Positivisten –, sondern jeder Reflexion je schon vorausliegend.

Das die Wahrheit suchende Engagement der Philosophie braucht am Ende nicht vor den Konsequenzen stehen zu bleiben, die sich aus ihm selbst ergeben: Es ist um seines eigenen Selbstverständnisses willen offen für die Theologie. Eine so scharfe Abgrenzung zwischen beiden aufgrund ihres unterschiedlichen Formalobjektes, wie sie Thomas v. Aquin später vornimmt, haben wir bei Anselm noch nicht. Was folgt aus der Aufwertung, welche die *ratio* bei A. erfährt, für den Begriff des Glaubens?

Für A. ist der Glaube der andere Anfang – Glaube beginnt nicht beim Denken. Er beginnt beim Glauben (128). A. greift das Augustinische Programm der »*fides quaerens intellectum*« auf: der Glaube will verstehen, nicht bloß hinnehmen. Nun ist die *fides* aber, um ihren eigenen Grund finden und sich selbst verstehen zu können auf die lichten *ratio* verwiesen: »The causes of the »fides« are found by way of the »ratio«« (128). Auch hierin findet das genannte Prinzip »*sola ratione*« Anwendung: obwohl der Glaube aus einem anderen Wurzelgrund hervorkommt, kann dieser Grund des Glaubens nur durch die *ratio*, und d.h. sogar »*remoto Christo*«, erfasst werden.

*Fides* und *ratio* liegen also sehr dicht beieinander. Das eine spiegelt sich im anderen. Und so kann A. den Glauben bisweilen aus dem Diskurs ausblenden. Und doch gibt es zwischen beiden eine Demarkationslinie – ihr verschiedener Ursprung:

Nach dem dialogisch konzipierten Prosligion ist Gott nicht nur das Objekt, sondern genauso auch der vorausgehende evozierende Ursprung des Glaubens. Ohne den Glauben »erdenken« zu wollen, ist A. der Ansicht, die Verknüpfung des Glaubens mit der Vernunft von der Vernunft her konzipieren zu können. Bei allem, was A. über Gott zu denken unternimmt – bekannt ist vor allem sein »ontologisches« Argument –, ist indes nicht zu übersehen, dass er immer vom geglaubten Gott ausgeht. Wie Gott als derjenige bestimmt wird, »über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann«, so wird das Denkbare zuletzt auf das Undenkbare hin entgrenzt.

Damit der Mensch aus aller Zerstreung zur Gott finde, muss er Gott-Sucher sein. Der Glaube, der ihm geschenkt ist, reicht weiter als der natürliche Sehkreis des denkenden und suchenden Menschen: »God reveals Himself in His divinity« (131). Die programmatische Formel »*fides quaerens intellectum*« meint auch, dass Gott die verstandesmäßigen, historischen und ontologischen Bedingungen für die Gemeinschaft der Menschen mit ihm gesetzt hat. Glaube zielt auf ein *intelligere* – eine symphonische Abstimmung zwischen Gott und Mensch, Glaube und Vernunft. Daher gibt es keine billige Entschuldigung für den glaubenden Menschen, sich vom vernünftigen Diskurs zu dispensieren.

In seinem vielfach kommentierten »*Cur Deus Homo*« bringt A. seine soteriologische Grundanliegen zur Sprache: die Notwendigkeit der Erlösung für die Menschheit, die faktisch durch den Gott-Menschen vollzogen wurde. Auch in diesem Lehrstück sind die Gedankengänge um den Begriff der »*ratio*« zentriert: »It is the ideal means for apprehending the divine movement in history« (179). A. geht von einer kohärenten Struktur der Wirklichkeit aus, die eine innere Korrelation von Wahrheit, Rechtheit (»*rectitudo*«), Ehre und Vernunft (»*ratio*«) aufweist. Der Mensch, der nicht durch sich selbst existiert, schuldet Gott Ehre, Anbetung, Dank und Liebe. Die objektive Ordnung der Welt ist nichts anderes als die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Innerhalb dieses Ordo-Gefüges nimmt die Sünde den Sinn einer »Verletzung« dieser Rechtheit an, durch die der ganze *ordo* empfindlich gestört wird. Sünde heißt nicht, Gott etwas anzutun, sondern die Herrlichkeit Gottes, die sich in der Welt offenbart, auszuschlagen. Da die Sünde darin besteht, Gott nicht die geschuldete Ehre zu geben, verlangt sie nach einer tief griefenden Genugtuung, verstanden als *restauratio ordinis recti*. Es wäre zu einfach, wenn man meinte, die Notwendigkeit dieser Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung würde allein aus juristischen Überlegungen herausgedreht (180). Als Effekt der Sünde haben wir bei

A. eine Störung der auf den Menschen ausgerichteten Heilsordnung, nach der dieser in Gott seine Seligkeit (*»beatitudo«*) finden sollte. »The point of departure for his argumentation is humanity's divinely ordained destiny, namely »beatitudo« (181). Als Konsequenz der Sünde entzieht sich dem gefallen Menschen die Ordnung der Gerechtigkeit.

A. versucht zu zeigen, dass aus vernünftig nachvollziehbaren Gründen sich die Erlösung so vollziehen musste, wie sie sich tatsächlich vollzogen hat. Auch hier geht es um die rationale Erhellung dessen, was im Glauben schon immer erfasst ist. Ein bloßer Rekurs auf die Autorität der Bibel genügt A. nicht, schließlich rechnet er mit Gesprächspartnern, die das NT nicht als die Basis ihres Glaubens betrachten: Keine endliche Kreatur, keine geschaffene Freiheit ist nun aber in der Lage, Gott die geschuldete Ehre wiederzugeben und den verletzten *ordo iustitiae* wiederherzustellen (186). Sie kann nur von Gott selbst erwartet werden. Im Geschehen der *satisfactio* verbinden sich vonseiten Gottes seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. »One cannot have divine mercy prevail at the expense of divine justice« (186). Gott kann nicht zulassen, dass sein Heilsratschluss über die Seligkeit der Menschen durch die Sünde der Menschen vereitelt wird. Seine Ehre verbietet dies. Gott hält folglich an seiner Zielsetzung im Hinblick auf die Schöpfung fest und bleibt sich darin selbst treu. Eine bloße Strafe – die immer eine *privatio beatitudinis* – bedeutet, würde dazu nicht hinreichen. Hätte A. auf der Strafe als ausschließlichem soteriologischen Mittel insistiert, wäre der oftmals gegen ihn erhobene Vorwurf, er sei einem einseitigen juristischen Denken verhaftet, berechtigt (187).

Nachdem A. einmal die Notwendigkeit der Genugtuung dargetan hat, wendet er sich dem adäquaten Maß und Mittel dieser Genugtuung zu. Die geforderte Gerechtigkeit kann nur von außerhalb der Menschheit herkommen. Aber wenn Gott die Freiheit (*»libertas«*, *»liberum arbitrium«*) des Menschen ernst nimmt, dann schaltet er die geschaffene Freiheit im *ordo iustitiae* nicht aus: So muss die menschliche Freiheit auch bei der Wiederherstellung dieser Ordnung einbezogen werden. Vergeltung geschieht sinnvollerweise nicht durch einen bloßen Machtspruch Gottes, sondern durch eine neue Befähigung der menschlichen Freiheit. »Only God can render the satisfaction ... (b)ut this salvific act cannot occur for humanity by disregarding humanity at the same time« (189). Daher ist die Inkarnation des Logos die der Logik Gottes in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – beide stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander (191) – entsprechende Weise der Erlösung. Sie ist Gottes Antwort auf den gestörten *ordo iustitiae* und die

Offenbarung der neuen Gerechtigkeit. Gott tritt in Jesus Christus selbst auf die Seite des Menschen. In seinem freien Willen realisiert sich der *ordo* der neuen Gerechtigkeit: »Without sin Jesus Christ's life is the fullness of human existence as intended by God ... Christ becomes the paradigm of human existence« (189f). Der Weg, auf dem Gott die Erlösung herbeiführt, zeigt die Wiederherstellung der dem Menschen eigenen (!) Gerechtigkeit wie des Menschen überhaupt als *»homo rationalis«* an (192).

Es ist das Verdienst des Vf. zu zeigen, dass die Theologie des Anselm von Canterbury im Gebet verortet ist und dass sie sowohl den Fideismus als auch den Rationalismus meidet. A. antizipiert in seinem Denken die Thomasische Analogielehre und hält das katholische Prinzip *»gratia praeponitur naturam«* durch. Dies findet seinen Niederschlag in der A.-Rezeption von Möhler, Guardini und Balthasar.

Die Leistung der Arbeit besteht darin, den Begriff des »Einen« als eines legitimen und auch biblisch abgesicherten Begriffes als Ausgangspunkt des Anselmschen Ansatzes herauszustellen und sodann eine geistesgeschichtliche Brücke zwischen Plotin, Benedikt, Boethius, Möhler, Guardini, Barth und Balthasar zu schlagen. Damit hat der Vf. die Anselmforschung, deren bisherige Ergebnisse eher in ausgezeichneter Weise einholt, um wichtige Impulse bereichert und auch für die heutige Theologie Anreize geschaffen, sich auf ihr mittelalterliches Erbe zu besinnen.

Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Amorth, Gabriel: *Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Romanische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 2002, 259 S., ISBN-7171-1092-6, Euro 14,00.*

Der Verfasser dieses Werkes, der sich durch manche Veröffentlichungen und durch seelsorgliche Praxis als Kenner dieses Sonderbereiches der Pastoral erwiesen hat, unternimmt hier den Versuch, Wesen und Praxis des Exorzismus in der katholischen Kirche dem kritischen Zeit- und Glaubensbewusstsein aufs Neue näher zu bringen. Dieses Bemühen steht für ihn im Zusammenhang mit dem von der Kirche um die Jahrtausendwende besonders dringlich vertretenen Desiderat der Neuevangelisierung, zu der auch eine vertiefte Neuaufnahme der biblischen Botschaft vom Kampf Jesu Christi gegen das Dämonische hinzugehört. Zugleich rechnet der Autor aber nüchtern mit der Ungunst der Zeitverhältnisse, die den biblischen Glau-