

Das Proslogion des Anselm von Canterbury und die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes

Von Robert THEIS (Saarbrücken/Luxemburg)

Um das Jahr 1078 veröffentlichte der damals 45 Jahre alte Anselm ein kleines Werk, dem er zunächst den Titel „Fides quaerens intellectum“ gegeben hatte, welches er später dann in „Alloquium de ratione fidei“ umbtaufte, und das uns heute als Proslogion¹ bekannt ist. Es war dies nicht Anselms erste Schrift. Bereits im Jahre 1076 hatte er ein Werk herausgegeben, welches ebenfalls zunächst keinen Titel im engeren Sinne des Wortes hatte, sondern „Exemplum meditandi de ratione fidei“ hieß, um dann später „Monologion“ benannt zu werden.

Thema des „Monologion“ ist, wie Anselm in der Vorrede schreibt, Gottes Wesenheit und einiges andere, das mit einer solchen Betrachtung zusammenhängt.² Die Eigenart des Werkes besteht darin, daß dieses ganze theologische Programm argumentativ ohne Rekurs auf die Hl. Schrift bzw. auf die *auctoritas* als Beweismittel, also lediglich mit Vernunftgründen eingelöst werden soll. Allein auf die *necessitas rationis* stützt sich Anselm, um zur *veritatis claritas*³ zu gelangen. *Sola ratione*⁴ sollen die Glaubensinhalte, hier betreffend die höchste Wesenheit, eruiert werden.⁵

¹ Wir zitieren das Proslogion nach der von F. S. Schmitt betreuten lat.-dt. Ausgabe (Stuttgart 1984) unter Angabe des Kapitels und der Seitenzahl, z. B. Prosl. I, 76.

² Gott als Schöpfer, Erhalter und Beherrscher; Gott als Endziel der vernünftigen Kreatur; Gott in seiner Dreifaltigkeit; der Mensch als Abbild der höchsten Wesenheit; siehe weitere Themen in der Einführung der von F. S. Schmitt betreuten lat.-dt. Ausgabe des Monologion (Stuttgart 1964) 11, nach der wir auch in der Folge zitieren werden.

³ Monol., Prologus 26.

⁴ Vgl. Monol. I, 40. J. Hopkins hat darauf hingewiesen, daß dieses Programm nicht völlig voraussetzungslos ist, sondern daß es auf einem Minimalbestand nicht weiter kontroversierter Behauptungen fußt (vgl. A. Companion to the Study of St. Anselm [Minneapolis 1972] 69). J. Pieper seinerseits verweist auf zwei fundamentale Voraussetzungen des anselmischen Programms, nämlich daß alles, was Gott tut, vernünftig sein muß, und daß der gläubige Mensch diese Vernünftigkeit erkennen und nachprüfen kann (J. Pieper, Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie [München 1986] 187).

⁵ R. Pouchet bemerkt, in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft sei Anselm nicht so sehr „novateur“ als vielmehr „rénovateur“. Pouchet schreibt: „Anselme ignore l'exégèse au sens moderne de ce mot; il n'entend pas faire de la critique textuelle, mais seulement recourir à toutes les ressources de la dialectique ... pour jeter une nouvelle lumière sur des notions complexes, rencontrées chemin faisant, dans la lecture de la sacra pagina. En quoi il n'est aucunement novateur, mais peut-être rénovateur; il s'inspire d'une tradition multiséculaire qui remonte aux *beati Augustini scriptis*.“ (R. Pouchet, La Rectitudo chez saint Anselme [Paris 1964] 56) Allerdings muß dieser etwas allgemei-

Anselm ist jedoch mit diesem seinem ersten Werk unzufrieden gewesen. Dabei steht nicht der methodologische Ansatz des *sola ratione* bzw. der *rationes necessariae* zur Diskussion⁶ – er bleibt, trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen in den einzelnen Schriften, zentraler Bestandteil seines Denkens bis hin in das Spätwerk⁷ –, sondern die Tatsache, daß die Ergebnisse der Untersuchung im Monologion aufgrund einer *concatenatio multorum argumentorum* erreicht worden sind. Die Vielheit von Argumenten (nicht die Vielheit von Beweisen: *argumentum*, nicht *argumentatio*⁸) ist der Stein des Anstoßes. Diese Vielheit möchte Anselm im Proslgion – so das Prooemium – durch ein *einziges* Argument ersetzen – *unum argumentum*, womit eine Formel gemeint ist zur Bezeichnung Gottes,⁹ nämlich, daß *Gott etwas ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann* („*aliquid quo nihil maius cogitari potest*“).¹⁰ Dieses Argument soll von sich

nen Kennzeichnung hinzugefügt werden, daß, obwohl sich Anselm auf dieser augustinischen Linie befindet (vgl. hierzu auch A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme* [Paris 1923] 1. Kapitel), die spezifische Artikulation des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft, das Programm *Fides quaerens intellectum* als Kurzformel einer theologischen Erkenntnislehre (vgl. Koyré, a. a. O. 26), verstanden in dem Sinne, daß der *intellectus* (das *intelligere*) ein *intellectus fidei* ist, also nicht ein Beweisen, sondern ein Verstehen des Geglauten, soweit es dem Menschen möglich ist, als Vermittlungsversuch im Zusammenhang der Kontroverse zwischen Berengar und Lanfrank um das Abendmahl gesehen werden muß. Gegen Berengars Primat der Vernunft gegenüber der *auctoritas* vertritt Lanfrank die Überlegenheit der *auctoritas* gegenüber der *ratio*. Diesen extremen Positionen gegenüber nimmt Anselm eine vermittelnde Stellung ein. Interessant an Berengars Standpunkt des Primats der Vernunft und des damit verbundenen Anspruchs einer rationalen Durchdringung der Glaubensgeheimnisse ist dessen Begründung: daß nämlich der Mensch durch seine Vernunft gottähnlich ist. Dadurch aber entsteht ihm gewissermaßen die Verpflichtung, von dieser Vernunft Gebrauch zu machen, auch angesichts der geoffenbarten Wahrheiten. – G. Schrimpf vertritt die These, daß in dieser ganzen Problematik von Glaube und Vernunft nicht in erster Linie der Gegensatz von Theologie und Philosophie bzw. die Frage nach ihrer Vermittlung zur Diskussion steht, sondern das Problem der Verwissenschaftlichung der Theologie (vgl. diesbezüglich G. Schrimpf, *Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie*, in: *Philosophie im Mittelalter*, hg. von J. P. Beckmann u. a. [Hamburg 1987]). Diese Auffassung, obwohl sie ein interessantes Licht auf die hier anstehende Frage wirft, müßte jedoch genauer ausdifferenziert werden, stellt sich doch das Problem in einem anderen Kontext und in einer anderen Weise z. B. bei und für Augustinus, dessen Auseinandersetzungen mit der Philosophie bzw. Diskussion des Glaubens im Lichte philosophischer Begrifflichkeit anders gelagerte Konnotationen implizieren als dies bei Anselm der Fall ist, der den Glauben nicht mehr in *der* Weise gegenüber einer bestimmte Philosophie zu rezipieren versucht.

⁶ Vgl. Anselm, *Epistola de Incarnatione Verbi VI*, in: *S. Anselmi Opera Omnia II*, ed. F. S. Schmitt, (Stuttgart 1984) 20.

⁷ Vgl. die *rationes necessariae* zum Erweis der Inkarnation im *Cur Deus Homo* (z. B. *Praefatio*, Ed. Roques [Sources chrétiennes 91] [Paris 1963] 198).

⁸ P. Gilbert weist, im Anschluß an M. Corbin auf die Boethianischen Definitionen von *argumentum* und *argumentatio* hin. Das Argument bezeichnet demnach dasjenige, von dem ein Beweis erbracht werden soll. Es sichert dem Beweisgang die Kraft seiner Verknüpfung: „L'argument désigne ce qui guide la recherche, ce dont on prétend énoncer une preuve; il assure au chemin de la démonstration la force de son enchaînement; il définit donc l'esprit de la recherche plutôt que sa technique“ (P. Gilbert, *Unum argumentum et unum necessarium*, in: *L'argomento ontologico*, a cura di M. M. Olivetti, Biblioteca dell'Archivio di filosofia [Padova 1990] 82).

⁹ Vgl. sehr richtig K. Barth, *Fides quaerens intellectum* (Darmstadt 1966) 12.

¹⁰ Vgl. Prosl. II.

aus und aus sich heraus die Beweise entwickeln, aufgrund von denen die prinzipiell gleichen Ziele erreicht werden wie im Monologion, nämlich daß Gott in Wirklichkeit ist, daß er das höchste Gut ist, welches keines anderen bedarf, um zu sein und um gut zu sein, „et quaecumque de divina credimus substantia“.¹¹ Das *unum argumentum* – hat demnach, insgesamt gesehen, ein doppeltes Programm zu erfüllen, und der Aufbau des Proslogion läßt sich am Leitfaden dieser doppelten Aufgabenstellung eruieren:¹²

– in den Kapiteln II bis IV wird der erste Punkt entwickelt, nämlich die Begründung von Gottes Dasein;

– in den Kapiteln V bis XXIII beschäftigt sich Anselm mit den Bestimmungen Gottes, die am Leitfaden des Begriffs des *summum bonum*¹³ eruiert werden, welcher Begriff dann in Kapitel 23 trinitarisch entfaltet wird.

Es ist der erste dieser beiden Teile gewesen, der in die Geschichte des philosophischen Denkens eingegangen ist. Im Mittelalter nannte man ihn die „ratio Anselmi“, und seit Kant wird er als „ontologischer Gottesbeweis“ bezeichnet. Für diese Perspektive und Gewichtung des Proslogion ist Anselm teilweise selbst verantwortlich. Nachdem das Werk erschienen war, erschien eine Schrift mit kritischen Einwänden, insbesondere gegen die Argumentation des 1. Teiles des Proslogion (das sog. Liber pro insipiente des Gaunilo, Mönch in Marmoutiers), auf welche Anselm mit einer neuen kleinen Schrift (das sog. Liber apologeticus) antwortete.¹⁴ Verstärkt wird aber noch die Blickrichtung auf den ersten Teil durch Anselms ausdrücklichen Wunsch, diese Kontroverse mit Gaunilo in den späteren Ausgaben zusammen mit dem Proslogiontext zu veröffentlichen.¹⁵

Es läge also nahe, die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, von der geschichtlichen Bedeutung, die dem 1. Teil des Proslogion zukommt, an diesen zentralen Kapiteln des Werkes anzusetzen. Wir wollen indes in dieser Untersuchung den

¹¹ Prosl., Prooemium, 68.

¹² A. Stolz gelangt, aufgrund einer ganz bestimmten Deutung des Proslogion, nämlich als eines „Stück(s) *mystischer Theologie*“ (A. Stolz, Zur Theologie Anselms im Proslogion, in: *Catholica* 2 [1933] 24), und damit verbunden der Ablehnung der Behauptung, in diesem Werk werde ein *Beweis* der Existenz Gottes gegeben, zu einer anderen Einteilung des Werkes, welches er am Leitfaden eines „doppelten Aufschwungs zu Gott“ (a. a. O. 13) organisiert sieht (Kap. 1–13 und 14–26; vgl. ebd. 12).

¹³ Dieser Begriff taucht zuerst im Prooemium auf (das allerdings erst nach Abschluß des eigentlichen Textes verfaßt wurde), dann aber – und dies ist entscheidend – in Kapitel V, 90 („Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum?“). Es steht also dieser Begriff gleichsam als Titel über den ganzen Entwicklungen des sog. 2. Teils des Proslogion.

¹⁴ Man kann diese Antwort zu Recht als Kommentar des Proslogion lesen, in dem dann vor allem eine Reihe von Voraussetzungen sichtbar werden, die in Anselms Argumentation – entgegen seiner ursprünglichen Absichtserklärung (vgl. Prologus: quod ad probandum nullo alio quam se solo indigeret ...) – enthalten sind.

¹⁵ Einige Interpreten, wie z. B. K. Flasch, sehen dies als ein wichtiges Indiz dafür an, worauf es Anselm letztlich in seinem Proslogion ankam, nämlich auf die strikte (philosophische) Argumentation (dies im Gegenzug gegen Deutungen wie die sich an K. Barth oder A. Stolz anschließenden) (vgl. K. Flasch, Einleitung zu: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, übers. erläutert u. hg. von B. Mojsisich [Kempten 1989] Excerpta classica 4, 12f.).

Begriff der Erkennbarkeit Gottes auf einen anderen Hintergrund hin thematisieren, der im Prosligion allerdings nur angedeutet ist, der aber die eigentliche Programmatik dieses Begriffs erst deutlich zu machen in der Lage ist, und den wir in einem ersten Vorgriff als *anthropologischen Hintergrund* bezeichnen möchten. Die These, die im folgenden etwas genauer dargelegt werden soll, lautet, daß erst vor dem Hintergrund des anselmischen Verständnisses vom Menschen die Bedeutung und die Tragweite des Programms der Erkennbarkeit Gottes deutlich wird.

Dem ersten großen Gedankenschritt im Prosligion, nämlich dem in den Kapiteln II–IV exponierten sog. Gottesbeweis ist ein Kapitel vorangestellt, von dem bisher noch nicht die Rede war. In diesem I. Kapitel der Schrift, dessen Titel *Excitatio mentis ad contemplandum Deum* lautet, beschreibt Anselm, in Form eines Zwiegesprächs der Seele mit Gott bzw. in Form eines Gebets, die Grundbefindlichkeit des Menschen *hic et nunc*. Der Mensch ist von seiner Anlage auf Gott hin geschaffen: „Ad te videndum factus sum.“ (Prosl. I, 76) In der *visio Dei* liegt seine letzte Bestimmung; hier gelangt er auch in die *fruitio* und damit zum eigentlichen Glück.¹⁶ Zugleich aber macht dieses Kapitel den Schmerz, ja die Verzweiflung deutlich, die in jeder Sehnsucht liegen, insofern ihr Gegenstand unerreichbar bleibt, soweit es am Sehnsüchtigen selber liegt. „Attendere ad te desiderat – et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit – et nescit locum tuum. Quærere te affectat – et ignorat vultum tuum.“ (Prosl. I, 76)¹⁷ Gott selber soll die Initiative seiner Zuwendung zum Menschen hin ergreifen: „Ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas.“ (Prosl. I, 82)¹⁸

Das erste Kapitel ist aber nicht die einzige Stelle im Prosligion, in der vom Menschen und seiner Beziehung zu Gott die Rede ist. Immer wieder ist der rein argumentative Text, die sog. sachliche Prosa¹⁹ von solchen Passagen unterbrochen, in denen Anselm aus der Perspektive der menschlichen Grundsituation heraus auf die Ergebnisse seines Denkweges reflektiert.²⁰

Das erste Kapitel und die anderen Textstellen haben insofern einen programmatischen Charakter, indem sie auf eine Schicht des Prosligion hinweisen, die wir als dessen *indirekten* Diskurs bezeichnen möchten.²¹ In ihm haben wir nach den fundamentalanthropologischen Aussagen zu suchen. Dies soll in einem er-

¹⁶ Vgl. Cur Deus Homo I, 9: „Rationalem creaturam justam factam esse et ad hoc, ut Deo fruendo beata esset, non negas.“ (Ed. Roques, 246)

¹⁷ Vgl. Anselm, Meditatio 14, Nr. 1.

¹⁸ Zu den ganz offenkundigen Parallelen zu Augustinus, vgl. N. Fischer, Augustinus' Weg der Gottesuche, in: Trierer Theol. Zeitschrift 100 (1991) 110f.

¹⁹ Vgl. F. S. Schmitt, Einführung zum Prosligion, 15.

²⁰ Vgl. z. B. Prosl. IX; XIV; XVIII.

²¹ P. Vignaux geht so weit, zu behaupten, der Gottesbeweis sei aus dieser Situation des Menschen, so wie sie im 1. Kapitel beschrieben wird, hervorgegangen (vgl. P. Vignaux, La pensée au Moyen-Age [Paris 1938] 31). Auf die Wichtigkeit des 1. Kapitels weisen auch E. Gilson, Sens et nature de l'argument de Saint Anselme, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age 9 (1934), und R. Pouchet, a. a. O. hin.

sten Schritt geschehen. In einem zweiten Schritt wollen wir, aufgrund der herausgearbeiteten anthropologischen Aussagen, das spekulative Programm der Gotteserkenntnis im Proslogion erörtern.

I.

Die anthropologischen Kernaussagen des Proslogion lassen sich in drei Topoi zusammenfassen,²² denen allerdings ein unterschiedliches Gewicht in der von uns zu behandelnden Frage zukommt. Diese drei Topoi lauten:

- a. der Mensch ist Geschöpf Gottes;
- b. der Mensch ist Ebenbild Gottes;
- c. der Mensch ist durch die Sünde gezeichnet.

Ad a. Die Affirmation von der Geschöpflichkeit des Menschen kommt an mehreren Stellen des 1. Kapitels zum Ausdruck: „Tu me fecisti ...“ (Prosl. I, 76); „Ad te videndum factus sum“ (ebd.). Anselm verwendet im Proslogion meistens das Zeitwort „facere“ (I, 76) „omnia ... fecit de nihilo“ (V, 90). Man findet aber auch das Verbum „creare“: So spricht z. B. Kapitel XVII von „rebus creatis“ (114), Kapitel XXIV von „creare“, „facere“, „omnia condidit de nihilo“ (126).

Das Faktum der Geschöpflichkeit enthält mehrere Aspekte, deren erster im Begriff der *Kontingenz* des Geschöpfes zusammengefaßt werden kann. Dieser Begriff wiederum ist in einer zweifachen Hinsicht zu verstehen: Einerseits besagt Kontingenz, daß das Geschöpf nicht *per se ipsum* existiert. In diesem Gedanken, den Anselm in Kapitel V andeutet – „sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per se ipsum, omnia alia fecit de nihilo?“ (V. 90) – liegt zweierlei beschlossen: einmal, daß das Geschöpf nicht sein eigener Seinsgrund ist, also vom Schöpfer in sein Sein *gebracht* wird,²³ dann aber auch, daß das Geschöpf durch den Schöpfer in seinem Sein *erhalten* wird. Im Monologion ist dieser Aspekt eigens thematisiert; es dürfte kein Zweifel bestehen, daß Anselm ihn in der oben zitierten Formel aus Kapitel V mitdenkt. In Kapitel XIII des Monologion heißt es diesbezüglich: „... cuncta quae facta sunt, eodem ipso sustinente vigente et perseverant esse, quamdiu sunt“ (Monol. XIII, 74; vgl. auch XXVIII, 122).

Wir sagten oben, daß der Begriff der Kontingenz in einer doppelten Hinsicht ausdifferenziert wird. Die zweite Perspektive diesbezüglich besagt, daß das Geschöpf als *nicht seiend gedacht* werden kann, d. h. aber, daß es Anfang und Ende

²² Eine vollständige Darstellung von Anselms Anthropologie müßte darüber hinaus seine Auffassung über die verschiedenen Seelenkräfte (insbesondere seine Willenspsychologie) berücksichtigen (vgl. diesbezüglich J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury [Beitr. z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters] [Münster 1911] 11 ff.).

²³ Vgl. Prosl., Prooemium: „... summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint“ (...)⁽⁶⁸⁾; vgl. Monol. III, 46: „per aliud“; vgl. C. E. Viola, L'homme dans l'univers anselmien, in: Journal de Philosophie (1987) Nr. 13, 111.

hat, und dies im Gegensatz zu Gott, der als notwendig gedacht werden muß, und das heißt wohl: ohne Anfang und ohne Ende.²⁴ Diesen Punkt bringt Anselm im III. Kapitel des Prosligion zur Sprache, wenn er schreibt: „quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse“ (Prosl. III, 86).

Der zweite Aspekt, der sich aus dem Faktum der Geschöpflichkeit ergibt, liegt in der Konsequenz des eben Erwähnten: Das Geschöpf hat, im Verhältnis zu Gott, einen minderen Seinsgrad. Gott hat das Sein in Fülle – „maxime omnium habes esse“ heißt es in Kapitel III – und zwar weil er notwendig existiert. Alles andere, was nicht notwendigerweise existiert, hat weniger Seinsfülle (vgl. ebd.).²⁵

Auch dieser Gedanke der Stufenordnung, der *gradus*, der hier im Prosligion lediglich angedeutet wird, wird im Monologion ausführlicher erörtert. Wir wollen ihn kurz erläutern, weil er uns zur zweiten anthropologischen Grundaussage Anselms hinführt.

In Kapitel XXXI des Monologion spricht Anselm davon, daß der höchsten Natur, die auf einzigartige Weise existiert, lebt, fühlt und vernünftig ist („suo quodam singulari modo non solum est, sed et vivit et sentit et rationalis est“ [Monol. XXXI, 128]), dasjenige Seiende, welches vernunftbegabt ist, ähnlicher ist als das vernunftlose aber fühlende; dieses wiederum ihr ähnlicher ist als das bloß lebende und nicht fühlende. M.a.W. es gibt in der Wirklichkeit Seinsgrade, die sich der höchsten Seinsfülle annähern. Den Gedanken der Stufenfolge begründet Anselm folgendermaßen: „... si cuilibet substantiae, quae et vivit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet: quis non intelligat quod illa substantia, quae sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quae autem singularitatem assumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis et magis esse perducunt.“ (Monol. XXXI, 130)²⁶ Eng verbunden mit dem Gedanken der *gradus entis* ist der Begriff der *similitudo*.²⁷

In den erwähnten Aspekten der Geschöpflichkeit, der Kontingenz und des minderen Seinsgrads manifestiert sich demnach etwas, das man – sit venia verbis – als ontologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bezeichnen könnte.²⁸ Auf eine solche Differenz weist Anselm übrigens in einer kurzen Bemerkung im Prosligion hin. In Kapitel XXIV spricht er von der Verschiedenheit des höchsten Gutes im Vergleich mit den einzelnen Gütern: Sie sind derart verschieden voneinander „quanto differt creator a creatura“ (Prosl. XXIV, 124), und das heißt, in der Linie des Monologion, wie ein Seiendes, das durch sich und aus sich

²⁴ Vgl. Prosl. XX, 118; vgl. Contra Gaunilonem, 4; vgl. Monol. XXIV.

²⁵ Im Monologion behauptet Anselm, alles, außer Gott, sei fast nichts, ja, mit ihm verglichen, nichts (Monol. XXVIII, 120).

²⁶ Vgl. zum Problem der „gradus entis“ H. Krings, *Ordo* (Hamburg 1982) 43 ff.

²⁷ Siehe weiter unten zu diesem Begriff Anm. 34.

²⁸ Daß sich mit dieser Differenz das Problem der Möglichkeit eines „menschlichen“ Diskurses über das höchste Sein, damit aber die Frage der Analogie stellt, dürfte klar sein.

ist, und das alles aus Nichts schafft von einem Seienden verschieden ist, welches aus einem anderen ist (vgl. Monol. VI ff.).

In der oben erwähnten Lehre von der Stufenordnung des Seienden und dem damit verbundenen Gedanken der *similitudo*, die wir hinsichtlich der generellen Ausdifferenzierung des Aspekts der Geschöpflichkeit thematisierten, liegt der Hinweis auf den zweiten *anthropologischen Topos* beschlossen, nämlich auf die *Gottebenbildlichkeit des Menschen*.

Ad b. In diesem Topos der Anthropologie Anselms, wie denn überhaupt der theologischen Tradition, wird die Affirmation der Sonderstellung des Menschen ausgesprochen.

Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit ist indes in unterschiedlicher Weise ausgelegt worden.²⁹ Es ist die augustinische Lehre, gemäß der das Bild Gottes im menschlichen Geiste ausgeprägt ist, welche bei Anselm Eingang findet. Im ersten Kapitel des Proslogion heißt es, in Übereinstimmung mit einem Gedankengang aus dem Monologion (LXVII s.), Gott habe im Menschen dieses Bild geschaffen: „Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc *imaginem tuam*.“ (Prosl. I, 82) Dies ist im Proslogion die einzige direkte und ausdrückliche Bezugnahme auf diese anthropologische These. Aber es finden sich mehrere *indirekte* Hinweise auf diesen Topos. Diese hängen mit der internen Ausdifferenzierung des „Bildes in mir“ zusammen.

Dieses hat eine ternäre Struktur und erscheint als *memoria*, *cogitatio* und *amor*. Insofern bildet es den dreifaltigen Gott ab. Dieser, von Augustinus herührende, und bei diesem in vielfacher Variation auftretende Gedanke,³⁰ wurde von Anselm zuerst im Monologion entwickelt. In Kapitel LXVII heißt es diesbezüglich: „Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit.“ (Monol. LXVII, 194)

Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, die sich als Erinnerung, Denken und Liebe manifestiert, wird allerdings nur dann vollends verständlich, wenn er in einem teleologischen bzw. dynamischen Sinne interpretiert wird („formabile nondum formatum“).³¹ Das besagt: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist als Anlage im Menschen zugleich seine *Aufgabe*; der Mensch hat die Gottebenbildlichkeit zu verwirklichen und erst in dieser Verwirklichung wird er Mensch. Das bedeutet aber auch *e contrario*: der Mensch kann sie verfehlen.

Die bereits oben zitierte Stelle aus dem I. Kapitel des Proslogion, wo von der *imago Dei* die Rede war, fährt folgendermaßen fort: „... creasti in me *hanc ima-*

²⁹ Gregor von Nyssa z. B. spricht in einem allgemeinen Sinn davon, der Mensch sei Ebenbild Gottes (vgl. Texte der Kirchenväter, zus.gest. u. hg. von A. Heilmann [München 1963] Bd. I, 347): Ambrosius, und dann expliziter Augustinus behaupten, das Bild Gottes sei im Inneren des Menschen, in seinem Geiste ausgeprägt (vgl. ebd. 350 etc.).

³⁰ Vgl. A. Koyré, a. a. O. 193f. der 31 Formeln und Bilder der Dreieinigkeit bei Augustinus anführt.

³¹ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV, 15.

ginem, ut tui memor te cogitem, te amem“ (Prosl. I, 82). Im Monologion wird diese Verwirklichung des Bildes im Spannungsfeld von „imprimere“ (das Bild ist eingepägt) und „exprimere“ (das vernünftige Geschöpf hat es willentlich auszu-pägen) (vgl. Monol. LXVIII, 196) gesehen.

Ist also einerseits in der Rede von der Gottebenbildlichkeit eine *Aufgabe* des Menschen angelegt, so muß andererseits auch in der Ausdifferenzierung dieses Bildes die *Spannung* gesehen werden, die sich von der *memoria* über die *cogitatio* hin zum *amor* erstreckt. Damit soll folgendes gesagt sein: Erst in der Liebe zu Gott kommt der Mensch in die Vollendung seiner Bestimmung, die im Programm der Gottebenbildlichkeit angelegt ist.³² Wiederum ist dieser Gedanke zuerst im Monologion ausgesprochen worden, aber das Prosligion nimmt ihn in derselben Weise auf (vgl. Prosl. I): „Nihil igitur apertius quam rationale creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere.“ (Monol. LXVIII, 196)

Verbinden wir diesen Gedanken der Bestimmung des Menschen (die Liebe zu Gott) mit dem anderen Gedanken aus dem Prosligion, wo es heißt, der Mensch sei zur *visio Dei* hin geschaffen („ad te videndum factus sum“), so können wir sagen: in der Liebe zu Gott wird die *visio* Wirklichkeit.³³

Ad c. Mit dieser Grundbestimmung des Menschen verbindet sich nun der dritte Topos der anselmischen Anthropologie: Der Mensch ist durch die Sünde gezeichnet. Den Sachverhalt der sündhaften Befindlichkeit des Menschen drückt Anselm in einer Reihe von Formulierungen aus. Psalm 37 wiederholend schreibt er in Kapitel I: „*Iniquitates meae supergressae caput meum* obvolvunt me, et sicut *onus grave* gravant me“ (Prosl. I, 82). Der sündhafte Zustand wird auch als ein Zustand des Todes bzw. der Finsternis angesehen (vgl. Prosl. I, 78): in der Finsternis bin ich empfangen (vgl. Prosl. XVIII, 114). Diese ontisch existenziale Finsternis ist der eigentliche Grund der noetischen Finsternis, die darin besteht, daß das Bild Gottes im Menschen verdunkelt und insofern schwer erkennbar ist. Im I. Kapitel des Prosligion geht Anselm sogar so weit, zu behaupten, das Bild Gottes im Menschen sei durch die Sünde zerstört: „... est (= imago) abolita at-

³² J. Fischer deutet diesen Sachverhalt im Sinne eines Primats des Willens vor dem Intellekt (J. Fischer, a. a. O. 12 f.).

³³ Vgl. Augustinus' *ama ut videas*.

³⁴ Es scheint, als unterscheidet Anselm hier nicht klar zwischen diesen beiden Aspekten (Zerstörung bzw. Verdeckung). Man weiß, daß nach scholastischem Verständnis die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen die bleibende Geschöpflichkeit repräsentiert, diese also nicht zerstört wird, während die *similitudo*, die aktuelle Gottesgemeinschaft, durch die Sünde Adams verwirkt wurde (vgl. L. Hödl, Zur Entwicklung der früh-scholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Âge. Actes du 1^{er} Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain/Bruxelles – 28 Août – 4 Septembre 1958 (Louvain/Paris 1960) 347–359; vgl. W. Pannenberg, Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Band II*, 217). Bei Anselm tritt der Begriff der *similitudo* in mehreren Zusammenhängen auf, die nicht unabhängig voneinander zu sehen sind: einmal im

tritione vitiorum, ... est offuscata fumo peccatorum“ (Prosl. I, 82). In Kapitel XVII wird der Zustand der Seele folgendermaßen beschrieben: „... obriguerunt, ... obstupuerunt, ... obstructi sunt sensus animae meae vetusto languore peccati“ (Prosl. XVII, 114). Wie man auch immer die Rede von dem Verlust der Gott-ebenbildlichkeit deuten mag (ob als Zerstörung oder als Verdeckung), Anselm will sagen, daß der Mensch sich durch die Sünde aus dem Projekt, welches ihm in der Ebenbildlichkeit aufgegeben ist, herausgesetzt hat, daß er gewissermaßen aus dem Einen Wesentlichen, welches durch das Bild Gottes in ihm angezeigt ist, herausgefallen ist (er ist aus der *rectitudo*, der Rechtheit herausgefallen);³⁵ daß er sich an das Unwesentliche vergeudet und zerstreut. Genauer heißt dies: Durch die Sünde verfehlt der Mensch sich selber.³⁶

Ist es aber der Mensch, der durch die Sünde sich schon immer verfehlt hat,³⁷ so ist es auf der anderen Seite Gott selber, der den Menschen wieder in den Plan seiner Selbstverwirklichung einsetzt, indem er im Menschen sein Bild erneuert. Vom Menschen seinerseits verlangt dies eine *conversio* im Sinne einer Reinigung von der Welt und deren Zerstreung, in die hinein er verlorengegangen ist. Diese Forderung wird zu Beginn des I. Kapitels des Proslogion mit nicht zu übersehender Deutlichkeit ausgesprochen:³⁸ „Fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum Deo ... *Intra in cubiculum* mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et ... *clauso ostio* quere eum.“ (Prosl. I, 74)³⁹ Erst aufgrund dieses Sichwegwendens von der Welt wird das rechte Gott-suchen möglich.

Rahmen seiner Sprachtheorie, dann aber auch im engeren Rahmen seiner Darlegungen über das Wort Gottes, den Sohn. Hinsichtlich der Sprache läßt sich Anselms Standpunkt folgendermaßen zusammenfassen: Die Worte, kraft derer wir im Geist die Dinge aussprechen, sind Ähnlichkeiten und Bilder der Dinge, deren Worte sie sind. Jede Ähnlichkeit ist um so wahrer, je mehr sie das Ding nachbildet, dessen Ähnlichkeit sie ist (vgl. Monol. XXXI). – Bei der höchsten Wesenheit nun, durch deren Wort die Dinge sind, ist dieses Ähnlichkeitsverhältnis umzudrehen: Hier sind die Worte das eigentlich Wahre, die Dinge indes sind Nachbildungen dieser Worte. Weil aber nun die höchste Wesenheit selber das *eine* Wort ist, durch das alles gemacht wurde (vgl. Monol. XXXIII); so sind die Dinge mehr oder weniger ähnlich, je mehr ihre Wesenheit der höchsten Wesenheit ähnlich ist (vgl. Monol. XXXI, 128). Der Gedanke der *similitudo* führt demnach zu dem der Stufung des Seienden. – Mit dem letzteren Hinweis ist auch der zweite Zusammenhang angedeutet, in dem die *similitudo*-problematik zur Sprache kommt, nämlich die Trinitätslehre. Gottes Wort ist Gott am ähnlichsten.

³⁵ Vgl. P. Rousseau, in: Oeuvres philosophiques de Saint Anselme (Paris 1947) 264.

³⁶ Im *Cur Deus Homo* entwickelt Anselm andere anthropologische Aspekte im Ausgang von der Problematik der Sündhaftigkeit des Menschen, z. B. daß der Mensch, indem er sich dem Willen Gottes entgegensezt, die Ordnung und die Schönheit des Universums stört (vgl. *Cur Deus Homo* I, 15).

³⁷ Vgl. Prosl. XVIII, 114: „*Ante cecidi, quam conciperet me mater mea*“; vgl. *Cur Deus Homo* I, 18 (Ed. Roques 302): „... humana natura tota erat in primis parentibus, tota in illis victa est ut peccaret“; vgl. ebd. I, 23: „... tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato“ (Ed. Roques 332). M. Huftier, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Anselme*, in: *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant* (XI^e siècle) (Lille 1967) 501–548.

³⁸ Man sollte diesen Text nicht ausschließlich aus der augustiniischen Perspektive der Rückkehr in die Innerlichkeit (Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore hominis habitat veritas [vgl. Augustinus, *De vera religione*, 39, 72]) her verstehen.

³⁹ Vgl. Augustinus, *De ordine* II, 15, 42.

Dieses *quaerere Deum* hat sich am Leitfaden des in uns von Gott selber *erneuerten* Bildes zu orientieren. Das Korrelat des *quaerere* ist das *invenire*. Dieses, ob als *intelligere* oder in vollendeter Gestalt als *videre* oder *intueri* (Prosl. XVIII, 116), ist letzten Endes *Geschenk*. „Releva me de me ad te. Munda, sana, . . . *illumina* oculum mentis meae, *ut intueatur te*.“ (Prosl. XVII, 116) Anselm behauptet sogar, das rechte *quaerere* selber sei nur möglich, wenn Gott es leitet: „Doce me quaerere te et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas.“ (Prosl. I, 82) Aber, auch wenn Gott die Initiative sowohl beim *quaerere* als auch beim *invenire* zukommt, so heißt dies auf der anderen Seite nicht, daß das *quaerere* und das *invenire* des Menschen zu einer Scheinbewegung depotenziert würden; vielmehr soll damit auf die fundamentale *Schwäche* des Menschen angespielt werden, die durch die Sünde bewirkt worden ist, rein von sich aus sich des Absoluten zu versichern (infralapsarische Konzeption der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz z. B. zu Thomas von Aquin).

II.

Wir haben mit diesen Hinweisen die Grundbehauptungen der anselmischen Anthropologie, so wie sie im Proslogion angedeutet bzw. vorausgesetzt werden, kurz umrissen. Es geht jetzt darum, die eigentliche These unserer Darlegungen zu verdeutlichen, nämlich, daß erst vor dem Hintergrund dieser Auffassung vom Menschen die Bedeutung und die Tragweite des Programms der Erkennbarkeit Gottes deutlich werden.

Der zentrale Begriff, an dem die Problematik der Erkennbarkeit Gottes artikulierbar wird, ist der Begriff des *intelligere*, des Einsehens oder Erkennens. Wir wollen diesen Begriff auf seine anthropologischen Voraussetzungen bzw. Zusammenhänge hin in zwei Schritten erörtern.

1. Die immanente Bewegung des *intelligere*

Das erste Kapitel des Proslogion endet mit dem Hinweis: „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia *nisi credidero, non intelligam*.“ (Prosl. I, 82–84)

Das *intelligere* wird von Anselm programmatisch in Zusammenhang mit dem *credere*, dem Glauben, gesehen. Dieser Zusammenhang enthält, wie das eben zitierte Wort zeigt, zwei Dimensionen.

Zunächst wird deutlich, daß das *credere* gleichsam auf das *intelligere* hindrängt, eine Bewegung, die bereits im ursprünglichen Titel des Werkes „Fides quaerens intellectum“ anklingt. Der Glaube verlangt nach Einsicht, nach Begreifen. Wie aber ist dieses Verlangen oder Hindrängen zum Begriff genauer zu verstehen? Bedeutet es letztlich, daß das *credere* im *intelligere* aufgehoben wird? Diese Frage läßt sich zum jetzigen Zeitpunkt unserer Überlegungen noch nicht angemessen beantworten.

Die zweite Dimension, die im obigen Zitat enthalten ist, macht einen anderen Aspekt des Zusammenhangs zwischen *credere* und *intelligere* deutlich: Das *credere* ist die notwendige Bedingung des *intelligere*.⁴⁰ Wie ist dies wiederum zu verstehen? Heißt dies, daß sich das Denken dem Glauben zu unterwerfen hat? Worin genau besteht dann diese Unterwerfung? Das *intelligere* wird bei Anselm in seiner formalen Autonomie nicht entwertet (dafür hatte Anselm eine viel große Achtung vor der Dialektik), aber – und das ist der Sinn der Verhältnisbestimmung zwischen *credere* und *intelligere* – das *intelligere* nimmt das zu Denkende nicht aus sich selber, sondern erhält es als Vorgabe aus dem Glauben. Glauben ist in dem Sinne „Ermächtigung zum Denken“.⁴¹ Im Falle der Gotteserkenntnis – wir werden später noch eingehender darauf zu sprechen kommen – bedeutet dies: Der Begriff Gottes, diese Sache, die zu denken aufgegeben ist, kommt nicht aus dem Denken selber, sondern ist dem Denken aus dem Glauben vorgegeben. Dies hinwiederum bedeutet, daß das Denken nicht in erkenntnis-konstitutiver Bedeutung zu den Inhalten des Glaubens gelangt, sondern daß die Aufgabe des Denkens darin besteht, diese Inhalte auf die in ihnen enthaltene innere Notwendigkeit⁴² hin auszulegen.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem Begriff des *intelligere*. Es entsteht nämlich, aufgrund des eben erörterten Zusammenhangs zwischen *credere* und *intelligere* sowie der in diesem Zusammenhang erörterten Zuordnung des *intelligere* zum *credere* einerseits, und der zu Beginn unserer Darlegungen erwähnten Methode des *sola ratione*, kraft welcher die Wahrheiten des Glaubens bewiesen werden sollen andererseits, die Frage, ob denn die Vernunft letzten Endes nicht doch von sich aus die Glaubenswahrheiten zu entdecken und zu beweisen in der Lage ist. Diese Frage wird um so bedeutsamer, als Anselm selber das Programm des *intelligere* bzw. des *sola ratione* gelegentlich in Verbindung bringt

⁴⁰ Vgl. Anselm, Epistola de Incarnatione Verbi I, in: S. Anselmi: Opera omnia II, 7 und 8. Man muß einmal von hier aus die Rolle des *insipiens* im II. Kapitel des Proslogion deuten. Koyré vermutet, der *insipiens* sei nicht der „incroyant“, sondern der „infidèle“, dem es also letzten Endes um die gleiche Sache wie dem Gläubigen geht (vgl. A. Koyré, a. a. O. 8; vgl. auch Roques, in: Einleitung zu Cur Deus Homo; vgl. auch Hopkins, a. a. O. 65). Interessanterweise antwortet Anselm in seiner Entgegnung auf Gaunilo nicht dem *insipiens*, sondern ganz explizit dem Katholiken. An einer entscheidenden Stelle der Argumentation macht er Appell an dessen Glauben und an sein Gewissen, nicht an seine Vernunft (vgl. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli Nr. 1, in: Proslogion, 144 [= Contra Gaunilonem]).

⁴¹ H. Gollwitzer, in: H. Gollwitzer/W. Weischedel, Denken und Glauben. Ein Streitgespräch (Stuttgart 1965) 280.

⁴² Vgl. E. Haenchen, Anselm, Glaube und Vernunft, in: Zeitschrift f. Theologie und Kirche 48, 321. Vgl. M. Grabmann: „Der Glaube soll durch diese Vernunftseinsicht weder gesetzt noch ersetzt, sondern vorausgesetzt werden.“ (Die Geschichte der scholastischen Methode I [Freiburg 1909] 274) Vgl. A. Schurr, der in einer ähnlichen Richtung von einer „regulativen Funktion des Glaubens“ spricht (A. Schurr, Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury [Stuttgart 1966] 20). J. Hopkins spricht von einer rationalen Konsistenz des christlichen Glaubens (a. a. O. 100). Diese Interpretation läuft m. E. zu sehr auf eine apologetische Deutung des anselmischen Diskurses hinaus, die von der Sache her nicht zu rechtfertigen ist.

mit den Ungläubigen, bei denen ja *per definitionem* der christliche Glaube nicht vorausgesetzt werden darf.⁴³

Wir können diese Schwierigkeit nur lösen, und damit auch den Begriff der „inneren Notwendigkeit der Glaubensinhalte“ verstehen, wenn wir den Begriff des *intelligere* auf seinen Ursprung selbst hin deuten, und auf die wesentliche Bestimmung, die ihm von daher zukommt. Dieser Ursprung aber ist in der Gott-ebenbildlichkeit zu suchen. Im Prozeß des *intelligere* findet die Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit *im Modus des Denkens* statt. Das aber bedeutet nichts anderes, als daß die fundamentale Ausrichtung des *intelligere* darin besteht, so weit es dem Menschen möglich ist, in das Denken Gottes selber einzudringen (in Gottes inneres Wort eindringen, wodurch er die Dinge spricht).⁴⁴ Die primäre Stoßrichtung des *intelligere* ist demnach nicht der Andere als der zu überzeugende Ungläubige, sondern das Urbild selber, als dessen Ebenbild der Mensch geschaffen ist, und welches er, soweit es ihm als Geschöpf möglich ist, verwirklichen soll. *Intelligere* ist demnach Selbstverwirklichung des Menschen als der Versuch, die göttliche Bewegung des Denkens anzunähern im Bewußtsein allerdings, daß der Mensch, die *creatura*, nicht über dem Schöpfer, dem *creator*, steht.⁴⁵ Sekundär mag dies dann zur Folge haben, daß der Ungläubige, wenn und in dem Maße wie er sich auf das Gehörte einläßt, überzeugt zu werden vermag.

Im I. Kapitel des Prosligion schreibt Anselm: „Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam.“ (Prosl. I, 82) Von hierher, also vom Eindringen in Gottes Wahrheit selber (Gott ist *summa veritas*)⁴⁶ als Aufgabe des Menschen, insofern er Ebenbild Gottes ist, ist das Programm der Gotteserkenntnis, so wie es im Prosligion entfaltet wird, zu verstehen.

Wir wissen bereits, daß Anselm im Prosligion ein einziges *argumentum* zugrunde legte, um Gottes Dasein und Gottes Wesen zu erklären. Wir wollen nun den Sinn des *intelligere* etwas genauer im Hinblick auf die beiden Teile der Schrift thematisieren.

Wenden wir uns zunächst dem ersten Teil des Prosligion, der Frage nach der Erkenntnis von Gottes Dasein zu. Den Ausgangspunkt bildet der Begriff von Gott, das *unum argumentum*, so wie es vom Glauben her vernünftigerweise formulierbar ist: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“ (Prosl. II, 84)⁴⁷ In einem, im Grunde genommen sehr kurzen Gedanken-

⁴³ Vgl. Cur Deus Homo, I, Praefatio (infideles); Prosl. II (insipiens); für die historischen Zusammenhänge vgl. G. Schrimpf, a. a. O. Vgl. auch A. M. Jacquin, der zu Recht betont, die apologetische Sorge bei Anselm sei sekundär (Les „rationes necessariae“ de Saint Anselme, in: Mélanges Mandonnet. Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Age, Tome II [Bibliothèque thomiste XIV] [Paris 1930] 78). Vgl. auch hierzu die richtigen Bemerkungen von K. Barth, a. a. O. 63 f.

⁴⁴ Vgl. Monol. XI.

⁴⁵ Vgl. Prosl. III.

⁴⁶ Vgl. Anselm, De Veritate. Lat.-dt. Ausgabe von F. S. Schmitt (Stuttgart 1966) I, 36 (Deus est veritas); vgl. auch De Veritate X, 70–72.

⁴⁷ J. Hopkins bemerkt zu Recht, daß dieser Begriff (*the premise*) „a part of christian theology as a whole“ sei (J. Hopkins, a. a. O. 19).

gang wird durch eine *reductio ad absurdum* zunächst gezeigt, daß dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, in Wirklichkeit existiert, weil dann, wenn es nur im Verstande existierte, etwas Größeres gedacht werden könnte, wodurch der Begriff selber des „*id quo maius cogitari nequit*“ widersprüchlich würde. Darüber hinaus wird in einem zweiten Schritt gezeigt (Kapitel III), daß ein solches Wesen nicht als nicht seiend gedacht werden kann, weil dies wiederum dem Begriff selber des *id quo maius* widersprechen würde (könnte es als nicht seiend gedacht werden, so wäre es möglich, ein Größeres zu denken, nämlich ein solches, das nicht als nicht-seiend gedacht werden kann).

Im zweiten Teil des Proslogion entwickelt Anselm eine Reihe von Wesensmerkmalen Gottes, wobei der Begriff des *Id quo maius* – welcher in diesem Zusammenhang bisweilen auch als *id quo melius cogitari nequit* auftritt⁴⁸ – als *unum argumentum* das Richtmaß zur Affirmation der verschiedenen Eigenschaften (wie z. B. der Allmacht, der Barmherzigkeit, der Gerechtigkeit etc.) abgibt. Der Zweck der Darlegungen über das Wesen Gottes ist der, Gott als *summum bonum* zu begreifen, m. a. W. den Begriff des *maxime esse*, also des höchsten Grades an Seinsintensität, so wie er sich aus der ersten Gedankenreihe ergibt, durch den des *summe esse*, der Vollkommenheitsfülle⁴⁹ zu ergänzen (Gott ist Leben, Weisheit, Güte = Gott hat Weisheit im höchsten Maße).⁵⁰ Erst mit diesem letzten Schritt ist das, was in der Aufgabe, Gott zu denken, so wie sie im Prooemium des Werkes skizziert ist, erreicht.

Es soll hier nicht die Frage erörtert werden, ob Anselms Beweisverfahren insbesondere hinsichtlich Gottes Dasein schlüssig ist oder nicht,⁵¹ sondern es geht uns um die Frage, welche Bedeutung dem *intelligere* in diesem Kontext des „positiven“ Diskurses über Gottes Dasein und Wesen zukommt.

Die begriffliche Arbeit nimmt ihren Ausgang vom Gottesbegriff, so wie er sich aus der Interpretation des Glaubens ergibt. Dieser vorgegebene Begriff ist die Norm des *intelligere* (*conceptus normans*). Als vom Glauben selbst genormter Begriff ist er absolute Norm. Der Begriff des „*aliquid quo nihil maius cogitari potest*“ hat insofern den Status eines absoluten Begriffs.⁵² Dem würde ein willkürlich gebildeter Begriff von Gott entgegenstehen, wie er nach Anselm der Argumentation des *insipiens* zugrunde liegt.⁵³ Mit der Annahme eines absoluten Begriffs ist zugleich für das *intelligere* folgender Anspruch gegeben: Soll das

⁴⁸ Vgl. z. B. Prosl. III; V; XIV.

⁴⁹ Vgl. G. Runze, Der ontologische Gottesbeweis (Halle 1882) 21.

⁵⁰ Vgl. Prosl. XII; XXII.

⁵¹ Die Literatur zu diesem Thema ist fast ins Uferlose gewachsen. Verwiesen werden soll hier lediglich auf Th. G. Buchers Aufsatz Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960, in: Der Streit um den Gott der Philosophen, hg. von J. Möller (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) (Düsseldorf 1985) 113–139.

⁵² Vgl. diesbezüglich die schöne Arbeit von J. Moreau, *Pour ou contre l'insensé?* (Paris 1967) 45 ff.

⁵³ Die Kritik am Gottesbegriff des *insipiens* könnte derjenigen angenähert werden, die Anselm an Roscellin bzw. an den Nominalisten ausübt (vgl. Epistola de Incarnatione Verbi I, in: S. Anselmi, Opera omnia II, 10).

intelligere der Sache angemessen sein, d. h. ein wahres *intelligere* sein, d. h. ein in Wahrheit und die Wahrheit erkennendes, so hat es sich dem Begriff unterzuordnen und der Selbstentwicklung des Begriffs zu folgen. M. a. W. *intelligere* bedeutet das Vernehmen des absoluten Begriffs als eines absoluten, und den Versuch, diese absolute Bewegung des Begriffs innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernünftigkeit so angemessen zu artikulieren, wie es der endlichen Vernunft möglich ist, wenn sie sich der absoluten Bewegung des absoluten Begriffs aussetzt. Gottes Dasein und Gottes Wesen zu begreifen, so wird klar, ist nur möglich unter der Anleitung des absoluten Begriffs selber, der der Vernunft *letztlich* unverfügbar bleibt. Die *Wahrheit* des *intelligere*, auf dieser Stufe, ist genau in dem Maße gewährleistet, wie das *intelligere* sich der Bewegung des Begriffs unterwirft und das im Begriff vernimmt, was es zu vernehmen hat (vgl. hierzu Anselm Wahrheitsverständnis als *rectitudo*: „Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis“),⁵⁴ somit aber der dem Begriff innewohnenden Notwendigkeit entspricht.⁵⁵ Man könnte diesen Sachverhalt auch in der Terminologie der *similitudo* ausdrücken: Das *intelligere* hat dem Begriff so ähnlich zu werden wie nur möglich.

In dieser Bewegung des *intelligere* gelangt der Mensch somit in die Bestimmung seiner selbst, insofern *intelligere* ein Moment des Bildes ist, welches in ihm angelegt ist und zu dessen Ausformung er aufgerufen ist. Zugleich wird aber auch sichtbar, daß er in diese Bestimmung nur gelangt, sofern er sich in der Wahrheit der Sache selbst aufhält, und das heißt: sofern er sich der Sache selbst – hier: dem absoluten Begriff unterstellt. Das ist letzten Endes der Sinn des Gebets, mit dem Anselm das IV. Kapitel des Prosligion abschließt: „Gratias tibi, bene Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere.“ (Prosl. IV, 88)

Von hier aus wird nun auch der Zusammenhang zwischen *credere* und *intelligere*, so wie er in der Aussage *credo ut intelligam* zum Ausdruck kommt, verdeutlicht werden können: das *credere* drängt zum *intelligere*, das heißt: der Mensch hat gleichsam die (anthropologisch fundierte, weil als Aufgabe aufgegebene) Verpflichtung, den empfangenen Glaubensinhalt, der zunächst im Ge-

⁵⁴ De Veritate XI, 74: wenn die Rede anzeigt, was sie muß (*debet*) ist sie recht (*recta*) – „was sie muß, heißt: „esse quod est; non esse quod non est“ – und damit wahr (vgl. De Veritate II).

⁵⁵ Die innere Beziehung zwischen dem Begriff und dessen Entfaltung sieht R. Berlinger aus einer sprachmetaphysischen Perspektive in der Tatsache eines Angesprochenwerdens durch das Wort: „Anselms Suchen ist bewegt von der Gewißheit, immer schon durch ein Wort angesprochen zu sein, das ihm die Antwort ermöglicht. Er denkt und spricht auf ein Urwort hin, über das hinaus kein größeres Wort gedacht oder gesprochen werden kann.“ (Zur Sprachmetaphysik des Anselm von Canterbury, in: Philosophie als Weltwissenschaft, Band 1 [Elementa, Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 2] [Amsterdam 1975] 143) Vgl. auch hierzu die – allerdings sehr kurze, aber sehr richtige – Bemerkung H. Thielickes: „Der Mensch kann ... dem Logos, dem Sinn des Seins nachdenken und schließlich auf ihn selber stoßen, weil sein eigener Logos d. h. seine Vernunft, Gedanke des Urgedankens ist.“ (Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie [München 2 1978] 172)

dächtnis ist⁵⁶ (dem entspricht anthropologisch das Moment der *memoria*) zu derjenigen Helligkeit zu bringen, die in der vernünftigen Explizitation unter der Anleitung des Begriffs selber möglich ist.

2. Das *intelligere* als Moment einer übergreifenden Bewegung, deren Ziel die *visio* ist

Wir haben bisher in einem ersten Gedankenschritt zu zeigen versucht, wie sich das *intelligere* als eigene Seinsmöglichkeit des Menschen im Hinblick auf die in ihm enthaltene Aufgabe, Gott zu denken, entfaltet bzw. wie das *intelligere*, indem es, dem vorgegebenen Gottesbegriff folgend, dessen notwendige Bestimmungen entwickelt, die *similitudo*, die Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck bringt und somit in die Verwirklichung seiner eigenen Bestimmung gelangt.

Es ist nun diese Perspektive des *intelligere* um eine Dimension zu erweitern, durch die das Problem der Erkennbarkeit Gottes erst seine vollständige Gestalt annimmt. Diese Perspektive läßt sich in einem ersten Ansatz folgendermaßen umreißen: Das *intelligere* selber wird aufgehoben im *videre*. Was ist hierunter zu verstehen? Welche anthropologische Fundierung gibt es für diesen Sachverhalt?

Als Leser des Proslogion ist man immer wieder von Textstellen überrascht, in denen die *Grenzen* des *intelligere* zur Sprache kommen. Nachdem Anselm z. B. über Gottes Güte im Zusammenhang mit seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nachgedacht hat und zu dem Schluß gelangt ist, daß Gott barmherzig ist, weil er gerecht ist (vgl. Prosl. IX, 100), ruft er aus: „*Adiuva me, ut intelligam quod dico*“ (ebd.). Einige Zeilen vorher hatte er von der unermesslichen Güte gesprochen, welche alles Begreifen *übersteigt* („*O immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis*“, ebd. 98).

Das XIV. Kapitel des Proslogion bringt den eben angedeuteten Sachverhalt in äußerst dramatischer Form zur Sprache. Anselm unterbricht hier seine Argumentation und wendet sich an seine Seele: „*An invenisti, anima mea, quod quaerebas?*“ (Prosl. XIV, 106) Die Anstrengung des *intelligere* soll zu einem *invenire* führen. Nun aber findet Anselm, daß die Seele Gott, den sie doch mit den Mitteln des Begriffs gefunden hat, doch nicht gefunden hat, weil sie ihn nicht – Anselm schreibt – *sentit*. In diesem Zusammenhang tritt neu ein Begriff auf, der zwar bereits im I. Kapitel eine zentrale Rolle spielt, dann aber vollständig aus der Argumentation ausgeblendet worden war, nämlich der Begriff des *videre*. Es ist nun dieser Begriff, der sich als der eigentliche Schlüsselbegriff der gesamten Problematik der Erkennbarkeit Gottes erweisen wird, und zwar indem sich das in ihm Angezeigte, die *visio Dei sicut est* als der eigentliche Endpunkt der Bewegung, die in der *fides* ihren Ausgangspunkt nimmt und von dort zum *intelligere* übergeht, zeigt.

⁵⁶ Vgl. Augustinus, Soliloquia I, 4, 9.

Damit ist nun freilich ein Mehrfaches ausgesagt:

– das *intelligere* selbst wird hier als *Moment* eines Prozesses verstanden, welcher aber das eigentlich Intendierte *nicht* erreicht, so wie es der Sehnsucht der Seele entspricht.⁵⁷ Das *intelligere* steht zwischen dem *credere* einerseits, dem *videre* andererseits. Interessant ist, daß Anselm in diesem Zusammenhang davon spricht, daß das *intelligere* eine Art von *videre* ist, nämlich ein *aliquatenus videre*, womit auf das Wahrheitsmoment des im *intelligere* Erfassten hingewiesen ist, zugleich aber auch auf dessen Unvollständigkeit. Diesbezüglich ist nun hervorzuheben, daß Anselm die Inadäquatheit des *intelligere* im Prosligion nicht durch den Hinweis auf die Analogie aufzufangen versucht, wie dies z. B. im Monologion der Fall ist (vgl. Monol. LXX). Es geht ihm offensichtlich in diesem Kontext um etwas anderes;

– das zweite, was zu dieser Problematik anzumerken ist, ist die Tatsache, daß das *intelligere von sich aus nicht in das videre* umzuschlagen bzw. überzugehen vermag. M. a. W. es gibt für den Gott-Suchenden eine prinzipielle Grenze des *invenire*, soweit es an ihm (dem Menschen) selber liegt, welche zunächst an die Endlichkeit seiner Konstitution als Geschöpf gebunden ist, darüber hinaus aber auch an die Tatsache seiner Sündhaftigkeit. In Kapitel XIV fragt Anselm, warum der Mensch, obwohl er sich zu Gott hinspannt, um mehr zu sehen, nichts als Finsternis sieht. Darauf antwortet er, daß das Auge des Geistes durch seine eigene Schwäche verfinstert, durch seine Kurzsichtigkeit verdunkelt, durch seine Enge zusammengezogen wird, daß aber vor allem Gottes Licht, seine Wahrheit größer ist, als von einem Geschöpf erfaßt zu werden vermag (vgl. Prosl. XIV, 108–110).

In den Kapiteln XVII und XVIII wird der Akzent mehr auf die *Sündhaftigkeit* des Menschen als letzten Grund für das Unvermögen eines Zugangs in die *visio* (Anselm sagt auch: das *sentire Deum*) vom Menschen ausgelegt: „... obrigue-runt, ... obstupuerunt, ... obstructi sunt sensus animae meae vetusto languore peccati“ (Prosl. XVII, 114; vgl. auch XVIII, 114);

– das dritte, das hierzu zu bemerken ist, betrifft den Gedanken der Sehnsucht, welche den Menschen, insofern er von Gott auf die *visio* hin geschaffen worden ist, als das fundamentale *Movens* der gesamten Bewegung, welche vom *credere* zum *intelligere* übergeht, zugrunde liegt;

– das vierte schließlich, das hier zu sagen ist, betrifft das Verhältnis von Gotteserkenntnis und Bestimmung des Menschen: Gotteserkenntnis, so erweist sich aus dem Vorigen, ist kein Selbstzweck und hat nicht primär, dort wo sie die Form eines rationalen Geschehens annimmt, eine apologetische Funktion.⁵⁸ Got-

⁵⁷ Vgl. Cur Deus Homo? Commendatio: „Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.“ (Ed. Roques, 196)

⁵⁸ Im Cur Deus Homo gibt Anselm zwei Gründe an, warum man nach den „rationes“ des Glaubens fragt: 1) auf daß man sich des Gegenstandes des Glaubens auf der Ebene des Verstandes und der Betrachtung erfreue; 2) auf daß man in der Lage sei, den Glauben betreffende Fragen in zufriedenstellender Weise zu beantworten (vgl. Cur Deus Homo I, 1, Ed Roques, 210).

teserkenntnis steht im Kontext der Aufgabe des Menschen, sein Wesen zu verwirklichen. In diesem Rahmen zeigt sich nun, daß zwischen *intelligere* und *videre* ein Abstand besteht; das heißt aber, daß Gotteserkenntnis letzten Endes ein *unabschließbarer* Prozeß bleibt, *sofern es am Menschen liegt*. Gott ist das, *quo maius cogitari nequit*, womit die *eine* Seite des *intelligere* zum Ausdruck kommt, nämlich die, daß Gott in den Grenzen der Vernunft *de facto* erkennbar ist. Aber Gott ist zugleich immer auch, wie es in Proslogion XV in großartiger Einsicht heißt *quiddam maius quam cogitari possit*, womit gerade die Grenze der Vernunftseinsicht selber sichtbar wird. Ja, in dieser Einsicht liegt letzten Endes das Ergebnis des Versuchs, mit den Mitteln des Begriffs das denken zu wollen und denken zu müssen, was mit den Mitteln des Begriffs eigentlich sich nicht denken läßt. In dieser Einsicht liegt letzten Endes auch das Wesentliche der Erkenntnis des Menschen über sich selbst beschlossen.

Damit sind wir aber genau beim anthropologischen Hintergrund angelangt, an den die Problematik der Gotteserkenntnis zurückzukoppeln ist. Die Gotteserkenntnis, so läßt sich sagen, ist ein *unabschließbarer* Prozeß, weil der Prozeß der Bestimmung des Menschen, seine Selbstverwirklichung selber als ein *unabschließbarer* Prozeß verstanden werden muß. Wenn, wie es im Monologion⁵⁹ heißt, die Ausprägung des dem Menschen innewohnenden Bildes die eigentliche Aufgabe des Menschen ist, wenn jedoch der letzte Zweck dieser Aufgabe, nämlich die *visio Dei* sofern es am Menschen liegt, nicht verwirklicht zu werden vermag, dann heißt dies, daß es in Anselms Augen Gott selber ist, der den Menschen zu sich selber bringt. Hier ist die Gotteserkenntnis am Ziel, weil hier die Verwirklichung des Menschen in der Liebe zu Gott und der mit ihr verbundenen Freude terminiert, indem sie in die Vollendung ihres Begriffs gelangt. Das aber ist ein Ereignis, das dem Menschen in diesem Leben nicht widerfährt: „... si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum. Proficiat hic in me notitia tui – et ibi fiat plena; crescat amor tuus – et ibi sit plenus, ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum.“ (Prosl. XXVI, 132–134)

Die Bewegung, welche der Gotteserkenntnis – Erkenntnis hier verstanden als Prozeß – zugrundeliegt, wird aus der Struktur selber der Grundaussage über den Menschen als Ebenbild Gottes deutlich. Das Proslogion, so wie es sich insbesondere in der oben aufgezeigten doppelten Perspektive des *intelligere* artikuliert, erweist sich insofern als ein Diskurs, der, indem er von der Möglichkeit, Wirklichkeit und den Grenzen der *Gotteserkenntnis* handelt, von der Möglichkeit, der Verwirklichung und den Grenzen der Bestimmung der rationalen Kreatur spricht, insofern diese sich *wesenhaft* in der Gotteserkenntnis ereignet.⁶⁰

⁵⁹ Vgl. Monol. LXVIII, 196.

⁶⁰ Nach dem Monologion (LXVI) vollzieht sich, ganz augustinisch, die Gotteserkenntnis in der Selbsterkenntnis (vgl. auch J. Fischer, a. a. O. 45). Im Proslogion hingegen wird die Selbstverwirklichung von der Gotteserkenntnis her gesehen werden müssen. Vgl. Viola, a. a. O. 113.