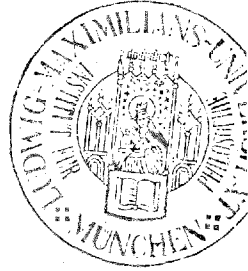


# Begründen in der Theologie

## Untersuchungen zu Anselm von Canterbury\*

Von Klaus JACOBI (Freiburg)



### I.

Das philosophisch-theologische Denken des Anselm von Canterbury, besonders sein in den Kapiteln 2–4 des „Proslogion“ niedergelegtes Argument, ist in den letzten dreißig Jahren in einer Fülle von nachdenklichen und scharfsinnigen Stellungnahmen untersucht, verteidigt und angegriffen worden.<sup>1</sup> Aus der insgesamt sehr reichhaltigen Forschungsliteratur möchte ich den systematisch-modaltheoretischen und den historischen Zugang zu Anselm hervorheben. Jeder dieser Zugänge ist je Angelegenheit einer Forschergemeinschaft. Die beiden Gemeinschaften diskutieren intensiv; aber sie bestehen nebeneinander, fast ohne voneinander Kenntnis zu nehmen. Ich möchte mit dem hier vorgelegten Aufsatz auf eine Verbindung der Untersuchungsstränge hinarbeiten.<sup>2</sup>

\* Ich danke Herrn Dr. Christian Strub für seine kritischen Kommentare zu einer ersten Fassung dieses Aufsatzes. Seine Anregungen haben mir beträchtlich geholfen, meine Gedanken zu klären.

<sup>1</sup> Eine reichhaltige Bibliographie bietet Jasper Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1972) 260–275. Ergänzungen unter speziellem Gesichtspunkt finden sich in: R. R. La Croix, *Proslogion II and III. A Third Interpretation of Anselm's Argument* (Leiden: Brill 1972) 132–137; W. L. Gombocz, *Über E! Zur Semantik des Existenzprädikates und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von Anselm von Canterbury* (Diss. Graz, Wien 1974) 125–142; R. A. Herrera, *Anselm's Proslogion. An Introduction* (Washington: University Press of America 1979) 143–151; K. Kienzler, *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury* (Freiburg Basel Wien 1981) 397–413; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker* (Gütersloh 1987) 639–649; Ergänzungen zur letztgenannten Bibliographie gibt R. Wimmer, *Anselms 'Proslogion' als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie*, in: F. Ricken (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie* (Stuttgart Berlin Köln 1991) 174 Anm. 2. Eine Sammelbesprechung hat W. L. Gombocz vorgelegt: *Anselm von Canterbury. Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 109–134.

<sup>2</sup> Neben dem modaltheoretischen Erneuerungsversuch und dem immer wichtigen philosophiehistorischen Rückgang auf die Originaltexte und auf deren Platz in den zeitgenössischen Diskussionen scheint mir ein dritter Zugang für das gegenwärtige Nachdenken über Anselms Gottesbegriff und Gottesbeweis bedeutsam: die formallogische Rekonstruktion. Versuche, klassische Argumente Satz für Satz und Punkt für Punkt mit den Mitteln moderner Logik nachzuprüfen, können viel zur Klarheit beitragen, vor allem dann, wenn die Rekonstruktion mit der Reflexionsfrage verbunden ist, welche Kalkülsprache denn am ehesten für dieses Vorhaben geeignet ist. Die mit diesem Programm tätige Forschergemeinschaft kann die Arbeiten der Modaltheoretiker wie die der Historiker befruchten, wie

1960 veröffentlichte Norman Malcolm in der „Philosophical Review“ einen Aufsatz über „Anselm's Ontological Arguments“.<sup>3</sup> Malcolm trennte die von Anselm in den Kapiteln 2 und 3 des „Proslogion“ dargelegten Argumentationen voneinander, verwarf das Argument von Kapitel 2, gewann aber aus Kapitel 3 einen modalen Gottesbeweis, der seiner Auffassung nach gültig ist. Über Malcolms Aufsatz wurde sogleich heftig diskutiert. Noch im selben Jahr erschien in der „Philosophical Review“ ein weiterer Artikel über das „Ontologische Argument“, in dem bereits auf Malcolms Auffassung Bezug genommen wurde.<sup>4</sup> Im Folgejahr konnte dieselbe Zeitschrift eine ganze Serie von Entgegnungen publizieren.<sup>5</sup> Die Diskussion wurde in anderen Zeitschriften weitergeführt<sup>6</sup> und in Monographien aufgegriffen.<sup>7</sup> 1965 und 1967 erschienen Aufsatzsammlungen, in denen die wichtigsten Stellungnahmen nachgedruckt waren.<sup>8</sup> Auch wenn man die nordamerikanische Diskussionskultur, die die unsrige ja weit übertrifft, in Rechnung stellt, bleibt ein solches Echo doch erstaunlich. Malcolm hatte offensichtlich einen Punkt berührt, den seine Kollegen erregend und höchst wichtig fanden.

Die Debatte, an die ich erinnert habe, wurde jederzeit mit unmittelbarem In-

---

sie auch umgekehrt an deren Untersuchungen anknüpfen kann. Im folgenden Aufsatz lasse ich die Rekonstruktion in logischer Symbolsprache um der leichteren Lesbarkeit meiner Darlegungen willen außer Betracht. Genannt seien folgende Arbeiten: H. Hochberg, *St. Anselm's Ontological Argument* und *Russell's Theory of Descriptions*, in: *The New Scholasticism* 33 (1959) 319–330; J. Berg, *An examination of the ontological proof*, in: *Theoria* 27 (1961) 99–106; W. E. Mann, *Definite Descriptions and the Ontological Argument*, in: *Theoria* 33 (1967) 211–229; J. Hintikka, *On the Logic of the Ontological Argument. Some Elementary Remarks*, in: *Models for modalities. Selected Essays* (Dordrecht Boston: D. Reidel 1969) 45–54; J. Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53 (1971) 279–299; ders., *Le dieu d'Anselme et les apparences de la raison (= Analyse et raisons 14)* (Paris: Aubier 1971); R. M. Adams, *The logical structure of Anselm's Arguments*, in: *Philosophical Review* 80 (1971) 28–54; W. L. Gombocz (s. oben Anm. 1); P. Weingartner, *Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?*, in: F. Ricken (s. oben Anm. 1) 36–61; E. Morscher, *Was sind und was sollen die Gottesbeweise. Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)*, in: F. Ricken (s. oben Anm. 1) 62–86.

<sup>3</sup> N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, in: *The Philosophical Review* 69 (1960) 41–62.

<sup>4</sup> W. P. Alston, *The Ontological Argument Revisited*, in: *The Philosophical Review* 69 (1960) 452–474.

<sup>5</sup> R. E. Allen, *The Ontological Argument*, in: *The Philosophical Review* 70 (1961) 56–66; R. Abelson, *Not necessarily*, in: *The Philosophical Review* 70 (1961) 67–84; T. Penelhum, *On the Second Ontological Argument*, in: *The Philosophical Review* 70 (1961) 85–92; A. Plantinga, *A Valid Ontological Argument?*, in: *The Philosophical Review* 70 (1961) 93–101; P. Henle, *Uses of the Ontological Argument*, in: *The Philosophical Review* 70 (1961) 102–109; G. B. Matthews, *On Conceivability in Anselm and Malcolm*, in: *The Philosophical Review* 70 (1961) 110f.

<sup>6</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, in: *Mind* 71, Nr. 283 (1962) 307–325; J. A. Brunton, *The Logic of God's Necessary Existence*, in: *International Philosophical Quarterly* 10 (1970) 276–290.

<sup>7</sup> C. Hartshorne, *Anselm's Discovery. A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence* (Lassalle, Ill.: Open Court 1965); J. Barnes, *The Ontological Argument* (London Basingstoke: Macmillan 1972).

<sup>8</sup> A. Plantinga (Hg.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Doubleday 1965); J. Hick u. A. C. McGill (Hg.), *The Many-faced Argument* (New York: Macmillan 1967).

teresse an der Sachfrage ‚Gibt es einen gültigen nicht-kosmologischen Gottesbeweis?‘ geführt. Aus systematischem Interesse wurden Anselms und Descartes' Argumente und die Stichhaltigkeit der Kantschen Gegenargumente geprüft. Dabei wurden von Proponenten wie Opponenten gerade Anselms Gedankengänge im „Proslogion“ und in der Erwiderung auf Gaunilos Kritik als maßstäblich anerkannt.

Wenn umgekehrt Philosophie- und Theologiehistoriker über Anselm arbeiten, spürt man in ihren Beiträgen immer wieder, daß sie nicht nur mit historischem, sondern auch mit philosophischem bzw. theologischem Interesse bei der Sache sind. Aus den Akten der Anselm-Tagung etwa, die 1970 unter dem Rahmenthema „Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury“ in Bad Wimpfen stattgefunden hat, kann der systematisch Interessierte ebensoviel lernen wie der historisch Interessierte.<sup>9</sup> Wer von Anselm lernen will, der muß ihn – zumindest auch – in der Umgebung, in der er lebte und lehrte, suchen, muß nach dem Problemstand fragen, von dem er ausging, und nach den Adressaten, zu denen er sprach oder für die er schrieb.

## II.

Wer sich mit Anselms Gedanken auseinandersetzen will, tut gut, zunächst den eigenen Standpunkt zu reflektieren. Es macht einen Unterschied, ob man Anselms Schriften als Glaubender zur Hand nimmt, um mit dem Theologen Anselm über Geglauhtes nachzudenken, oder ob man als Philosoph liest, zwar nicht ohne Vorurteile, aber doch entschlossen, kein Vorurteil für sakrosankt zu halten. Die Kontroverse zwischen fideistischen und rationalistischen Anselm-Interpretationen, die nie zugunsten der einen oder der anderen Seite entschieden werden konnte, kann genutzt werden, um die Fragestellung zuzuschärfen. Beide Seiten haben ihre Kernstellen im „Proslogion“-Text, die sie für den eigenen Interpretationsstandpunkt geltend machen. Karl Barth nimmt schon im Titel seines Anselm-Buches<sup>10</sup> auf den Titel Bezug, den das „Proslogion“, wie Anselm im Vor-

<sup>9</sup> H. Kohlenberger (Hg.), Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury. Akten der ersten Internationalen Anselm-Tagung, Bad Wimpfen. 13.–16. Sept. 1970, I. Teil: Das Ontologische Argument in der Geschichte der Philosophie; II. Teil: Anselms Bedeutung für die Geschichte von Philosophie und Theologie (= Analecta Anselmiana IV/1 und IV/2) (Frankfurt a.M. 1975). Bereits die Eröffnungsredner, R. Klibansky (I, 19–22) und Pater F. S. Schmitt O.S.B. (I, 26–27), betonten die gegenwartsbezogene Bedeutung der historischen Anselmforschung. Was hier versprochen wird, wurde von vielen Forschungsbeiträgen eindrucksvoll eingelöst. Ich nenne die, aus denen ich am meisten gelernt habe: M. Schmaus, Die theologiegeschichtliche Tragweite der Trinitätslehre des Anselm von Canterbury (I, 29–45); K. Flasch, Die Beurteilung des Anselmschen Arguments bei Thomas von Aquin (I, 111–125); A. Zimmermann, Die Ratio Anselmi in einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts (I, 195–201); H. Enslin, Die traditionelle Veränderung des ontologischen Arguments (I, 347–364); C. E. Viola, L'influence de la méthode Anselmienne. La méthode de saint Anselme jugée par les historiens de son temps (II, 1–32); D. A. Pailin, Credo ut intelligam as the Method of Theology and of its Verification. A Study in Anselm's *Proslogion* (II, 111–129).

<sup>10</sup> K. Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang sei-

wort schreibt,<sup>11</sup> ursprünglich tragen sollte: „Fides quaerens intellectum – Glaube, der nach Einsicht sucht“. Franciscus Salesius Schmitt hat dagegen in seiner Rezension zu Karl Barths Buch<sup>12</sup> die Schlusszeilen von Kapitel 4 des „Proslogion“ als Beleg für die rationalistische Methode Anselms<sup>13</sup> angeführt: „Dank dir, guter Herr, Dank dir, daß ich das, was ich zuvor durch Dein Geschenk *geglaubt* habe, jetzt durch Deine Erleuchtung so *einsehe*, daß ich, *wollte ich es nicht glauben*, daß Du existierst, es *nicht nicht einsehen könnte*.“<sup>14</sup>

Richtig bemerkt Schmitt, gegen Barth, der bei Anselm nur Offenbarungstheologie finden wollte, gewendet, zu diesem Satz: „Auf dem Gegensatz von ‚credere‘ und ‚intelligere‘ liegt der Nachdruck“; und richtig wehrt er sich dagegen, diesen abschließenden Satz als „kühnen Ausspruch“ „zu erledigen“.<sup>15</sup> Aber auch den Versuchen, die fideistische Interpretation leicht abzutun, ist zu widerstehen. Es geht nicht an, das Gebet, mit dem Anselm das „Proslogion“ beginnen läßt,<sup>16</sup> als bloße „literarische Einkleidung“<sup>17</sup> und „fromme Stilisierung“<sup>18</sup> abzutun, wie Schmitt dies tut und wie Kurt Flasch bekräftigt. Gewiß ist Anselms Denken nicht nur fromm meditierende Entfaltung des geglaubten Dogmas. Aber das Motto ‚fides quaerens intellectum‘ kann doch auch nicht so gemeint sein, als wäre Glaube für Anselm nur psychologische Vorstufe, die zu überwinden und „in Wissen zu verwandeln“<sup>19</sup> wäre.

Anselm läßt sich offenbar nicht für den Fideismus und auch nicht für den Rationalismus vereinnahmen. Um ihn differenziert zu vernehmen, ist geraten, dar-

---

nes theologischen Programms (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 4. R., Bd. 3) (München 1931).

<sup>11</sup> S. Anselmi, Opera omnia, ad fidem codicum recensuit Franciscus Schmitt (Edinburgh: Nelson and Sons 1946) Proslogion, I, p. 94,7 / Lat.-dt. von P. Fr. S. Schmitt (Stuttgart Bad Cannstatt 1962) S. 71.

<sup>12</sup> F. S. Schmitt, Rezension in der Theologischen Revue 32, Nr. 6 (1933) Sp. 217–223.

<sup>13</sup> Schmitt hat immer – wenn ich recht zwischen den Zeilen lese, mit einem Unterton von Bedauern – festgehalten, die anselmische Methode sei rationalistisch. Vgl. seine späteren Aufsätze: Die wissenschaftliche Methode in Anselms „Cur Deus Homo“, in: Spicilegium Beccense 1 (Congrès International du IXe Centenaire de L’Arrivée d’Anselme au Bec) (Paris: Vrin 1959) 349–370; Die wissenschaftliche Methode bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin, in: H. Kohlenberger (Hg.) (s. oben Anm. 9) II, 33–38. Die rationalistische Anselm-Interpretation vertrat besonders eindrucksvoll H. Scholz, Der Anselmische Gottesbeweis, in: Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft, hg. von H. Hermes, F. Kambartel u. J. Ritter (Basel: Schwabe 1969) 62–74.

<sup>14</sup> Proslogion (s. oben Anm. 11) c. 4, p. 104,5–7 / S. 89: „Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possum non intelligere.“

<sup>15</sup> Schmitt (s. oben Anm. 12) Sp. 221. Vgl. neuerdings auch K. Flasch, Anselm von Canterbury, in: O. Höffe (Hg.), Klassiker der Philosophie. Band I: Von den Vorsokratikern bis David Hume (München 1981) 177–197, hier 183.

<sup>16</sup> Proslogion, c. I, pp. 97,3–100,19 / S. 74–85.

<sup>17</sup> Schmitt (s. oben Anm. 12).

<sup>18</sup> K. Flasch, Einleitung zu: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, lat./dt., übersetzt, erläutert und herausgegeben von B. Mojsisch (Kempten 1989) 12.

<sup>19</sup> So Flasch, a. a. O. 7 und nochmals 12. Vgl. ders., Einführung in die Philosophie des Mittelalters (Darmstadt 1987, <sup>2</sup>1989) 51.

auf zu achten, in welchem Maß er dem Ungläubigen Raum und Stimme gibt. Gewiß, der Ungläubige des „Proslogion“ wird mit dem Psalmisten ‚Tor‘ genannt.<sup>20</sup> Aber wozu braucht Anselm überhaupt den Ungläubigen als Kontrahenten? Was geht vor, wenn der Mönch Gaunilo eine Ehrenrettung für den Ungläubigen schreibt<sup>21</sup> und wenn Anselm bestimmt, künftig solle zusammen mit dem „Proslogion“ auch Gaunilos „Buch für den Toren“ und Anselms Antwort hierauf abgeschrieben werden?<sup>22</sup>

Die Frage, wozu Anselm den Ungläubigen im „Proslogion“ einführt, wird um so dringlicher, wenn man sich klarmacht, daß diese Art von Unglaube im zeitgeschichtlichen Kontext reine Fiktion ist. Anselm hat nicht den geringsten Zweifel, daß es Gott gibt und daß Gott mächtig, weise, gut und gerecht ist.<sup>23</sup> Und auch in Anselms Umfeld, so weit man es stecken mag, gibt es keinen derartigen Zweifel. Monotheismus ist die gemeinsame Grundlage von Christen, Juden und Muslims. Einen Heiden, der Gott leugnet oder der über die Einzigkeit Gottes im Ungewissen ist, muß Anselm literarisch mit Bezug auf den Bericht des Psalmisten fingieren; real antreffen kann er solche Heiden nicht.

Anselm sucht als Glaubender Einsicht. Wozu führt er einen Gottesbeweis, wenn doch mit dem Argument gar kein Zweifel behoben werden soll? Warum fingiert er einen Kontrahenten, der spricht „Es ist kein Gott“, wenn doch in Anselms Erfahrungsraum niemand so spricht oder denkt? Warum läßt er in einer anderen Schrift seinen Schüler, der doch in Wirklichkeit fragt, weil er glaubt<sup>24</sup> und weil er sich bemüht, zu verstehen, was er glaubt,<sup>25</sup> die Rolle dessen spielen, der aus Unglauben fragt?<sup>26</sup> Anselm denkt offenbar – wenn auch gewiß auf andere Weise als Menschen des 20. Jahrhunderts – aus einer Spannung zwischen Glauben und Unglauben. Die besondere Qualität aber, die diese Spannung bei Anselm hat, ist schwer zu erfassen.

Anselm kam sicherlich zum Kloster Bec in der Normandie, weil ihm das Auftreten des Klostergründers und Abts Lanfrank gegen Berengar imponiert hatte. Berengar hatte in einer wichtigen dogmatischen Frage eine Interpretation von Glaubenssätzen gefordert und vorgelegt, die vernünftig einsehbar ist und vor dem Forum logisch-rationalen Denkens ausgewiesen werden kann. Lanfrank hatte widersprochen. Begreifbarkeit dürfe in der Theologie nicht zum Kriterium

<sup>20</sup> Proslogion, c. 2, p. 101,6–7 / S. 85.

<sup>21</sup> Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente, Proslogion, pp. 125–129; Flasch u. Mojsisch (s. oben Anm. 18) 60–81.

<sup>22</sup> The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury, by Eadmer, ed. with introd., notes and transl. by R. W. Southern (Oxford: Clarendon 1972) 31.

<sup>23</sup> Proslogion, Vorwort, p. 93,7–9 / S. 69.

<sup>24</sup> Cur deus homo, I, c. 3, Opera omnia II, p. 50,18–19 / Lat.-dt. von Fr. S. Schmitt (München 1956) S. 15: „Obschon nämlich jene deshalb nach Gründen fragen, weil sie nicht glauben, wir dagegen, weil wir glauben...“ („Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus...“).

<sup>25</sup> Ebd. I, c. 1, p. 48,16–18 / S. 11–13, s. unten Anm. 38.

<sup>26</sup> Ebd. I, c. 3, p. 50,16 / S. 15.

von Akzeptieren oder Nichtakzeptieren gemacht werden.<sup>27</sup> Anselm ging in seinem Denken, wenn er auf Schriftzitate verzichtete, und *sola ratione* argumentierte,<sup>28</sup> gewiß manchmal weiter, als es seinem Lehrer Lanfrank lieb war.<sup>29</sup> Aber er ist glaubwürdig, wenn er versichert, nicht überheblich, sondern demütig untersuchen zu wollen: „Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit *einigermaßen* einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt. Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen.“<sup>30</sup>

Anselm betet im 1. Kapitel des „Proslogion“ zu Gott und bittet ihn um Erleuchtung, ihn, dessen Dasein er im 2. Kapitel zu beweisen unternimmt. Er zitiert zustimmend das Wort des Propheten, nach dem der Glaube „Bedingung zur Einsicht“<sup>31</sup> ist: „Auch das glaube ich: ‚wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen‘ (Is 7,9).“<sup>32</sup> Doch schließt er das 4. Kapitel mit den bereits zitierten Worten, daß er nun das Sein Gottes einsehen müßte, auch gesetzt, daß er nicht daran glauben wollte.<sup>33</sup> Er schreibt für die Mitbrüder im Kloster; aber er setzt sich mit dem Gottesleugner auseinander. Rückblickend auf „Monologion“ und „Proslogion“ führt Anselm aus, er habe sie verfaßt, „damit das, *was wir über die göttliche Natur und ihre Personen . . . im Glauben festhalten, durch notwendige Gründe, ohne die Autorität der Hl. Schrift, bewiesen werden kann*“.<sup>34</sup>

All dies, was Interpreten widerspruchsvoll erschien und was sie zu einseitigen, glättenden Interpretationen verleitete, all dies klingt bei Anselm so gleichbleibend aufrichtig und klar, daß es unzulässig erscheint, die eine oder andere Äuße-

<sup>27</sup> Vgl. die Darstellungen bei M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Band I, Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 1909, unverändert nachgedruckt Darmstadt 1961) 218–230; H. Liebeschütz, Western Christian Thought from Boethius to Anselm, in: A. H. Armstrong (Hg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy (Cambridge: University Press 1967) 600–614; J. Marenbon, Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction (London Boston Melbourne Henley: Routledge & Kegan Paul 1983) 90 f.; K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli (Stuttgart 1986) 187–193; ders., Einführung (s. oben Anm. 19) 38–56.

<sup>28</sup> Anselm, Epistola de Incarnatione Verbi, Opera II, p. 20,16–19; Monologion, c. 1, Opera II, p. 13,5–11/Lat.-dt., besorgt von F. S. Schmitt O.S.B. (Stuttgart Bad Cannstatt 1964) 41; Cur deus homo (s. oben Anm. 24) II c. 22, p. 133,5–8 / S. 155; siehe im Registerband (Opera VI [Edinburgh: Thomas Nelson and Sons 1961]), Index generalis personarum et rerum, s. v. ‚fides‘; ‚ratio‘; ‚scriptura sacra‘.

<sup>29</sup> Vgl. F. S. Schmitt, Einführung zu: Monologion, Lat.-dt. (s. oben Anm. 28) 9–10.

<sup>30</sup> Proslogion, c. 1, p. 100,15–18 / S. 83–85: „Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.“ Vgl. Epistola de Incarnatione verbi (s. oben Anm. 28) pp. 6,10–7,2; p. 8,2–4: „illi non habent fidei firmitatem, qui quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra eiusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem“.

<sup>31</sup> F. S. Schmitt, Einführung zu: Proslogion Lat.-dt. (s. oben Anm. 11) 46 f.

<sup>32</sup> Proslogion, c. 1, p. 100,19 / S. 85.

<sup>33</sup> Siehe o. S. 228.

<sup>34</sup> Epistola de Incarnatione Verbi, II, p. 20,18–19: „... ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis . . ., necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit.“

zung als rhetorischen Überschwang beiseite zu schieben. Was also ist Anselms theologisch-philosophisches Programm? Was meint er, wenn er von „notwendigen Gründen“ spricht?

### III.

Gefragt ist nach dem Charakter von Anselms Denken im ganzen. Da tun wir gut, unsere Aufmerksamkeit auch auf andere Texte als die immer wieder interpretierten Kapitel 2–4 des „Proslogion“ zu richten. In „Cur deus homo“ gibt es eine Passage, die ich für außerordentlich aufschlußreich halte. Ich werde sie Satz für Satz diskutieren, um dann hernach zu prüfen, was aus ihr für das Verständnis des „Proslogion“-Beweises zu lernen ist. Anselm redet seinen Gesprächspartner Boso, der sein Schüler ist, an:

- (1) „A. Weil du in dieser Frage die Person derer annimmst,
- (2) die nichts glauben wollen, es sei denn vorher ein Vernunftgrund aufgewiesen,
- (3) so will ich mit dir vereinbaren,
- (4a) daß von uns keine noch so geringe Unziemlichkeit in Gott angenommen
- (4b) und kein noch so geringer Vernunftgrund zurückgewiesen werde, wenn nicht ein höherer dagegensteht.
- (5a) Denn wie in Gott einer noch so kleinen Unziemlichkeit die Unmöglichkeit folgt,
- (5b) so begleitet einen noch so geringen Vernunftgrund, falls er nicht durch einen höheren überwunden wird, die Notwendigkeit.  
B. Nichts nehme ich hierin lieber an, als daß diese Vereinbarung zwischen uns gemeinsam eingehalten werde.
- (6) A. Nur von der Menschwerdung Gottes und dem, was wir von jenem angenommenen Menschen glauben, ist die Frage.  
B. Ja.
- (7) A. Nehmen wir mithin an, die Menschwerdung Gottes und was wir von jenem Menschen aussagen, sei nie gewesen;
- (8) und es stehe unter uns fest, daß der Mensch zur Seligkeit geschaffen sei, die in diesem Leben nicht erreicht werden kann, und daß niemand ohne Nachlaß der Sünden dazu gelangen kann; ferner daß kein Mensch ohne Sünde durch dieses Leben geht; und anderes mehr, dessen Glaube zum ewigen Heile notwendig ist.  
B. So sei es, da nichts darin unmöglich oder Gott ungeziemend erscheint.  
A. Notwendig ist also dem Menschen der Nachlaß der Sünden, um zur Seligkeit zu gelangen.  
B. So halten wir alle fest.“<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Cur Deus Homo (s. oben Anm. 24) I, c. 10, p. 67,1–20 / S. 39: „A. Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas. B. Nihil in hac re accipio libentius, quam ut hoc pactum inter nos communiter servetur. A. De incarnatione tantum et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est. B. Ita est. A. Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis pecca-

(1) Boso, der Schüler Anselms, spielt eine Rolle. Mag sein, daß Boso in einem mit Anselm geführten Gespräch wirklich so agiert hat. Wir wissen das nicht. Beim geschriebenen Dialog haben wir davon auszugehen, daß der Verfasser den Text so schreibt, wie er ihn haben will.<sup>36</sup> Anselm läßt seinen Schüler eine Rolle spielen.<sup>37</sup>

(2) Diese Rolle, die Anselm seinen Gesprächspartner spielen läßt, ist die eines Menschen, der nur das glauben will, wofür er einen guten Grund eingesehen hat.

Nun hat Anselm in vorausgehenden Passagen der Schrift klargestellt, daß er genau diese Rechenschaft fordernde Fragehaltung für Christen verwerflich findet. Boso wurde als jemand vorgestellt, der mit einer ganz anderen Einstellung zu seinem Lehrer Anselm kommt: „Wie die rechte Ordnung verlangt, daß wir die Tiefen des christlichen Glaubens zuerst glauben, bevor wir uns erkühnen, sie mit der Vernunft zu erörtern: scheint es mir Nachlässigkeit, wenn wir, nachdem wir im Glauben gefestigt sind, uns nicht zu verstehen bemühen, was wir glauben. Darum ersuche ich dich – da ich mit Gottes zuvorkommender Gnade den Glauben an unsere Erlösung so festzuhalten meine, daß, auch wenn ich nichts von dem, was wir glauben, mit der Vernunft erfassen kann, es doch nichts gibt, was mich von seiner Festigkeit loszureißen vermöchte –, mir zu erschließen, was, wie du weißt, viele mit mir erbitten: mit welcher Notwendigkeit nämlich und aus welchem Grunde Gott, der doch allmächtig ist, die Niedrigkeit und Schwachheit der menschlichen Natur zu ihrer Wiederherstellung angenommen hat.“<sup>38</sup>

Dies also ist die dem Gläubigen angemessene Fragehaltung. Die Rolle, die Boso im Dialog übernehmen soll, steht in krassem Gegensatz dazu. Warum soll Boso anders sprechen, als er wirklich denkt?

Anselm läßt Boso „die Worte der Ungläubigen gebrauchen“.<sup>39</sup> Wie erstaunlich – um nicht zu sagen: befremdlich – dies ist, wird deutlich, wenn man die Art der von Boso während des Gesprächs angenommenen Unglaubenshaltung genauer

tis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est. B. Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconueniens deo videtur. A. Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat. B. Sic omnes tenemus.“

<sup>36</sup> Vgl. K. Jacobi, Sokrates' Sprechen, wie Platon es schreibt. Betrachtungen zum „Gorgias“, in: U. Maas u. W. van Reijen (Hg.), Geteilte Sprache. Festschrift für Rainer Marten (Amsterdam: B. R. Grüner 1988) 3–25, hier 13.

<sup>37</sup> Vgl. J. McIntyre, *Cur deus – homo. The axis of the argument*, in: H. Kohlenberger (Hg.), *Sola ratione. Anselm-Studien. Festschrift für Pater F. S. Schmitt, O.S.B.* (Stuttgart Bad Cannstatt 1970) 111–118.

<sup>38</sup> *Cur deus homo*, I, c. 1, p. 48,16–24 / S. 11–13: „Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Quapropter quoniam gratia dei preveniente fidem nostrae redemptionis sic puto me tenere, ut etiam si nulla possum quod credo ratione comprehendere, nihil tamen sit quod ab eius firmitate me valeat evellere, a te peto mihi aperiri quod, ut scis, plures mecum petunt: qua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpsit.“ Vgl. I c. 25, p. 96,6–7 / S. 69; II c. 15, p. 116,8–12 / S. 125.

<sup>39</sup> *Cur deus homo*, I, c. 3, p. 50,16 / S. 15.



bestimmt. Der Atheist, der „in seinem Herzen gesprochen hat: es ist kein Gott“,<sup>40</sup> der Heide, der viele Götter, aber nicht dem einen Gott glaubt, der Nicht-Christ – sie alle sind für den Christen Nicht-Glaubende, nämlich Menschen, die das nicht glauben, was der Christ glaubt. In „Cur deus homo“ dagegen geht es nicht um Nicht-Gläubigkeit oder um Andersgläubigkeit, sondern um eine Haltung des Unglaubens. Berengar konnte als rationalistisch Glaubender gelten; er suchte für die Glaubenssätze eine einleuchtende begriffliche Explikation. Boso dagegen soll die Rolle des rationalistisch Unglaubenden spielen, der nur akzeptiert, was ihm begrifflich ist. Warum wird zum Zweck der Untersuchung eine Fragehaltung unterstützt, die als Einstellung sonst scharf abgelehnt wird? Probieren wir Erklärungsversuche aus!

Anselms Verfahren könnte als eine weise pädagogisch-therapeutische Maßnahme angesehen werden. Kurt Flasch etwa nimmt an, Anselm spreche „auch zu Menschen, die einen Ungläubigen in sich selbst zu überwinden hatten“.<sup>41</sup> Unter dem Schutz des Lehrers würden sie ermutigt, ihre Zweifel kennenzulernen; der Meister werde ihnen helfen, diesen Unglauben zu entmachten.

Ich glaube nicht, daß dieser Erklärungsversuch weit trägt. Kann man den Glaubenszweifel ausräumen, indem man „was bislang nur geglaubt wurde, ... als Vernunftnotwendigkeit“ erweist?<sup>42</sup> Das hieße ja klarstellen, daß hier gar nicht geglaubt werden muß! Ich halte diesen Glaubensbegriff, nach dem Ungläubigkeit auf Unwissenheit oder Uneinsichtigkeit reduziert wird, die dann überwunden werden, für historisch und sachlich inadäquat.

Zudem haben wir es mit einem geschriebenen Dialog zu tun. Da ist es geraten, primär mit dem Blick auf den Autor zu lesen. Wozu braucht Anselm, der Theologe, einen Gesprächspartner, der den Ungläubigen spielt?

Könnte es vielleicht sein, daß Anselm den Ungläubigen als Adressaten mindestens ebenso im Blick hat wie den Gläubigen, sei es, daß er den Ungläubigen überzeugen möchte, sei es, daß er dem Gläubigen Argumente zur Verteidigung gegen den Spott des Ungläubigen geben will? Es gibt Passagen, die für eine solche Deutungshypothese sprechen,<sup>43</sup> und es gibt Interpreten, die die ganze Schrift als verdeckte Auseinandersetzung mit Juden und Muslims gelesen haben.<sup>44</sup>

Meine Bedenken gegen diesen Erklärungsversuch sind historischer Art. Gewähr, Juden und Muslims sind – anders als der Atheist des „Proslogion“ – im 11. Jahrhundert real. Aber wie real sind sie in Bec oder Canterbury? Ich finde es nicht einleuchtend, daß Anselms Hauptsorge, als er „Cur deus homo“ schrieb, die Apologie gegen Angriffe von Juden und Muslims gewesen sein soll. Es

<sup>40</sup> Ps. 13, 1; Ps. 52, 1. Zitiert Prosl. c. 2, p. 101,6–7 / S. 85.

<sup>41</sup> K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters (s. oben Anm. 19) 51.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Cur des homo, Praefatio, pp. 42,9–43,3 / S. 3; I, c. 3, Überschrift, p. 50,16 / S. 15; I, c. 25, p. 95,1–6 / S. 87.

<sup>44</sup> J. Gauss, Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm, in: H. Kohlenberger (Hg.), Die Wirkungsgeschichte (s. oben Anm. 9) II, 101–109; vgl. auch W. J. Courtenay, Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God, a. a. O. II, 39–64, hier 40 Anm. 8.

scheint mir plausibler, daß Anselm für Gläubige schrieb, die „sich an der Einsicht und Beschauung dessen, was sie glauben, freuen sollen“.<sup>45</sup>

So bleibt als Erklärung einzig, daß Anselm für sein eigenes Denken einen Partner braucht, der ihm die Sache schwermacht. Anselm will nicht Erbauung, sondern argumentative Theologie. Deshalb wählt oder erfindet er sich einen Fragepartner,<sup>46</sup> der sich nicht leicht zufriedengibt. Es ist die scholastische Denkweise, die sich hier, noch im Rahmen des Klosters und des vertrauten Gesprächs, ankündigt: Jeder Punkt wird als Ob-oder-Frage formuliert; der gut Disputierende macht die Gegenargumente stark. Anselm sucht nicht die schöne Darstellung der Erlösungsbotschaft, sondern Begründungen, die auch den Hartnäckigen überzeugen.<sup>47</sup>

Daß Anselm um der Argumentation willen die Rolle des ungläubigen, schwer zu überzeugenden Kontrahenten eingeführt hat, findet man bestätigt, wenn man die Boso in den Mund gelegten Einwände und Fragen in der nachfolgenden Diskussion betrachtet. Hier spricht niemand in seiner eigenen Sprache zu Anselm, weder ein Schüler mit Glaubenszweifeln noch jemand, der in Art eines Juden oder eines Muslim spricht. Vielmehr spricht Boso ganz und gar Anselms philosophisch-theologische Sprache. Anselm hat den Dialog kunstvoll so gebaut, daß Boso immer hartnäckiger fragt und daß der Meister immer tiefer begründen muß. Je weiter das Gespräch fortschreitet, desto eindeutiger verläuft es in der philosophischen Terminologie, die Anselm in die Theologie einführt.

(3) Wenn der Gesprächspartner sich nicht mehr als der gibt, als den man ihn kennt, sondern eine Rolle spielt, ist damit der Charakter des Gesprächs verändert. Appellierend *ad hominem* kann nun nicht mehr argumentiert werden. Aus dem Glaubensgespräch wird eine wissenschaftliche Untersuchung. Diese braucht Spielregeln. In ihnen wird festgelegt, welche Spielzüge erlaubt sind. Anselm und Boso schließen miteinander einen Pakt, der für die Dauer der Untersuchung gelten soll.

Gelegentlich wird der Pakt vorübergehend außer Kraft gesetzt. Boso spricht als er selbst;<sup>48</sup> ein Punkt der Vereinbarung wird durchbrochen.<sup>49</sup> Nie geschieht dies unvermerkt; jedesmal wird Erlaubnis für den vorübergehenden Ausbruch aus den vereinbarten Grenzen eingeholt und die Rückkehr in die Grenzen markiert.

(4) Als erstes wird das Argumentationsprinzip festgelegt. Zur Diskussion steht eine Warum-Frage: ‚Warum ist Gott Mensch geworden?‘ Hinter der Frage steht der Einwand der ‚Ungläubigen‘: ‚Wie könnt ihr, ihr Christen, glauben, daß

<sup>45</sup> *Cur deus homo*, I, c. 1, p. 47,5–11 / S. 11.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. I, c. 2, p. 50,2–13 / S. 15. Ausdrücklich wird Fragen und Antworten dort als gemeinsame Sache beschrieben. Anselm will nicht belehren, sondern zusammen mit Boso forschen. Seine Antworten können nur Schritte auf einem Weg sein, keine endgültig gesicherten Ergebnisse.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. I, c. 4, pp. 51,14–52,6 / S. 17. Mit der Überschrift des Kapitels werden die ersten Antworten des Lehrers verworfen: Sie „erscheinen den Ungläubigen nicht notwendig und gleichsam wie Bilder“ (p. 51,14–15 / S. 17). Vgl. I, c. 25, p. 96,9–15 / S. 89.

<sup>48</sup> Ebd. I, c. 25, p. 96,6–20 / S. 89.

<sup>49</sup> Ebd. I, c. 16 – c. 18, pp. 74,14–84,3 / S. 51–67. II, c. 10, pp. 106,14–107,11 / S. 107–109.

Gott etwas tue, das ihm so wenig gebührt!<sup>50</sup> Dem Prinzip stimmt Anselm zu: Unziemliches tut Gott nicht. Nur bestreitet er, daß die Kontrahenten die Sachlage richtig einschätzen.<sup>51</sup> ‚*Inconueniens*‘ und ‚*conueniens*‘ sind Begriffe, durch die ein Vergleich zwischen einem Handelnden oder Wollenden und dem, was er angeblich getan oder gewollt hat, geführt wird. Hier geht es um das, was Gott angemessen ist. Vorausgesetzt sind gewisse Charakterisierungen dieses Handelnden. Er ist mächtig, weise, gut, gerecht.

Der positive Teil der Argumentationsregel ist komplexer formuliert als deren negativer Teil. Wenn es einen guten Grund gibt, einen Zustand *p* zu wollen, ist es nicht zu empfehlen, *p* sogleich ins Werk zu setzen. Zunächst sind eventuelle Alternativen und Handlungsfolgen abzuwägen. Verglichen werden also hier Alternativen im Gegenstandsfeld. Hätte der erwünschte Zustand *p* nicht vielleicht einen unerwünschten Zustand *q* zur Folge? Oder würde durch die Herbeiführung von *p* nicht vielleicht ein noch erwünschterer Zustand *r* verhindert?<sup>52</sup>

(5) Die Argumentationsregeln werden durch Prinzipien über Gott als Handelnden begründet, in denen Modalbegriffe eine auffallende Rolle spielen. ‚Wir werden keine noch so geringe Unziemlichkeit in Gott annehmen, weil Gott Unziemliches nicht tun kann‘; ‚wir werden keinen noch so geringen Vernunftgrund – vorausgesetzt, kein höherer steht entgegen – zurückweisen, weil Gott das je Vernünftigste tun muß‘.

Bei jedem anderen Handelnden könnte man nur *hoffen*, daß er nichts Unziemliches tut und daß er das jeweils Beste findet. Allenfalls könnte eine solche Annahme Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Deshalb wäre die Argumentationsregel, die Anselm eingeführt hat, nicht sinnvoll, wenn das Handeln und Wollen eines anderen Täters zur Diskussion stünde. Nur wenn über einen irrtumsfreien Täter, bei dem es weder Willensschwäche noch Unsicherheit gibt, gesprochen wird, kann man sicher sein, daß er Unziemliches vermeiden und das Beste tun wird.

Aus dem, was Anselm hier darlegt, ist verständlich, daß er in der Theologie stets von ‚*rationes necessariae*‘ spricht. Es gibt hier gar keine anderen Begründungen. Wenn ein Grund, warum nicht *p*, beigebracht ist, dann ist notwendig, daß nicht *p*, und wenn ein Grund, warum *p*, beigebracht ist, dann ist – vorausgesetzt, es kann kein stärkerer Grund, warum nicht *p*, gefunden werden – notwendig, daß *p*.

Freilich ist genau diese Theorie, daß es für Gott nur die Handlungsmodalitäten ‚notwendig nicht‘ und ‚notwendig‘ gibt, Einwänden ausgesetzt. Wird so nicht Gottes Freiheit bestritten? Ein guter Teil der im II. Teil von „Cur deus homo“ dargelegten Untersuchungen ist verfaßt, um den genauen Sinn der hier vorgestellten Thesen zu klären. Bereits die Thesen sind sehr sorgfältig formuliert: Die

<sup>50</sup> Ebd. I, c. 3, p. 50,24–28 / S. 15.

<sup>51</sup> Ebd. p. 51,3–5 / S. 17; vgl. z. B. I, c. 25, p. 95,25–29 / S. 89. Weitere Stellenangaben im Register (s. oben Anm. 28) s. v. ‚*conueniens*‘, ‚*inconueniens*‘.

<sup>52</sup> Konsequenterweise gebraucht Anselm ‚*conueniens*‘ meist im Komparativ oder in der abwägend-superlativischen Form ‚nichts angemessener als ...‘. Vgl. z. B. ebd. II, c. 3, p. 98,23 / S. 93.

Unmöglichkeit „folgt“ dem Inkonvenienten; die Notwendigkeit „begleitet“ den je besseren Vernunftgrund.

Die Einwände, die Boso macht, sind nicht von außen an Anselm herangetragen, sondern sie stammen aus Anselms eigener Modaltheorie.<sup>53</sup> Die Logik, die Anselm entwickelt, würde man heute ‚Handlungslogik‘ nennen.<sup>54</sup> Innerhalb der Handlungstheorie faßt Anselm die Modalbegriffe adäquat in dem Sinn, den sie als Verben, die andere Verben begleiten,<sup>55</sup> haben: ‚A kann machen, daß... (er vermag es; er hat die Macht dazu)‘, ‚A kann nicht machen, daß... (er ist ohnmächtig; er ist daran gehindert)‘, ‚A muß machen, daß... (er ist dazu gezwungen; er kann es nicht hindern)‘. Wenn man im eigentlichen Sinn von Notwendigkeit spricht, dann meint man Zwang oder Verhinderung (letzteres im Fall von ‚notwendig, daß nicht...‘).<sup>56</sup> Natürlich kann Anselm nicht meinen, Gott sei an irgend etwas gehindert oder zu irgend etwas gezwungen.<sup>57</sup>

Demnach müssen die Ausdrücke ‚notwendig‘ und ‚unmöglich‘ in einem besonderen Sinn gebraucht sein, wenn gesagt wird, in Gott folge jeder Unziemlichkeit die Unmöglichkeit und in ihm begleite die Notwendigkeit das Vernünftigste.<sup>58</sup> Zugleich aber muß dieser besondere Sinn aus dem eigentlichen Sinn konstruierbar sein, wenn Anselm sich nicht den Vorwurf zuziehen soll, er schaffe für die Theologie eine unverständliche Sondersprache. Anselm sucht die Problemlösung in drei Schritten:

a) Er betrachtet den Fall, in dem jemand etwas versprochen oder gelobt hat. Das Versprechen ist frei gegeben, muß aber gehalten werden. Dieses ‚muß‘ hebt Freiwilligkeit nicht auf; nicht nur das Versprechen-Geben, sondern auch das Versprechen-Halten geschieht frei. So handelt Gott: Er beschließt, und er bleibt bei seinem Entschluß. ‚Notwendigkeit‘ meint hier nicht ‚Zwang‘, sondern ‚Unwandelbarkeit‘: Unwandelbarkeit seiner Ehrbarkeit.<sup>59</sup>

Anselm macht hier auf einen zweiten Sprachgebrauch aufmerksam, der keineswegs nur in theologischer Rede seine Heimat hat. Was jedoch fehlt, ist eine Beziehung zwischen der eigentlichen Bedeutung ‚Notwendigkeit als Zwang‘ und

<sup>53</sup> Vgl. dazu D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm* (Oxford: Clarendon 1967) § 5; E. F. Serene, *Anselm's modal conceptions*, in: S. Knuutila (Hg.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories* (= Synthese Historical Library 20) (Dordrecht Boston London: Reidel 1981) 117–162.

<sup>54</sup> Vgl. die „Philosophischen Fragmente“ aus dem Kodex Lambeth MS. 59, die F. S. Schmitt in den *BGPhThMA* 33,3 (1936) 1–45 publiziert hat. Sie sind erneut gedruckt in: R. W. Southern u. Fr. S. Schmitt O.S.B., *Memorials of St. Anselm* (= *Auctores Britannici Medii Aevi* 1) (London: Oxford University Press 1969) 334–351.

<sup>55</sup> Vgl. *Philosoph. Fragen*, in: Southern u. Schmitt, *Memorials* (s. oben Anm. 54) 346,22–26.

<sup>56</sup> *Cur deus homo*, II, c. 10, p. 108,5–6 / S. 109.

<sup>57</sup> *Ebd.* II, c. 5, Überschrift, p. 99,15–17 / S. 95. Anselm will Gott auch keinen moralischen Pflichten oder Verboten unterstellen; vgl. II, c. 11, p. 111,22–25 / S. 115; c. 17, p. 122,26–30 / S. 135.

<sup>58</sup> *Ebd.* II, c. 17, p. 122,25–26 / S. 135.

<sup>59</sup> *Ebd.* II, c. 5, pp. 99–100 / S. 95–97.

der zweiten, die Anselm selbst ‚uneigentlich‘ nennt,<sup>60</sup> ‚Notwendigkeit als Unwandelbarkeit‘.<sup>61</sup>

b) „Zwingende“ und „nicht zwingende Notwendigkeit“<sup>62</sup> werden als „vorausgehende“ und „nachfolgende Notwendigkeit“ unterschieden.<sup>63</sup> Die vorausgehende Notwendigkeit ist kausaler Art, die nachfolgende nicht. Anselm hat einige Mühe, sich die Eigenart der nachfolgenden Notwendigkeit faßlich zu machen. Aus seinen Beispielsätzen wird klar, daß er die Notwendigkeit der Folge (*necessitas consequentiae*) im Sinn hat.<sup>64</sup>

Anselm versucht nun, über die bloße Unterscheidung hinauszukommen, indem er die Beziehung analysiert, in der vorausgehende (kausale) und nachfolgende (logische) Notwendigkeit stehen. „Wo immer eine vorausgehende Notwendigkeit vorhanden ist, ist auch eine nachfolgende“; diese Abhängigkeit ist der Grund für die Bezeichnungen ‚vorausgehend‘ und ‚nachfolgend‘. Aber die Bezeichnungen legen nahe, daß die Beziehung umkehrbar ist: ‚Wo immer eine nachfolgende Notwendigkeit ist, da ist auch eine vorausgehende.‘ Genau dies streitet Anselm ab. Es gibt logisch notwendige Aussagen, wo es irrig wäre, nach einer Ursache für diese Notwendigkeit, also nach kausaler Notwendigkeit zu suchen. Dies ist der Fall, wenn wir von Gott sagen: ‚Weil er es wollte, mußte es so geschehen.‘ „Seinem Willen ... ging keine Notwendigkeit voraus.“<sup>65</sup>

Die These, um deren Interpretation es geht, wäre demnach folgendermaßen zu formulieren: ‚Es ist unmöglich, daß  $p$  unziemlich ist und Gott  $p$  tut‘; ‚es ist notwendig: wenn  $p$  vernünftig zu tun ist (und wenn mit  $p$  kein  $q$  verbunden ist, dessen Vermeidung vernünftiger ist), dann tut Gott  $p$ ‘. Aufgeklärt ist damit die Verwirrung, die diese These – unnötigerweise<sup>66</sup> – gestiftet hat: Boso hatte fälschlich gegargwöhnt, daß zu jeder nicht-zwingenden Notwendigkeit eine vorausgehende, bewirkende, zwingende Notwendigkeit gehört, weil umgekehrt die zwingende Notwendigkeit von einer nicht-zwingenden „begleitet“ wird. Aber es bleibt doch etwas unbefriedigend an diesem Lösungsvorschlag: Die „nachfolgende Notwendigkeit“ expliziert Anselm, wenn er sie der vorausgehenden gegenüberstellt, nur an Tautologien: ‚notwendig: was war, das war‘, ‚notwendig: was ist, das ist‘, ‚notwendig: was sein wird, das wird sein‘. Die zu interpretierenden Thesen jedoch über die Unmöglichkeit, daß von Gott Inkonvenientes getan, und

<sup>60</sup> Ebd. p. 100,25 / S. 97.

<sup>61</sup> Immerhin findet Anselm durch diese erste Problemlösung die Schwierigkeiten bereits so weit ausgeräumt, daß er in den Folgekapiteln die Charakterisierungen ‚er kann nicht‘ oder ‚es ist notwendig‘ bereits in den Überschriften verwendet. II, c. 6, p. 101,2 / S. 97; c. 7, p. 101,23 / S. 99; c. 8, p. 102,24–25 / S. 101; c. 9, p. 105,2 / S. 105. Vgl. auch den Rückverweis auf c. 5 in c. 10, p. 108,8 / S. 109.

<sup>62</sup> Ebd. II, c. 17, Überschrift, p. 122,23–24 / S. 135.

<sup>63</sup> Ebd. p. 125,8–14 / S. 139; vgl. pp. 122,30–123,3 / S. 135.

<sup>64</sup> Vgl. Henry (s. oben Anm. 53) § 5.69.

<sup>65</sup> *Cur deus homo*, II, c. 17, p. 125,14–31 / S. 141.

<sup>66</sup> Vgl. den Schluß des vorausgehenden Kapitels (II, c. 16, p. 122,14–21 / S. 135), wo Anselm dem Boso vorwirft, er suche Schwierigkeiten, wo keine sind. Boso bittet, ihm langsames Auffassen nicht übelzunehmen. Darauf folgt die lange Modalabhandlung von Kapitel 17.

über die Notwendigkeit, daß von ihm das jeweils Beste getan werde, sind nicht tautologisch.

c) So bleibt ein dritter Schritt zu versuchen. Anselm macht darauf aufmerksam, daß wir im Sprachgebrauch oft unpräzise in der Handlungszuschreibung sind: Wir sagen zum Beispiel ‚A kann besiegt werden‘. Doch sprechen wir dem A mit dieser Aussage, genau genommen, kein Können, sondern eher ein Nicht-Können zu. Umgekehrt meinen wir mit ‚A kann nicht besiegt werden‘ gerade ein Können. Wie kommt diese Verdrehung zustande? Ganz einfach: Wir sprechen von A und denken dabei einen möglichen B, der aber nur in seiner Beziehung auf A interessiert. Die Präzisierung besteht darin, die Handlungszuschreibung zu ändern. Mit ‚A ist besiegtbar‘ ist eigentlich gemeint ‚Es gibt jemanden, der A besiegen kann‘: mit ‚A ist unbesiegtbar‘ ist eigentlich gemeint ‚Es gibt niemanden, der ihn besiegen kann‘.<sup>67</sup>

Ebenso rekonstruiert Anselm die Rede, Gott tue  $p$  bzw. nicht- $p$  aus Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit muß, recht verstanden, auf anderes verlagert werden. Mit Hilfe der Modaläquivalenzen ‚notwendig  $p$  genau dann, wenn nicht möglich nicht- $p$ ‘, ‚notwendig nicht- $p$  genau dann, wenn nicht möglich  $p$ ‘ findet Anselm die Neuformulierung: „In allen anderen Dingen besteht die verhindernde Notwendigkeit zu handeln und die zwingende Notwendigkeit nicht zu handeln gegen das, was von Gott ausgesagt wird.“<sup>68</sup> Nichts kann bewirken, daß Gott Inkonvenientes tut oder daß er das Beste nicht tut.

Der dritte Schritt macht klar, wie auch die nicht-zwingende Notwendigkeit begrifflich auf Notwendigkeit im eigentlichen Sinn, auf eine zwingende Notwendigkeit zurückgeführt werden kann. Die zwingende Notwendigkeit besteht nicht für Gott, so daß er ihr unterworfen wäre, sondern sie besteht durch Gott, dessen Willen alles unterworfen ist.<sup>69</sup> Die Zweitbedeutung ‚Unwandelbarkeit‘ wird aus der Erstbedeutung konstruiert: Nichts ist imstande, Gott zur Änderung eines gefaßten Beschlusses zu bringen. Dies ist keine bloße Faktenaussage, sondern eine in sich notwendige Konsequenz:<sup>70</sup> Was von Gottes Wollen abhängt, davon ist Gottes Wollen nicht abhängig.

(6) Zur Vereinbarung zwischen Diskussionspartnern gehört die Themenfixierung. In einem Gespräch wäre dies unnötig; die miteinander Sprechenden können sich treiben lassen. In einer Untersuchung aber ist es nötig, festzulegen, was der Gegenstand sein soll.

Dieser Punkt der Vereinbarung freilich kann bei beiderseitigem Einverständnis

<sup>67</sup> Ebd. II, c. 17, p. 123,15–20 / S. 137. Ähnliche Analysen finden sich häufig bei Anselm; ihre Theorie entwickelt Anselm in den „Philosophischen Fragmenten“ (s. oben Anm. 54).

<sup>68</sup> Ebd. p. 123,20–30 / S. 137, zitiert p. 123,29–30: „in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere et cogens non facere contra hoc quod de deo dicitur“. ‚N (Gott macht, daß  $p$ )‘ wird zu ‚ $\forall x$  ( $\neg M$  [ $x$  bewirkt, daß Gott nicht macht, daß  $p$ ])‘; ‚N (Gott macht, daß nicht  $p$ )‘ wird zu ‚ $\forall x$  (N [ $x$  bewirkt nicht, daß Gott macht, daß  $p$ ])‘.

<sup>69</sup> Ebd. p. 122,26–27 / S. 135.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. pp. 123,31–124,2 / S. 137.

durchbrochen werden. Man kann sich einigen, das Thema zu erweitern. Unkontrollierte Abschweifungen freilich sollen ausgeschlossen werden.

(7) Untersuchungsgegenstand ist die Menschwerdung Gottes. Die Untersuchung aber wird radikal geführt. Es wird nicht gläubig vorausgesetzt, daß Gott Mensch geworden ist, und dann, um dies zu verstehen, nach dem Grund gefragt, der ihn zu dieser Tat motiviert hat. Anselm läßt sich von der Skepsis des Ungläubigen bestimmen, der die Menschwerdung Gottes für inkonvenient hält: ‚Warum wohl sollte Gott Mensch werden wollen? Solange darauf keine befriedigende Antwort gegeben ist, glaube ich nicht daran.‘ Schon in der Vorrede hat Anselm betont, er argumentiere hier „mit Beiseitesetzung Christi“, „als ob man nichts von ihm wüßte“.<sup>71</sup> Annahmen, die der Kontrahent bestreitet, können in der Diskussion nicht vorausgesetzt, sie müssen vielmehr zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. So wird hier Glaube suspendiert, freilich, wie sogleich deutlich werden wird, nicht total, sondern nur hinsichtlich ganz bestimmter in der Untersuchung zur Diskussion stehender Sätze.

(8) Eine Diskussion braucht einen gemeinsamen Boden; die Diskussionspartner können nicht alles in Frage stellen. Bestimmte inhaltliche Prämissen müssen gemeinsam akzeptiert werden. Wenn der Opponent mit ihnen in Konflikt gerät, ist sein Angriff gescheitert; wenn der Proponent seine These aus ihnen hergeleitet hat, muß sich der Opponent als überzeugt erklären.

Die Annahmen allerdings, die Anselm in „Cur deus homo“ seiner Untersuchung zugrundelegt, sind keineswegs Sätze, auf die sich beliebige Diskussionspartner leicht einigen könnten. Anselm ist auch nicht besonders präzise in der Formulierung; er läßt sich durch die Wendung „und anderes mehr“ die Möglichkeit offen, noch weitere Sätze zu ergänzen. Die Inhalte, die, als gemeinsam festgehalten, die Grundlage für die folgende Diskussion bilden, sind Glaubenssätze, Theologoumena. Wie kann Anselm meinen, sich mit den Ungläubigen auf all das einigen zu können?

Es zeigt sich hier, daß Anselm für sein Denken nicht einen Kontrahenten benötigt, der grundsätzlich Rationalist wäre und sich schlechthin weigerte, etwas zu glauben. Der Unglaube, den er unterstützt, oder die Glaubensenthaltung, die er selbst übt, sind stets punktuell. Die Frage, die untersucht wird, soll als nicht bereits entschieden gelten. Was der Ungläubige in „Cur deus homo“ nicht glaubt, ist, daß Gott Mensch geworden ist. Sein Zweifelsgrund liegt in der Annahme, Mensch zu werden sei Gott nicht gemäß. Nur wer einen ganz bestimmten Gottesbegriff hat, kann über das, was Gott angemessen oder nicht angemessen ist, urteilen. Anselm braucht für seine Argumentation unter anderem Einverständnis darüber, daß Gott gerecht ist und daß er sich um die Menschen kümmert, daß er der Menschen Seligkeit will. Die Frage, warum Gott Mensch geworden ist, betrifft den Heilsweg, den die Christen glauben. Um über dessen Angemessenheit zu entscheiden, muß der Handlungszweck vorausgesetzt werden.

<sup>71</sup> Ebd. Vorrede, p. 42,11–14 / S. 3.

Die von Anselm vorausgesetzten Sätze über den Konflikt zwischen der Bestimmung des Menschen und seiner Sündigkeit sind Sätze, die von Juden und Muslims akzeptiert werden; sie gehören auch zu deren Glaubensgut. Hierin liegt die Plausibilität der Interpretation, eigentlich werde hier ein Disput mit den Vertretern der damals bekannten nichtchristlichen monotheistischen Religionen geführt. Aber in anderen Schriften, in denen andere Fragen untersucht werden, werden andere Gegenpositionen konstruiert und andere Einverständnisse festgesetzt. Es erscheint mir wenig plausibel, hier jeweils nach den Gegnern Ausschau zu halten, die in bezug auf die gerade diskutierte Frage ungläubig sind und auf die Anselm sich bezieht. Einleuchtender scheint mir, daß die Konstruktion einer Gegenposition zu Anselms Methodik gehört. Die Gegenposition wird einer Person zugeteilt. Diese Person ist es, die überzeugt werden soll. Aufgrund der Voraussetzungen, mit denen sie einverstanden ist, soll sie gewissermaßen selbst mit Hilfe des konsequent denkenden Lehrers dazu finden, die eingenommene Skepsis aufzugeben und dem fraglichen Satz – hier, daß es Gott angemessen war, Mensch zu werden, und daß er also Mensch werden mußte – zuzustimmen.<sup>72</sup>

#### IV.

Ich habe die Diskussionsvereinbarung in „Cur deus homo“ ausführlich interpretiert, weil ich in ihr eine Forschungsmethode dargelegt finde, der Anselm auch sonst folgt. Ich schlage vor, das „Proslogion“ und andere Untersuchungen Anselms als Ausdruck derselben Forschungsmentalität zu lesen.<sup>73</sup> Ich skizziere diesen Vorschlag für die vieldiskutierten Kapitel 2 bis 4 des „Proslogion“. Um die Übertragbarkeit des aus „Cur deus homo“ I c. 10 Abgelesenen genau zu prüfen und die Punkte zu finden, in denen die andere Fragestellung Abwandlungen erfordert, folge ich in der Gliederung des folgenden Abschnittes den Gedankenschritten des vorigen.

<sup>72</sup> Vgl. Enslin (s. oben Anm. 9); Viola (s. oben Anm. 9).

<sup>73</sup> Für das „Monologion“ vgl. den Beginn des 1. Kapitels, Opera omnia vol. I, p. 13,5–12 / Lat.-dt. hg. von P. F. S. Schmitt O.S.B. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) 41: „Wenn einer die *eine* Natur, die höchste von allem, was ist, die allein sich in ihrer ewigen Seligkeit genügt und durch ihre allmächtige Güte allen anderen Dingen dies gibt und bewirkt, daß sie etwas sind oder daß sie sich irgendwie wohl befinden, und vieles andere mehr, was *wir* von Gott und seiner Schöpfung notwendig *glauben*, nicht kennt – sei es, daß er nicht von ihr gehört hat oder daß er *nicht* an sie *glaubt* –: so meine ich, daß er sich selbst von dem zum großen Teil, wenn er auch nur von mittelmäßiger Begabung ist, *wenigstens durch die bloße Vernunft* überzeugen kann. Obgleich er das auf viele Weise tun kann, will ich *eine* vorlegen, die ich *für ihn* für die nächstliegende halte.“ („Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum, quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliqua perplura, quae de Deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unam ponam, quem illi aestimo esse promptissimum.“)



(1) (2) Auch im „Proslogion“ erfindet sich der Theologe Anselm einen Ungläubigen als Gegenspieler. Der „Tor, der in seinem Herzen gesprochen hat: es ist kein Gott“ ist dieser fingierte Verneiner. Wenn Anselm zeigen kann, daß die von diesem eingenommene Gegenposition unhaltbar ist, hat er – so die sich in der Gedankenführung ausdrückende Voraussetzung – die eigene Position als denkbare erwiesen.

Ob die Rede des Toren als Behauptung oder als Vermutung, als Leugnung der Existenz Gottes oder als Zweifel an ihr aufgefaßt wird, spielt für Anselms Gedankenführung keine Rolle. Wichtig ist der Nachweis, daß der Kontrahent, wenn er über das, was er sagt, gründlich nachdenkt, seine Rede nicht aufrechterhalten kann.<sup>74</sup>

Durch die Benennung als ‚Tor‘ distanziert Anselm sich von dem Leugner oder Zweifler. Aber er braucht ihn für seine theologisch-philosophische Gedankenarbeit. Indem er die Gegenposition aufbaut und dann widerlegt, will er die eigene These in stringenter Argumentation begründen.

(3) Der Gegenspieler im „Proslogion“ wird nicht als reale Person, mit der die Unterredung geführt wird, genommen. Insofern gibt es keinen Pakt und keine ausdrückliche Spielregel. Aber es gibt doch ein Analogon dazu. An die Stelle des Namens ‚Gott‘ wird die Explikation ‚etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‘ gesetzt. Für den Glaubenden ist dies eine sinnvolle Explikation dessen, was er glaubt: „Wir glauben, daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.“<sup>75</sup> Der Nicht-Glaubende soll über das Prädikat – und über nichts anderes als nur das Prädikat – nachdenken.<sup>76</sup>

(4) Für ein Nachdenken über Inkonvenienz oder Konvenienz gibt es in den Anfangskapiteln des „Proslogion“ keinen Ansatzpunkt. Inkonvenient oder konvenient ist etwas für jemanden. Hier im „Proslogion“ aber steht das Subjekt ‚Gott‘ in Frage.

(5) Dennoch tragen auch im „Proslogion“ Modalbegriffe die Argumentation, und sie werden in einer Weise verwendet, die mit Anselms an anderen Stellen dargelegter Modaltheorie<sup>77</sup> und dem Gebrauch, den wir in „Cur deus homo“ finden, gut zusammenstimmt.

Anselm kann zeigen, daß der Begriff ‚worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‘ gerade darin einzigartig ist, daß nicht in der sonst überall sinnvollen Weise gefragt werden kann, ob das Gedachte denn auch exemplifiziert (instantiiert) sei. Überall sonst trennen wir sinnvollerweise zwischen der Frage nach Widerspruchsfreiheit, die eine Frage nach der internen begrifflichen Struk-

<sup>74</sup> Vgl. Proslogion, c. 4.

<sup>75</sup> Ebd. c. 2, p. 101,5 / S. 85: „credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit“.

<sup>76</sup> Ideal wäre es, wenn auch die Referenz suggerierenden Worte ‚etwas‘ und ‚über dem‘ getilgt werden könnten. Da wir aber keine entsprechende Sprachform zur Verfügung haben, bleibt uns nur, festzuhalten, daß keine Referenz präsupponiert sein soll. Vgl. die Bedeutungsunterscheidung, die Anselm in den „Philosophischen Fragmenten“ für ‚aliquid‘ vorträgt: Southern u. Schmitt, Memorials (s. oben Anm. 54) 336,11–337,7.

<sup>77</sup>Vgl. besonders die Lambeth-Fragmente (s. oben Anm. 54).

tur ist, und der Frage nach Erfülltheit, die eine externe Frage ist. Bei dem Begriffsgehalt ‚worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‘ scheidet der Versuch, so zu trennen.

„Mit Ausnahme dessen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, (kann) alles, was existiert, als nicht-existierend gedacht werden . . . , auch wenn es als existierend gewußt wird.“<sup>78</sup> Was aber „als nicht-existierend gedacht werden kann, ist, wenn es existiert, nicht das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; wenn es aber nicht existiert, wäre es auch dann, wenn es existierte, jedenfalls nicht das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“.<sup>79</sup>

Wenn der Ungläubige die Existenz dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, bestreiten oder bezweifeln will, dann muß er auch gleich dessen Existenzmöglichkeit bestreiten oder bezweifeln. Denn eine nicht verwirklichte Möglichkeit denken hieße, etwas denken, von dem die Verwirklichung abhängt, und das führt zum Widerspruch.<sup>80</sup> Wer aber Existenzmöglichkeit als internes begriffliches Merkmal dieses einzigartigen Gedankens zugesteht, der gesteht nicht nur Existenzwirklichkeit, sondern auch Existenznotwendigkeit als Merkmal zu. Denn eine Wirklichkeit, die auch nicht-wirklich sein könnte, denken, hieße, etwas denken, von dem die Erhaltung abhängt, und das führt zum Widerspruch.

„Wer denkt, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, der denkt nicht, was nicht-sein könnte, sondern was nicht nicht-sein könnte.“<sup>81</sup> In „Cur deus homo“ wurde Notwendigkeit als Unwandelbarkeit gedacht. Hier, wo erst noch zu sichern ist, daß es Gott, der dann als unwandelbar zu begreifen ist, gibt, wird Notwendigkeit als Anfangslosigkeit und Endlosigkeit expliziert.<sup>82</sup> Wie in „Cur deus homo“, so bringt Anselm auch in der Antwort auf Gaunilo diese Deutung von Notwendigkeit mit seiner Deutung der ontologischen Modalitäten als Kausalmodalitäten in Übereinstimmung. Wie dort, so geschieht dies auch hier negierend, indem nämlich gezeigt wird, daß es *nichts* geben *kann*, was auf das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, einwirkt.

<sup>78</sup> Proslogion, Responsio editoris (Antwort auf Gaunilo) p. 134,15–16, und Flasch u. Mojsisch (s. oben Anm. 18) 101: „... quidquid est praeter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari.“

<sup>79</sup> Ebd. p. 135,1–3 / S. 105: „Quidquid ... cogitari potest non esse: si est, non est quo maius cogitari non possit. Quod si non est: utique si esset, non esset quo maius non possit cogitari.“ Vgl. Proslogion, c. 3.

<sup>80</sup> Vgl. Malcolm (s. oben Anm. 3) 47, 49. Ähnlich interpretiert auch J. Hick, God as Necessary Being, in: The Journal of Philosophy 57, Nr. 22–23 (1960) 725–734, besonders 730.

<sup>81</sup> Proslogion, Responsio editoris, p. 138,24–25 / S. 121–123: „qui cogitat quo maius non possit cogitari: non cogitat quod possit, sed quod non possit non esse.“

<sup>82</sup> Ebd. p. 131,1–5 / S. 85: „Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam ‚quo maius cogitari nequit‘ non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo ‚quo maius cogitari nequit‘ cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est.“ Vgl. p. 133,14–18 / S. 97; p. 134,1–6 / S. 99–101.

(6) Das Thema des „Proslogion“ wird im Vorwort folgendermaßen angegeben: Anselm glaubt, ein Argument gefunden zu haben, das hinreicht, „um zu stützen, daß Gott in Wahrheit existiert und daß er das höchste Gut ist, das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein, und sich wohl zu befinden, und was immer wir von der göttlichen Wesenheit glauben.“<sup>83</sup> Anfangs von Kapitel 2 nennt Anselm sein Thema in ganz konzentrierter Form: „Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir, daß ich, soweit Du es nützlich weißt, einsehe, daß Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben.“<sup>84</sup>

(7) (8) In dieser Themenangabe wird auf den Glauben Bezug genommen. Auch die begriffliche Explikation dessen, was unter der Benennung ‚Gott‘ zu verstehen ist, wird noch als Geglaubtes eingeführt: „Wir glauben, daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.“<sup>85</sup> Dann aber wird der Glaubensoperator vor diesem Satz außer Kraft gesetzt und konsequenterweise auch das Subjekt ‚Du, Gott‘, zu dem gesprochen wurde, außer Geltung gesetzt. Die Untersuchung des „Proslogion“ wird als Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet oder bezweifelt, fortgeführt. Für die Diskussion mit ihm gibt es keinen anderen gemeinsamen Boden als nur die Verstehbarkeit der Wortfolge „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“. Anselm zeigt, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht als nur kontingent seiend und nicht als nicht seiend gedacht werden kann.

## V.

Wenn Anselm allerdings meint, mit der Widerlegung des Kontrahenten einen positiven Beweis für das Dasein Gottes geführt zu haben, dann irrt er. Man darf den Operator ‚ich denke‘ vor der ganzen Explikation des gedachten Gedankens nicht übersehen. Es ist wahr: In diesem einzigen Fall ist Existenz bereits Merkmal des Begriffs, weil bei dem, was schlechthin unabhängig gedacht werden muß, die Widerspruchsfreiheit bereits als Existenzmöglichkeit und die Möglichkeit als anfangs- und endlose Wirklichkeit gedacht werden muß. Aber aus dem Kreis des ‚gedacht‘ und ‚gedacht als ...‘ führt kein Denkweg heraus.

Bereits Thomas von Aquin hatte dies eingewandt,<sup>86</sup> ebenso Kant<sup>87</sup> – wenn auch nicht gegen Anselms, sondern gegen Descartes‘ und Leibniz‘ Fassung des

<sup>83</sup> Proslogion, Prooemium, p. 93,5–10 / S. 69: „coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri: unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quancumque de divina credimus substantia, sufficeret.“

<sup>84</sup> Proslogion, c. 2, p. 101,3–4 / S. 85: „Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus.“

<sup>85</sup> Ebd. p. 101,5 / S. 85: „credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“

<sup>86</sup> Thomas von Aquin, Summa contra gentiles I, c. 11, Nec oportet ut statim; Summa theologiae I, q. 2 a. 1 ad 2.

<sup>87</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 593–595 / B 621–623.

Beweises –, und neuerdings sind Kurt Flasch<sup>88</sup> und die Kritiker an Norman Malcolms Versuch, den Beweis zu erneuern, auf diesen Punkt zu sprechen gekommen.<sup>89</sup> Ich zitiere die besonders klare Fassung, die Jerome Shaffer dem Gegenargument gegeben hat: „Gleich was sein Gehalt sein mag, dieser Begriff von Gott ist immer noch schlicht ein Begriff. Was gezeigt werden muß *und was durch bloße Analyse des Begriffs nicht gezeigt werden kann*, ist, daß wirklich etwas existiert, was auf diesen Begriff antwortet. Selbst wenn wir hier den Begriff eines notwendigerweise existierenden Gegenstands haben, bleibt doch die weitere Frage, ob irgendein Existierendes den begrifflichen Spezifikationen entspricht.“<sup>90</sup>

Weiter schreibt Shaffer: „Wenn jemand den Satz ‚Gott existiert‘ auf tautologische Weise gebraucht, dann teilt er uns nur mit, daß Existent-sein ein logisches Erfordernis von Gott-Sein ist. Wenn andererseits jemand auf nicht-tautologische Weise behauptet ‚Gott existiert‘, dann behauptet er, daß der Terminus ‚Gott‘ eine Extension hat, daß er auf ein Existierendes Anwendung findet... Daß das Argument auf den ersten Blick so plausibel erscheint, liegt daran, daß hier ein Satz intensional gebraucht wird, dessen typischer Gebrauch extensional ist.“<sup>91</sup>

J. A. Brunton hat die scharfsinnigen Bemerkungen von Shaffer mit einem nachdenklichen Kommentar versehen. Er findet die Unterscheidung zwischen intensional-explizierendem und extensional-behauptenden Gebrauch des Satzes ‚Gott existiert‘ hilfreich. Aber er weist zugleich darauf hin, daß all unsere üblichen Redeweisen, durch die wir Erfülltheit eines Begriffs, Instantiierung, Exemplifikation, Extension behaupten, hier völlig unpassend sind. So bleibt das Fazit: „Es könnte wohl sein, daß es philosophisch töricht ist, nach einem Beweis von Gottes Existenz zu fragen, nicht weil er existieren *muß*, sondern weil die Begriffe ‚Beweis‘ und ‚Existenz‘ hier nicht angebracht sind.“<sup>92</sup>

Anselm – wenn er denn wirklich einen Beweis führen wollte – beweist die *Behauptung* ‚Gott existiert‘ nicht. Das ist keine Beweislücke, die füllbar wäre. Unsere extensionalen Redeweisen passen nur auf Kontingentes, nicht auf Gott. Das ist ein negatives Ergebnis. Aber ich finde nicht, daß dies ein negativ zu bewertendes Ergebnis ist. Immerhin hat Anselms Argument uns zu einer gründlichen Klärung des *Gottesbegriffs* verholfen.

Die Themenangabe „daß du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben“ muß nicht als gliedernde Disposition gelesen werden – zuerst der Beweis des Daß, dann die Erklärung des Was. Ich denke nicht, daß Anselm so trennen will.<sup>93</sup> Der Beweisversuch dient dem Begreifen, was Gott ist. Welchen Sinn sonst sollte er für einen Theologen haben, der, ohne zu zweifeln, an Gott glaubt?

<sup>88</sup> Vgl. Flasch u. Mojsisch (s. oben Anm. 18) 37.

<sup>89</sup> Allen (s. oben Anm. 5) 60; Plantinga (s. oben Anm. 5) 96–97, 101.

<sup>90</sup> Shaffer (s. oben Anm. 6) 318.

<sup>91</sup> Ebd. 322–323. Vgl. weiterführend Gombocz 1974 (s. oben Anm. 1) 104–108.

<sup>92</sup> Brunton (s. oben Anm. 6) 281–287, zitiert 282.

<sup>93</sup> Vgl. die feinsinnigen Bemerkungen über Anselms theologische Methode, die Pailin (s. oben Anm. 9) 120–123 und 128 macht.