

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 28 (1972)
Heft: 3

Artikel: Existenz als Accommodatio des Seins : der "ontologische" Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury
Autor: Buske, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878557>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Existenz als *Accommodatio* des Seins

Der «ontologische» Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury

In der Regel wird viel zu wenig beachtet, daß die «*Ontologie*» nicht eigentlich die philosophische «Ur»-Frage nach dem Sein oder Seien-den beinhaltete, sondern viel eher immer zugleich diesem so oder anders verstandenen Sein eine erkenntnistheoretische Struktur zu unterlegen versuchte. Ontologie wurde als Strukturlehre des Seins, so sehr das allein schon von ihrem Namen gelten würde, ein unmittelbares Produkt der frühen *Aufklärung* im Zeitalter der mitteleuropäischen Glaubensauseinandersetzungen. Das wissenschaftlich «Neutrale» und Allgemeingültige wurde gesucht und als Mitte zwischen der einfach empirischen und transzendentalen Wirklichkeitserfassung statuiert. Ontologische Aussagen waren so im Stile der Zeit nur erweiterte mathematische Denkvorstellungen. Es wurde die schon im Nominalismus zögernd aufgegriffene, vermeintliche Möglichkeit einer logischen Demonstrierbarkeit aller erkennbaren Daseinsbeziehungen in Form eines zum Teil recht vulgär gefärbten Erkenntnisvollzuges jetzt nur in bewußtere Abstraktionsweisen verlängert und für einen späteren linearen Rationalismus präpariert, der dann in der enzyklopädischen Aufklärungssucht unter dem Ancien Régime in solchen zumindestens der Sache nach kaum vergessenen Werken wie dem «*Système de la nature*» (1770 von Baron Holbach und seinen Gesinnungsgenossen verfaßt) seine bis heute nachwirkende, gefährlich zersetzende politische Anreicherung erfuhr. Jedenfalls hatte schon Goclenius (Rudolf Göckel) in seinem 1613 erschienenen «*Philosophischen Lexikon*» diesen Begriff der Ontologie so gebraucht und mit dem von ihm wohl als erstem benutzten und vielleicht sogar geprägten Terminus jene Gleichung von «Seins»-Aussagen und mathematischem Beweisverfahren verbunden. – Was Wunder also, wenn darum auch Kant schließlich die alle nur denkbar möglichen, aber im *modus procedendi* des Beweises doch gleichen Gottesbeweise einschließlich eben eines sogenannten «ontologischen» Gottesbeweises im Rahmen jeder «*Kritik reiner Vernunft*» als unzumutbare Einschränkung menschlichen Selbstbewußtseins zurückweisen mußte, ohne nicht aber auch jenen anderen praktischen Beweis Gottes als Forderung des alltäglichen Lebens aufzugreifen. Aber genau auch dies und nichts anderes lag der

Anselmschen Beweisführung eines Daseins Gottes zugrunde und wurde nur durch jenen im 17. Jahrhundert aufkommenden mathematisch verstandenen Terminus des Ontologischen verdunkelt; er mußte mithin durch die historisch nachträgliche Übertragung auf die Intentionen Anselms Verwirrung stiften, aus der selbst Kant allem Anschein nach nicht mehr herausfand.

1.

Heute wird *Anselm* von Canterbury (1033–1109) völlig zu *Unrecht* ein sogenannter, aber erst im Aufklärungszeitalter erfundener «ontologischer Gottesbeweis» angelastet. Aber schon Anselm selbst hatte sich dieser «ontologischen» damals erst vorsichtig nominalistisch kaschierten Unterstellung zu erwehren:

Ein ehemaliger Graf von Montigny, der Mönch Gaunilo, ein vielleicht etwas älterer Zeitgenosse Anselms, hielt in seinem ursprünglich anonym verbreiteten «*Liber pro insipiente*» dem «ontologischen» Gottesbeweis Anselms die schon aus der Antike etwa in dem rekonstruierbaren «*logos alēthēs*» des Kelsos (177/180 n. Chr.) prinzipiell bekannte eindimensionale Oberflächlichkeit einer nur einzig «vernünftigen» Argumentationsweise vor, daß nämlich «das Sein dessen, quo maius cogitari nihil possit, in unserem Intellekt nur in dem gleichen Sinne gelte, wie das Sein jedweden anderen Dinges in unserem Intellekt, sofern es gedacht würde, also z.B. auch einer fingierten Insel». Würde aber dagegen dieses Sein «in vollere Sinne genommen», «was aber ja auch Anselm nicht wolle», nämlich intelligerem esse, «so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein», um dennoch gerade gegen Anselm weiter zu behaupten: «Das reale Sein des Objekts müsse im Voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädikate sich erschließen lassen.»¹ Wir könnten aber in dieser empiristischen Banalität die immer aufs neue erhobenen, aber immer schon alten atheistischen Einwände versteckt wiederfinden, jedenfalls hier ohne eine ausdrückliche Denomination ihrer wissenschaftlichen «Voraussetzungslosigkeit». Und so ließen auch schon keine der von Gaunilo benannten Aspekte überhaupt noch ein

¹ Texte in A. Daniel, *Geschichte des Gottesbeweises* (1909); ferner B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, = F. Überwegs *Grundriß*, 2 ([1928] 1965), S. 197–203.

tiefergehendes Verständnis des Anselmschen «Gottesbeweises» erwarten; denn weder sollte die Beweisfähigkeit eines Beweissystems erbracht noch die Existenz Gottes aus einer gedanklichen Möglichkeit schlechthin und außerhalb jeder «Autorität» erschlossen werden.

So sehr aber wiederum umgekehrt jede andere fiktiv-formale Autorität gleichfalls ausgeschaltet sein sollte, wie es ausdrücklich schon einleitend in der ersten der beiden Anselmschen Schriften zum «Gottesbeweis», dem Mono- und Proslogion, hieß: *quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*² – lediglich die immer schon nachträglich intellektuelle Grenzziehung gegenüber der eigenen kreatürlichen Vorfindlichkeit, die sich ihrer Vernünftigkeit nur im Rahmen einer existentiellen Entäußerung voll bewußt werden konnte, konnte auch nur in der immer wieder zur Charakterisierung des «ontologischen» Gottesbeweises herangezogenen Hauptstelle gemeint gewesen sein, solange ihr jedenfalls kein «ontologisches» Beziehungsspiel unterlegt sein sollte und die Situation der Existenz des so nun nur noch in eigener «Autorität» Argumentierenden nicht übergangen wurde. Nur so wurde aus der sich zur Geschichtlichkeit anreichernden Historizität jener je betreffenden Person deutlich, daß «auch dieses gewiß wäre, daß das, worüber nichts Größeres mehr gedacht werden könnte, *non potest esse in solo intellectu*». «Denn» – und diese Aussage wäre dann kaum mehr aus der Stringenz einer «vernünftigen» Beweisführung mit Ausschluß einer sich selbst einzugestehenden eigenen existentiellen Wirklichkeit möglich – «was immer allein nur im Verstande aufzufinden wäre, könnte auch in re gedacht werden», nämlich daß es über das jetzt gedachte noch einen Schritt hinausführte und etwas hinzufügte «*quod maius est*». Und den Begriffsfetischismus aller möglichen Gegner bis zur Absurdität einer wirklichkeitsleeren zeitlosen menschlichen Existenz treibend, fuhr Anselm fort: «Wenn nämlich dies, *quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu*», dann müßte auch notwendigerweise gelten, daß das dann, «*quo maius cogitari non potest, selbst so das wäre, quo maius cogitari potest*».

Doch dieser Schluß wäre nur unter Absehung von der Person des Argumentierenden und in einer mathematisch und rationalistisch-ontologisch geführten Formelsprache möglich, wozu ja schon die

² Anselm, *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, I, Monologion, S. 7.

Universalia als flatus vocis im Nominalismus degradiert waren. Dagegen konnte aber nun Anselm viel urgründiger und somit «selbst»-bewußter eine andere conclusio bieten, nämlich der Unendlichkeit der Folgerungen des jeweils nicht mehr gedanklich faßbaren Größeren als dem dann doch Größten zum Trotz jene «Größe» der Konkretheit menschlicher Existenz entgegenzustellen, aus der nur im Ganzen dann selber die Frage nach dem Größten beantwortbar würde, und nur so dann «in intellectu et in re» etwas existierte, was «jenseits allen Zweifels» so beschaffen sein müßte, daß «quo maius cogitari non valet»³. Es galt eben auch jenes zu berücksichtigen, was wenige Zeilen zuvor auch schon gesagt war und den nur in der eigenen Existenz ausgleichbaren Widerspruch betraf, daß es ein Unterschied wäre, ob «ein Ding im Verstande ist» oder «einzusehen, daß das Ding existiert». Dieser Gegensatz ließ sich aber nur in der auch später von Luther in *De servo arbitrio* übernommenen Weise lösen, daß es zu jenem erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz kam, ohne den die Schizophrenie von subjektiver und objektiver Weltaneignung unüberwindbar blieb. Aber umgekehrt konnte er zugleich nur aus jener einmaligen theologischen Tradition erwachsen und sollte eben auch von Anselm als unabdingbar empfunden und so in einem «Beweis» erneuert werden, der aber nie über das «Zeugnis» selber hinausführen konnte. Es war das allgemein menschlich größere Wissen, das sich nicht an das Erkennen selber verlor, sondern an der größeren Fülle des Daseins partizipierte, die in sich nie erkennbar, sondern immer schon erkannt sein mußte, so daß es «offenkundig wäre» (in einer Anspielung auf Matth. 22, 37), sic gaudebunt toto corde, tota mens, tota anima, ut totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudii⁴. Es kam also zu jener Aussage, die, über jede theologische Detailerörterung hinaus, die Geistesgeschichte bis in die Gegenwart umfaßte und nur darin richtig zu verstehen wäre: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam, und zwar mit dem noch viel bemerkenswerteren Nachtrag: Nam hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam⁵, was schon in der prophetischen Literatur gesagt war. (Jes. 7, 9).

Man könnte darum auch mit Anselm zunächst die gesamten Präliminarien seiner existentiellen Beweisführung und damit je-

³ Op. omnia, I, Proslogion, S. 101 f.

⁴ Ebd., S. 120.

⁵ Ebd., S. 100.

den Einwurf, wie er als erster von Gaunilo formuliert wurde, weit hinter sich lassend dahingehend zusammenfassen, daß gerade, um jedem Mißverständnis einer intellektuellen Deduktion einer Existenz Gottes auszuweichen, Gott «nicht allein etwas sei, quo maius cogitari nequit, sondern» – und nun auch, um die Gesamtheit existentieller Aussagen zur Geltung zu bringen, aus dem Beweis und Zeugnis in die Anrede des Gebets verfallend – «Du bist größeres, als was gedacht werden könnte». Doch ohne jenes Wissen von der Person Gottes, eben Gott nur als Gottheit, wenn also auch jene personale «Größe» als existentiell Größtes für die Größe Mensch einschließlich aller Erkenntnisfähigkeiten wegfiel, könnte dann doch etwas Derartiges, eben Größeres, gedacht werden, denn *si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te*⁶. Aber genau das konnte nicht sein, sobald auch das Sein und Dasein des Menschen in aller Unvoreingenommenheit zu Ende gedacht worden wäre und die nicht selbst vermittelte Ursprünglichkeit zugestanden war. Umgekehrt konnte aber dann eben auch kein «Verstand» (*mens*) «etwas Besseres denken» als diesen Gott, um sich in seiner vollen existentiellen Möglichkeit überhaupt personhaft gegründet zu finden. Oder der Mensch beraubte sich selbst der größtmöglichen Wirkweise in der Welt seines Seins, und es bliebe bei der einfachen Feststellung, daß sich «das Geschöpf über seinen Schöpfer erhöhe» oder sogar in der Leugnung seiner nicht selbst begründbaren Existenz über ihn «zu Gericht säße».⁷ Deshalb müßte auch jeder Mensch, der überhaupt erst einmal diese unauflösbare Einheit seines eigenen existentiellen Ursprungs eingesehen hätte, ebenso zugestehen, daß letztlich von Gott auch gar nicht einmal *nicht* gedacht werden könnte, daß er nicht existierte. Solch ein Mensch könnte nur noch bei sich selber sagen, was entweder eine leere und unüberlegte Redensart oder als eine ganz uneigentliche und kurzschlüssige Negation gemeint war: *Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione*⁸. Also konnten auch für Anselm nur die Toren noch sagen, was schon die Psalmdichtung formulierte (Ps. 53, 2): Sie sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott⁹.

⁶ Ebd., S. 112.

⁷ Ebd., S. 103.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

Nicht nur für Anselm war deshalb auch der letzte Grund freier Erkenntnis und selbstbewußter Wahrnehmung eigener Existenz jene Vernünftigkeit, die sich ihre Kreatürlichkeit eingestünde. Und nur erst auf dieser Ebene erkenntniskritischer Anreicherung existentieller Einsicht war dann von jenem «religiösen Apriori» oder der Faktizität menschheitsgeschichtlicher «Uroffenbarung» (wie sie die «Christliche Wahrheit» von Althaus als notwendige «Lehre» zu erweisen versuchte) im eigentlichen allgemeinmenschlichen oder so eben religiösen Sinne zu sprechen. Anselm konnte es sich jedenfalls nicht vorstellen, daß, wenn jemand «wenigstens von mittelmäßiger Begabung wäre», er aber noch nie etwas von «Gott und seiner Schöpfung» gehört hätte, er sich dann dennoch nicht «wenigstens durch den bloßen Verstand davon überzeugen könnte»¹⁰, eben von «der einen Natur, der höchsten von allem». Auch dieser nur mittelmäßig Begabte mußte sich der vernünftigen Einsicht kreatürlicher Existenz beugen und in jenem «Beweis» religiöser Uroffenbarung, nicht eigentlich des Daseins Gottes, wie es die Behauptung eines ontologischen Gottesbeweises später unterstellte, den Anstoß zur Gottesfrage finden, um sich aber gerade von da ab dann kaum nur noch mit einer rationalen Durchsichtigkeit der eigenen existentiellen Problemlage begnügen zu können. Immer mußte auch gleichzeitig nach der universalen Ausweitung aller Lebensbezüge gefragt werden, sofern nicht über alle intellektuellen Spekulationen hinweg die Person des Menschen vergessen werden sollte. Mit der selbstbewußt eingestandenen kreatürlichen Existenz war nämlich auch die Platitude lediglich momentaner Nützlichkeit ausgeschlossen. Um seiner selbst willen mußte so der auch nur «mittelmäßige Begabte» nach den «Dingen» fragen, die über den Augenblick hinweg dauerten und zumindest die eigene Existenz in geschichtlich überschaubarem Rahmen zusammenschlossen.

2.

Erst was von daher dann gut und gerecht genannt werden konnte, konnte auch ein erkenntnistheoretisches Interesse beanspruchen. Aber gerade damit war wieder die Urfrage nach der «einen Natur», der sich eben kaum jemand aus der Situation seiner Existenz ver-

¹⁰ Op. omnia, I, Monologion, S. 13.

schließen könnte, nur noch dringlicher gestellt. Und so galt für das, worüber nichts Größeres mehr gedacht werden könnte, daß es eben nicht allein *non potest esse in solo intellectu*, sondern in der Appellation an die Einsichtigkeit jedes auch nur «mittelmäßige Begabten» noch viel stärker die «praktische» Vernunft oder den «gesunden Menschenverstand» anvisierte und von daher auch mit Ausnahme der *insipientes* gegenüber dem Dasein Gottes zur Verantwortlichkeit umschlug: und nur so hatte die namentlich in der englischen Aufklärung vielberufene Toleranz, wie es John Locke¹¹ beschrieb, auch Atheisten gegenüber ihre Grenze. Sie würden sich nur mit dem Relativismus von Seins- und Daseinsaussagen begnügen und sich selbst nur noch als Funktionsprodukt solcher Relationen verstehen, damit aber für immer als verlässliche Partner ausfallen. «Denn was auch immer in irgendeinem Verhältnis gerecht genannt würde, so könnte das eine dennoch nicht gerechter sein als das andere, sondern jeweils nur durch die eine Gerechtigkeit, die nicht heute dies und morgen etwas anders sein könnte, verstanden werden.» Oder aber, «da nun auch dies feststeht, daß alle Dinge im Verhältnis zueinander gut oder weniger gut sind, dürfte aber dennoch vorauszusetzen sein, daß sie alle durch etwas gut sind, was in allen Dingen als ein und dasselbe erkannt würde, auch wenn es manchmal so schiene, als wenn manche Dinge nur durch andere Dinge gut seien.»¹² Und Anselm konnte so die fast nur noch rhetorische Frage anschließen: *Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum?*, was ja jetzt nichts anderes mehr heißen könnte, als daß «dieses Gut durch sich selbst sei, weil alles Gute durch es ist, woraus weiter folgte, daß alles, was gut ist, durch etwas gut sei, was es nicht selber ist, und dieses dann wiederum aus sich selbst». Aber dann müßte auch gesagt werden, daß «all jene ‚Dinge‘, die eben nicht durch sich selbst gut sind, auch nicht größer oder wenigstens soviel sein könnten, wie das, was durch sich selbst gut ist». «Denn nur das könnte allein das höchste sein, was alles andere so überragte, daß es nichts Ebenbürtigeres mehr neben sich hätte.»¹³ So fielen das *summe bonum* und das *summe magnum* zusammen; aber auch aus jeder anderen Perspektive würde sich immer wieder die gleiche Schlußfolgerung ergeben.

¹¹ J. Locke, *A Letter concerning Toleration: Works* ([1823] 1963), S. 13.

¹² Anselm, *Op. omnia*, I, *Monologion*, S. 14.

¹³ Ebd., S. 15.

Anselm ging hier in großen Schritten über die Problematik des Nominalismus hinweg, insofern eben nicht der Charakter von *genus* oder *species* die eigentlichen Streitpunkte wären. Vielmehr mußte letztlich die Entscheidung nur bei viel existentielleren Universalien fallen, die aber ohne die «eine Natur» nicht einmal wirklich gedacht werden konnten und dann mit Recht ein *flatus vocis* sein mußten. Und es galt dann weniger, ob diese «eine Natur» nicht anders gerecht sein könnte, nisi per iustitiam, oder was dasselbe wäre, nicht gerecht sein könnte, nisi per se. Was wäre also einleuchtender, «als daß diese Natur die Gerechtigkeit selber ist, und wenn behauptet würde, gerecht durch die Gerechtigkeit, wäre es dasselbe für sie, wie durch sich selbst». «Doch das bedeutete wiederum nichts anderes, als durch die Gerechtigkeit.» Es konnte darum weiter heißen: «Wenn also jemand fragte, was diese höchste Natur dann schließlich selber sei, um die es sich hier so nur noch handelte, könnte nicht wahrer geantwortet werden, als eben die Gerechtigkeit.»¹⁴ Dennoch müßte sie gerade in der Vielfalt des Lebens nicht allein das sein, sondern in gleicher Weise auch *summa vita*, *ratio*, *salus*, eben *summa essentia* oder *sapientia*, *veritas*, *bonitas*, *magnitudo*, *pulchritudo*, *immortalitas*, *incorruptibilitas*, *immutabilitas*, *beatitudo*, oder *summa aeternitas*, *potestas* oder einfacher *summa unitas*, *quod non est aliud quam summe ens*, *summe vivens et alia similiter*¹⁵.

Es wäre deshalb auch gleich, wie diese «eine Natur» aus philosophischen Überlegungen heraus terminologisch genannt werden sollte. Immer bliebe es dabei, daß es etwas gäbe, was das Beste, Größte und Höchste von allem wäre, mag es nun auch *essentia*, *substantia* oder *natura* genannt werden¹⁶. Aber gerade darin selber dürfte immer wieder nur selbst das eine sein, was jene Superlative umfaßte, die kaum anders einzeln oder sogar gegeneinander ihren auch nur denkbaren Bestand behaupten könnten. Da also *illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura sed unum sit*. Mithin wäre auch «jedes beliebige einzeln und zugleich nur jeweils das eine von ihnen allen». Auch wenn man nun von dieser Gerechtigkeit oder Wesenheit spräche, «bezeichnete sie dies wie auch anderes, alles zugleich aber auch einzeln; und es ist gleichwohl doch nur das eine, was im

¹⁴ Ebd., S. 30.

¹⁵ Ebd., S. 31.

¹⁶ Ebd., S. 16.

Besonderen von der *summa substantia* gesagt würde, auch wenn sie doch nur immer wieder nur auf eine Art und nur in einer Hinsicht das ist, was sie wirklich im Ganzen ist.»¹⁷ Und dennoch, aus der existentiellen Einsicht des auch nur «mittelmäßig Begabten» verbot sich hier jede pantheistische Ausdeutung, weil in solcher Erkenntnis dann immer zugleich auch kreatürliche Bewußtwerdung beschlossen war, die so notwendigerweise in einen sehr dezidierten Schöpfungsgedanken umschlagen mußte. Oder mit Anselms eigenen Worten, es war dann nur allzu leicht zu behaupten, daß es «auf diese Weise kaum ungereimt genannt werden könnte, wenn es so nun hieße, das die schöpferische Wesenheit alles aus dem Nichts gemacht habe, oder alles schlechthin durch sie würde; also was früher nichts war, jetzt etwas sei.»¹⁸ Hier war so nicht nur von der einmaligen *Creatio ex nihilo*, sondern im Letzten auch von einer permanenten Schöpfung überhaupt die Rede, in der sich nur der existentielle Erweis für die religiöse Uroffenbarung eines Daseins Gottes vollendete.

Da aber nun Gott nicht nur in intellectu, mithin auch nicht nur in einer gedanklichen Konstruktion (nach theistischer bzw. deistischer Manier) zum Schöpfergott werden sollte, mußte auch die Vernünftigkeit dieses Seinszusammenhangs von menschlicher Selbsterkenntnis und Dasein selber mehr als eben eine nur «ontologische» Aufklärung erfahren. Oder anders: das Denken selber mußte hier in seiner Funktion der Daseins- und Existenzerfassung mitgedacht werden; es wurde zur *conditio*, ohne die die Vernünftigkeit selber überhaupt nicht als Aussage möglich war. Umgekehrt aber würde nicht schon das Denkbare selber gleichsam die Vernünftigkeit garantieren, wenn nicht immer zugleich der größere und größte Zusammenhang jener durchaus wenigstens als der «einen Natur» erkennbaren Einheit allen Wesens gewahrt bliebe, *quae in omnibus est et per omnia, et ex qua et per quam et in qua omnia* (Röm. 11, 36; 1. Kor. 8, 6)¹⁹. Nur so konnte dann auch jene weitere Anselmsche Wendung nicht mehr überraschen und als selbstverständliche Ergänzung hingenommen werden, wie sie zunächst dann nur für diese «eine Natur» und in ihrer Implikation auf jedes weitere menschliche Tun gelten durfte, daß jene Gleichung von rationaliter und in ratione zu vollziehen sei, da «nämlich von keinem auf irgendeine

¹⁷ Ebd., S. 31.

¹⁸ Ebd., S. 24.

¹⁹ Ebd., S. 27.

Weise etwas ‚vernünftig‘ getan werden kann, wenn nicht ‚im Denken‘ dessen, der es tut, gleichsam ein Modell des zu schaffenden Dinges vorausgegangen ist». Aber nur in der Einheit dieser «einen Natur» war diese Identifikation jenes Gedachten mit der Vernünftigkeit ganz vollzogen. Jedenfalls könnte nur so dann auch der Mensch den Mut zum Denken im Blick auf diese ihm vorgegebene Welt des in der Gesamtheit in sich sinnvollen oder «vernünftigen» gewinnen, um so nach einer «vernünftigen» Ordnung seiner Daseinsverhältnisse suchen zu können. Dann war auch «offenbar», daß, bevor die universa wurden, «im Denken der höchsten Natur feststand, was oder wie oder auf welche Weise sie sein würden.»²⁰ Obwohl es «deshalb dann auch klar wäre», daß zwar die universa, bevor sie wurden, mitnichten waren, was sie jetzt sind, oder woraus sie geschaffen werden konnten, so waren sie dennoch nicht nichts ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierint²¹.

Doch für Anselm war diese dann hier versteckte Gleichung von Vernunft und Denken unabhängig von allen dann weiteren trinitarischen Erörterungen eine «Art Sprechen», was er dahingehend erklärte: «Unter dem Sprechen (locutio) von mens bzw. ratio verstehe ich nicht die Laute, mit denen Dinge bezeichnet werden, sondern daß die Dinge selbst, die zukünftigen oder die gegenwärtigen acie cogitationis in mente conspiciuntur.»²² Für das menschliche Denken müßte – und nur so würde es dann aus der Vernünftigkeit partizipieren – noch viel spezieller gelten, daß eine Sache, cuius memoriam habemus, soviel bedeuten würde, wie in mente dicere, «damit das Denken selbst jenes Wort ist, insofern das Denken nach der similitudo ex memoria geformt sei.»²³ Es konnte aber eben nur für Gott eine solche memoria ohne post festum *wirklich* geben. Für den Menschen mußte hingegen dieses Erinnern viel konkret begrenzter und je nach der Situation seiner Lebenslage auch dieses Sprechen viel vereinzelter sein. «Anders spräche ich nämlich, wenn ich den Menschen mit diesem seinem Namen ‚Mensch‘ sagte; anders, wenn ich den Namen schweigend dächte; und anders, wenn der Geist (mens) diesen Menschen entweder per corporis imaginem oder per rationem intuetur.» (Hier dürfte zum ersten Mal terminologisch

²⁰ Ebd., S. 24

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 63.

Erkenntnis belegt sein, die später erkenntnistheoretisch etwa bei Descartes «Intuition» genannt wurde.) «Doch die Worte jenes letzten Sprechens dürften (nach der *einen* Vernünftigkeit des Denkens selber), sofern sie nicht von (ganz anderen fremden historischen und) unbekannten Lebensumständen handelten, bei allen Völkern die gleichen» oder in einem ganz modernen Sinne auch schon bei Anselm die «natürlichen» Worte sein²⁴. Und sie sollten um so «wahrer» sein, je «ähnlicher» und «ausdrücklicher» sie jene Dinge «bezeichneten», von denen sie handelten, diese aber damit, wenn auch nur unausgesprochen, ihre Ähnlichkeit nur in der Angleichung an das Eine gewönnen und so selbst ihren Wahrheitsgehalt erfüllten. «Denn mit Ausnahme jener Dinge, deren Namen wir gerade zu ihrer Bezeichnung gebrauchten, wie etwa mit dem einfachen Laut ,a', dürfte in keinem anderen Wort die Sache so ähnlich (in der Gleichung mit ,wahr') sichtbar werden, als in jener similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur.»²⁵

Damit dürfte Anselm auf seine Weise das umschrieben haben, was später das «reine Denken» genannt wurde, deren Aneignung durch den Menschen immer von dem existentiellen Selbstbewußtsein als Accommodatio jenes Seins abhing, insofern es überhaupt durch die Wirklichkeitserfassung dieser «einen Natur» geweckt war, wie sie mit dem Hinweis auf eine Uroffenbarung auch für den nur halbwegs Begabten in Erscheinung treten sollte. Von dieser aber konnten dann nicht nur jene philosophisch-theologischen Darlegungen gelten, daß – war erst einmal das je ähnliche Wort des je vollkommensten Denkens, «das künftige oder schon existierende» in jemandes Denken so vorhanden – «es nicht zuunrecht angenommen werden könnte, daß apud summam substantiam jenes Sprechen geschah, durch die die Dinge wurden, als auch weiter geschieht, nachdem sie geworden sind, damit man sie per eam (locutio) wüßte».²⁶ Auch galt nicht nur (und hier ohne jede ausdrückliche Rückverweisung auf jedwede christologische oder Logos-Theorie überhaupt), daß – weil diese Vernunft (ratio) lehrte, daß alles, was die höchste Substanz geschaffen hätte, durch nichts sonst geschehen wäre, als was sie per semetipsam und das wiederum per suam intimam locutionem in je einzelnen Worten oder viel sinnvoller nur in einem Wort alles zu-

²⁴ Ebd., S. 25.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

gleich sprach – diese locutio summae essentiae nichts anderes als die summa essentia selber sei²⁷.

Sie könnte mithin nicht «Körper» oder etwas dergleichen sein, was der sensus corporis unterschiede, denn aus dieser so gebundenen kreatürlichen Perspektive existentiellen Seins gab es immer noch etwas, was nicht war, was dieses nur erfaßte, und in dem Sinne dann «Besseres»²⁸ war. Und nicht nur träte offenkundig zutage, daß die summa essentia omnium «überall und immer», aber auch «nirgends und nie» wäre, «d.h. an jedem und keinem Ort und zu jeder und keiner Zeit ist», wie es die verschiedenen Standortbedingungen des menschlichen Denkens in letzter Konsequenz behaupten mußten. Sondern viel wichtiger wäre auch jene Erkenntnis, ohne die jedes menschliche Selbstbewußtsein wohl kaum zu einer existentiellen Seinsaneignung fähig würde und die Augenblicklichkeit jedes Daseins nicht dauernd und wirksam übersteigen könnte, daß nämlich von der «einen Natur» schließlich auch gesagt werden müßte, daß sie – da sie «weder Teile» hätte noch es mehrerer solcher Essentia und ihrer Locutio geben könnte – ein sich durchaus in ihrer Singularität und der alles umschließenden Einheit manifestierender individuus spiritus sein mußte²⁹. Damit könnte aber das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung nur noch so formuliert werden, daß «allein jener creator spiritus sei», und «alles Geschaffene nicht sei, jedoch wiederum nicht gänzlich nicht, weil es durch den, der allein unbedingt ist, aus dem Nichts zu etwas gemacht worden ist».³⁰ Und so könnte also sein wirkliches existentiell vollausgeschöpftes Sein in der Partizipation an der locutio dei oder der höchstpotenzierten Ähnlichkeit zu jener Vernünftigkeit, die der «einen Natur» als creator spiritus innewohnte, nur auch sein eigenes Selbst erlangen, nachdem nun auch nichts anderes übrigblieb, als daß «das Sprechen des höchsten auch nur der summus spiritus» wäre. Oder anders gewendet: «Wenn also die höchste, in sich eine Natur nichts anderes ist, als was ihre intelligentia und darin zugleich ihre sapientia selbst, kann sie gleichermaßen auch nur das sein, was ihr Sprechen ist.»³¹ Darin läge aber dann eine providentia dei beschlossen,

²⁷ Ebd., S. 26.

²⁸ Ebd., S. 29.

²⁹ Ebd., S. 45.

³⁰ Ebd., S. 46.

³¹ Ebd., S. 47.

die jede Frage nach einer Theodizee in der Analogie der auch vom Menschen her handhabbaren, aber darin dennoch viel größeren Vernünftigkeit hinter sich ließe.

3.

Sollte es aber nun zu einer größtmöglichen Aneignung des Daseins, eben nur über den beschriebenen Weg einer *Accommodatio* des Seins durch die «Existenz», wie sie erst recht in der Tradition einer christlichen Geistesgeschichte angereichert wurde und bei Kierkegaard seine ausdrücklich begriffliche Erfassung erhielt, kommen, dann blieben die «natürlichen» Worte aller Völker dennoch jener metaphysischen Unruhe ausgeliefert, die in ihrem Selbstbewußtsein nach dem Größten und Letzten sich zu fragen genötigt sah. Aus sich selbst heraus konnte sie dieses auch nur bejahen, um nicht trotz eines persönlichen Daseins in einem allgemeineren «objektiven» Seinsvollzug unterzugehen; dennoch konnte sie hierin keinen ein für allemal gültigen «Beweis» erblicken, solange es nur bei der erstrebten Ähnlichkeit mit der Vernünftigkeit des Einen bleiben mußte. Denn was wäre nun schon allen Einsichten zum Trotz jene «eine Natur», das Sprechen, das Wort, der creator spiritus? «Denn weder genügte mir der Name Weisheit, um das zu zeigen, wodurch alles geschaffen wurde aus dem Nichts, zugleich aber vor dem Nichts bewahrt würde, noch vermöchte der Begriff *essentia* das auszudrücken, was durch einzigartige Höhe weit über allem anderen ist und nach seiner eigenen Natur außerhalb allem steht, weshalb auch diese Natur unaussprechlich ist, weil sie kaum durch solche Worte ‚wie sie sei‘ beschrieben werden könnte.» Mit-hin dürfte also «nicht falsch» sein, daß sie durch die lehrende Vernunft (*ratione docente*) nur eigentlich «wie in einem Rätsel errahnt würde» (1. Kor. 13, 12)³². Anselm konnte das Eingeständnis menschlicher Hilflosigkeit gegenüber solchem Erkennen – und wäre das keines der «natürlichen Worte», die allen Völkern gemein sein sollten – nur in jenem mystischen Bild überhaupt fassen, das er dem paulinischen Schrifttum entnahm (1. Tim. 6, 16):

³² Ebd., S. 76.

Wahrlich, Herr, das ist «das unvergängliche Licht, in dem Du wohnst». Denn wahrlich gibt es nichts anderes, was es durchdränge, um Dich voll zu schauen. Wahrlich deshalb sehe ich es nicht, weil es für mich zu stark ist; und doch sehe ich alles, was ich sehe, durch dieses, wie das schwache Auge, was es sieht, durch das Licht der Sonne sieht, das es in der Sonne selber nicht schauen kann. Mein Verstand kann es nicht fassen. Es leuchtet zu stark, und das Auge meiner Seele erträgt es nicht, lange den Blick darauf zu richten. Es wird geblendet durch den Glanz, überwältigt durch die Weite, verschüttet durch die Unermeßlichkeit, verwirrt durch die Fassungskraft. O höchstes und unzugängliches Licht, o ganze und selige Wahrheit, wieweit bist Du von mir, der ich Dir so nahe bin. Wie entrückt bist Du meinem Blick, der ich Deinem Blick so gegenwärtig bin. Überall bist Du zugegen, und ich sehe Dich nicht.³³

Damit kam Anselm auch nicht umhin, von sich selber und dem Charakter seiner Beweisführung eines Daseins Gottes einzugestehen, wohlwissend, die «Tiefen» Gottes nicht durchdringen zu können und ihnen «meinen Verstand» gleichzustellen, dennoch immer wieder zu versuchen, «Deine Wahrheit irgendwie einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt».³⁴ Er mußte von dieser Vergeblichkeit gestehen:

Als ich oft und eifrig darauf das Denken hinwandte und es mir einmal schien, als ließe sich fassen, was ich suchte, das andere Mal es der Schärfe des Geistes gänzlich entglitt, verzweifelte ich endlich und wollte davon ablassen, wie von der Erforschung einer Sache, die zu finden unmöglich wäre. Aber als ich nun jenen Gedanken von mir vollständig fernhalten wollte, damit er meinen Geist nicht fruchtlos beschäftigte und von anderen, worin ich voranschreiten könnte, abhalte, da begann er immer mehr und mehr sich mir, der ich es nicht wollte und sich dagegen wehrte, mit einer Rücksichtslosigkeit aufzudrängen.³⁵

Es konnte nur bei dieser hymnischen Aussage bleiben: «Lehre mich Dich suchen und zeige Dich dem Suchenden; denn ich kann Dich weder suchen, wenn Du es nicht lehrst, noch finden, wenn Du Dich nicht zeigst.»³⁶

War das aber nun das «eine Argument», nach dem Anselm suchte, und das keines anderen mehr bedürfte, «um sich zu beweisen», «daß allein hinreichte», daß wir aus «Existenz» zur vollen Herrschaft über die Welt unseres Seins gelangten, so daß aus dem «Nichts» dieses Seins «etwas» würde, was vor dem Angesicht dieser «einen

³³ Op. omnia, Proslogion, S. 112; deutsch nach F. S. Schmitt, Proslogion lateinisch-deutsch (1962), S. 111.

³⁴ Op. omnia, 1, Proslogion, S. 100.

³⁵ Op. omnia, 1, Proslogion, S. 93; deutsch nach Schmidt (A. 33), S. 111.

³⁶ Op. omnia, 1, Proslogion, S. 100.

Natur» nicht zu vergehen brauchte und so jede «Ontologie» ad absurdum führte? Es war eben jenes eine Argument, «daß Gott in Wahrheit sei und daß er das höchste Gut ist, das keines anderen bedarf, aber dessen alles bedarf, um zu sein...und was wir sonst noch von der divina substantia glaubten»³⁷; eben dies: «Du allein also, Herr, bist, *was* Du bist, und *wer* Du bist.»³⁸ Doch konnte solche Aussage dann wirklich noch den allen Völkern gemeinsamen «natürlichen Worten» erwachsen, die selbst auch der nur «mittelmäßig Begabte» verstehen sollte? War das wirklich nur noch das religiöse Apriori einer «Uroffenbarung» menschlichen Existenzverständnisses? Oder war es nicht vielmehr die über einen allgemeinen «ethischen Monotheismus» hinausreichende Offenbarung, von der es z. B. im Hebräerbrief heißt: «Nachdem vorzeiten Gott manchmal und in mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am Letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn» (Hebr. 1, 1f.).

Thomas Buske, Berlin

³⁷ Ebd., S. 93.

³⁸ Ebd., S. 116.