

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/20238> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Göbel, Christian

Title: Zur logik des Christentums : eine philosophische Grundlegung ökumenischen Denkens im Ausgang von Anselm von Canterbury

Date: 2012-12-05

3 Anfragen, Aporien, Alternativen

Nun rettet allerdings diese Rekonstruktion Anselm nicht vor dem Vorwurf einer Gott ungebührlichen Grausamkeit. Auch die Frage, warum sich der Absolute auf einen Strafhandel mit dem Menschen einlassen wollte – zumal, wenn er ihn letztlich selbst auflöst –, bleibt bei näherem Hinsehen ungelöst. Anselms Unterfangen führt in mehrere Aporien, und zwar bereits auf einer sehr grundsätzlichen Ebene: wenn die Frage der Beziehung zwischen Gott und Mensch tatsächlich unlösbar wäre, so würde sie auch im Trinitäts- und Inkarnationsdogma nicht gelöst, sondern nur verschoben: zwar mag damit „das Worauf des Bezogenseins Gottes auf den Menschen nicht das Geschöpf, sondern der Sohn“ sein (Gäde); die Frage lautet aber dann: wie kann Mensch in die innergöttliche Beziehung eingehen? *Wie* kann Gott Mensch werden? Im engeren Sinn jedoch findet Anselms Antwort ihre Grenzen in einer *biblisch* wie *philosophisch* unzureichend durchdachten Theologie.

Eine Bemerkung zur Terminologie dieser beiden Kategorien unserer Kritik und weiteren Rekonstruktion Anselms: 1.) Mit dem Begriff „biblisch“ (auch „bibeltheologisch, christtheologisch“) soll nicht die faktische – teilweise auch widersprüchliche – Vielfalt der sprachlichen, literarischen und theologischen Ansätze der Bibel und ihrer Gottesbilder nivelliert werden. Vielmehr geht es ganz bewusst um eine inhaltlich bestimmte Deutung biblischer Texte (vor allem, aber nicht nur, des NT), die zu einem gewissen Maß erst von der späteren *Theologie* geleistet wurde, die allerdings, wie zu zeigen ist, durchaus einen gewissen Originalitäts-Vorrang vor anderen beanspruchen kann; es geht um jene Ansätze, die vom Alten bis zum Neuen Testament die *Liebe Gottes* hervorheben. 2.) Mit „philosophisch“ sind ontologisch-metaphysische Fragestellungen, hier im Blick auf das Göttliche (den Gottesbegriff) und sein Verhältnis zur Welt gemeint, die natürlich auch zum Inhalt vieler Theologien (besonders der Theologie der christlichen Religion) geworden sind, die aber als solche ohne die Autorität einer heiligen Schrift oder dogmatische Festlegungen auskommen¹⁵⁰. Um solche Theologie geht es bei unseren ‚philosophischen‘ Reflexionen, prinzipiell also ganz im Sinn des methodischen Ansatzes Anselms.

Kap. 3.1 skizziert mögliche Kritik auch noch an der rekonstruierten Fassung der Genußtuungslehre Anselms (eine alternative Deutung christlicher Erlösungslehre wird in Teil II vorgestellt); der philosophischen Probleme der Anselm’schen Theologie von CDH geht Kap. 3.2 nach. Kap. 3.3 formuliert zusammenschauend Ergebnisse sowie weitere Kritik im Rückblick auf den Motivhorizont der Arbeit und leitet so zu Teil II über.

¹⁵⁰ Der Theologie-Begriff (nicht der Begriff „Gott“) stammt ja letztlich selbst aus der Philosophie, wo er sich, bei Aristoteles, nicht mehr auf mythische Göttergeschichten bezieht, sondern auf die Rede von den letzten Dingen und ersten Prinzipien (*Metaphysik* 1064a/b). Es geht also um einen Bereich der, im Sinn späterer Terminologie, ‚speziellen Metaphysik‘.

3.1 Gerechtigkeit über Liebe: bibeltheologische Einwände

Die theologische Kritik an Anselms Erlösungslehre ist, zumindest implizit, immer eine Kritik an seinem Gottesbild gewesen, allerdings meist isoliert an CDH: dessen unnachsichtiger Gott war inkongruent mit dem christlichen Gottesbild und erschien auch als Rückfall hinter P. Küng, der den absoluten, unbegreiflichen Gott von P dem zornigen und berechenbaren Gott von CDH gegenüberstellt, wurde schon genannt. Solche Kritik behält in mancherlei Hinsicht Recht, übersieht aber, dass Anselms Gottesbegriff in allen Werken derselbe ist. Das Problem liegt genau *in diesem* Gottesbegriff – des Größten, Höchsten als Absoluten, Unbedingten –, den Anselm unzureichend reflektiert: nicht erst die Genugtuungslehre, schon die Annahme eines ‚fernen‘ Gottes ist weder mit dem biblischen Zeugnis vereinbar¹⁵¹, noch ist sie philosophisch notwendig. Anselm wird selbst Opfer des von ihm so gefürchteten theologischen Fehlers, ‚unziemlich‘ von Gott zu reden. Anstatt Gott ‚unüberbietbar groß‘ – also ‚ganz anders‘ – zu denken, denkt er ihn noch ‚zu klein‘.

Die biblische Dimension eines theologischen Denkfehlers Anselms betonen z.B. Ratzinger und Biser, aber auch jüdische Theologen (die Anselm doch von der überlegenen Logik des Christentums überzeugen wollte), indem sie auf den Gott der Bibel verweisen, der ein Gott der Liebe ist¹⁵². Da hilft es wenig zu betonen, dass Anselm eben nur eine ‚andere Barmherzigkeit‘ Gottes darstelle, denn diese besteht genau in dem, was der Kritik als grausam gilt: dem Blutopfer des Sohnes. Immerhin ist sich Anselm des Problems bewusst (bereits in M und P hat er Gottes Güte und Gerechtigkeit gerühmt¹⁵³), aber er beantwortet es mit dem Sühnetod *als* Liebe. Freilich hebt Anselm weniger *Liebe* als Güte und Barmherzigkeit des biblischen Gottes hervor, und zwar ausdrücklich nicht nur mit Bezug auf das Neue, sondern auch auf das Alte Testament (Ps 35,7). In CDH I 24 heißt es: „Wenn Gott der Regel der Gerechtigkeit folgt, so ist kein Weg, auf dem das arme Menschlein entweichen kann, und die Barmherzigkeit Gottes scheint zugrunde zu gehen“. Verweyen hat darauf hingewiesen, dass es angesichts des biblischen Liebesverständnisses nicht genügt, wenn Anselm Gottes Zuneigung zum Menschen *misericordia* nennt (also bloß: „ein Herz für Arme haben“), da es nicht dem radikaleren hebräischen *rachamim* gerecht wird, dem Grundgefühl der Mutter für ihre Kinder, das sie unter keinerlei Umständen ablegen wird¹⁵⁴, das also eine in der Wesensverwandtschaft gründende Bedingungslosigkeit bezeichnet. Dies ist in Teil II weiterzuverfolgen. Die Grundzüge einer kritischen Konfrontation von Anselms Gott der Vergeltung mit dem Gottesbild der reinen Liebe sind aber nicht erst Ergebnis moderner Theologie, sondern ihm selbst bewusst¹⁵⁵. Gleich zu Beginn widmet sich Anselm dem konkreten Einwand der „Ungläubigen“, die „tadeln, dass wir sagen,

¹⁵¹ Hartshorne 1967, X stellt mit Barth fest, dass es sich bei der Bestimmung Gottes als „absolut“ um eine heidnische Idee handle.

¹⁵² Zur jüdischen Kritik vgl. Lapidé 1988, 59.

¹⁵³ Nach Hödl 1978, 768 entdeckt Anselm in M 1-26 „Gottes Wesen als überströmende Güte“.

¹⁵⁴ Verweyen 2009, 125f. Vgl. Jes 49,15, wonach Gottes Liebe noch über die der Mutter hinausgeht.

¹⁵⁵ Dieses Bewusstsein drückt sich auch darin aus, dass er Boso „Erschrecken“ über seine Erklärung der Notwendigkeit der Vergeltung ausdrücken lässt (CDH I 11).

Gott hätte uns durch seinen Tod erlöst und so seine Liebe zu uns gezeigt“ (CDH I 6). Der Einwand selbst ist noch älter; es spiegelt sich darin der alte Vorwurf der „Heiden“ an die ersten Christen, das „Kreuz“ sei „Torheit“, also widervernünftig (1 Kor 1,18ff.). Doch während Paulus in dieser Frage die Weisheit des Kreuzes der Weisheit der Welt *gegenüberstellt*, bemüht sich Anselm nicht nur, die Notwendigkeit und vernünftige Einsehbarkeit des Kreuzesgeschehens und der christlichen Lehre zu zeigen, sondern auch noch, wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammenzudenken sind. Die Eigenschaften Gottes sind nicht unvereinbar. Auch Anselms Gott ist Barmherzigkeit. Immerhin *erlöst* er den Menschen durch die Hingabe des Sohnes. Seine Güte wird sogar in der Formel der Unüberbietbarkeit ausgedrückt: „er ist so gütig, dass nichts Gütigeres gedacht werden kann“ (CDH I 12). *Als* IQMCN verpflichtet sich Gott zu unüberbietbarer Gerechtigkeit *und* Barmherzigkeit. Schon in P 8ff. hat Anselm festgestellt, dass Gott unüberbietbar barmherzig sei *aus* größtmöglicher Gerechtigkeit¹⁵⁶. Und so kommt er in CDH trotz der anfänglichen Ablehnung der Rettung „sola misericordia“ (I 12) auf die Barmherzigkeit zurück. Die Logik seiner Erlösung folgt aber einer „anderen Barmherzigkeit“ (I 24), die nicht einfach durch „ein Wort“ erfolgt sein könne. Nur über Menschwerdung und Opfertod Christi ist die Rettung des Menschen nach Anselm ontologisch stringent zu denken. In diesem Element des christlichen Glaubens, im Gedanken des Gott-Menschen, liegt demnach die, aus der neutralen Sicht philosophischer Theologie, allen anderen Bekenntnissen überlegene Logik. Für Anselm besteht gerade darin die „weise Güte“ Gottes (I 3). Das unschuldige, stellvertretende Opfer *ist* die höchste Barmherzigkeit; sie entspricht der Denkregel der Unüberbietbarkeit und damit Gott: „Die Barmherzigkeit Gottes aber, die verloren zu gehen schien, als wir die Gerechtigkeit Gottes und die Sünde des Menschen betrachteten, haben wir so groß und so übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann. Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn zu dem Sünder, der zu ewigen Peinen verurteilt ist und nichts hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, Gott, der Vater, spricht: nimm meinen Einziggeborenen und gib ihn statt deiner; und der Sohn selbst: nimm mich und erlöse dich?“ (II 20). *So* bleibt Anselms Gott ein Gott der Liebe, der christliche Gott¹⁵⁷.

Theologische Kritik an Anselm kann also nicht allein eine formale Inkongruenz mit dem Gottesbild der Liebe beanstanden, sondern muss den *Inhalt* des angeblichen Liebesgeschehens näher betrachten und auf die in den impliziten *Voraus-*

¹⁵⁶ Zu P 8-11 s.a. Sadler 2006, der allerdings, wo er mit P 9 die Frage der Vereinbarkeit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in die Frage nach Gerechtigkeit und Güte Gottes überführt (die Menschen in seiner Barmherzigkeit erfahren), bei Anselm auch die Möglichkeit impliziert sieht, dass die *gerechte Bestrafung* der Bösen noch als *Gutsein* auch gegenüber den Bösen verstanden werden könnte (52).

¹⁵⁷ Damit ist zumindest die Kritik von Barth 1960, 541f. hinfällig, Anselm habe über die Gerechtigkeit die (tatsächlich „größtmögliche“) Barmherzigkeit vergessen, die in der Hingabe des Sohnes bestehe. Das Verdienst von Gäde und Plasger besteht gerade darin, erneut und nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, dass sich auch Anselm um die Vereinbarkeit der beiden zentralen Eigenschaften des christlichen Gottes bemüht; dazu auch Krause 2010. Für Kienzler 1997, 129 behandelt CDH I v.a. die Gerechtigkeit, doch in CDH II trete die Barmherzigkeit „immer mehr hervor“.

setzungen und Konsequenzen dieses Geschehens angelegten Gefahren für den – ökumenisch so bedeutsamen – Kontext von *Religion und Moral* hinweisen.¹⁵⁸

3.1.1 Grausamkeit des Liebes-Opfers?

Anselms Christologie ist darin bemerkenswert, dass er Jesu Tod am Kreuz als *Konsequenz seines Lebens* begreift¹⁵⁹. Allerdings ist darin kaum ein Vorgriff auf moderne Christologien zu sehen, die ihren „Ansatz beim Lebensweg“¹⁶⁰ Jesu nehmen oder die Menschlichkeit dessen betonen, der sich erst allmählich seiner besonderen Rolle und Aufgabe (Verkündigung und Zeugnis) bewusst wurde und aus deren Konsequenz heraus (weil sie zu politisch relevanten Brüchen mit seiner Umwelt führte) schließlich als ein Zeuge für die Wahrheit, nicht unähnlich dem Philosophenvater Sokrates, den Tod erlitt und der dann in seiner Auferweckung von den Toten tatsächlich als „Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter [...] bestätigt wurde“¹⁶¹. Vielmehr erfüllt sich für Anselm in dieser Konsequenz, die auch vor dem Tod nicht zurückschreckt, ausgleichend und stellvertretend die Wiedergutmachungsleistung für den dem Menschen mangelnden Gehorsam. Er unterscheidet an Jesus zwischen dem, „was er tat, weil der Gehorsam es verlangte, und dem Geschehen, das er ertrug, weil er den Gehorsam bewahrte, ohne dass der Gehorsam es verlangte“. Er wurde „bis zum Tod verfolgt [...], weil er die Wahrheit und Gerechtigkeit im Leben und Reden unbeugsam festhielt“; das aber verlangt

¹⁵⁸ NB: Wenn im Kontext der Anselm-Kritik gelegentlich Begriffe wie ‚Fehler‘, ‚Missverständnis‘ u.ä. verwendet werden, so ergibt sich das methodisch, wie angezeigt, aus der Anwendung von *Anselms eigenen Kriterien* theo-logisch ‚ziemlicher‘ (angemessener) Rede im Kontext philosophischer wie biblisch begründeter (christlicher) Theologie, aber vor allem im Blick auf die Aussagekraft seines Denkens für heute und seine Implikationen im Kontext unseres Motivhorizonts (dass sich theologisches Verständnis wandelt und Anselm auch Kind seiner Zeit ist, ist unbestritten). Über Anselm hinaus werden solche Begriffe eher selten verwendet. Die grundsätzliche Offenheit und ‚Zwanglosigkeit‘ sowie der Vorschlagscharakter meines Alternativansatzes dürfen darüber jedenfalls nicht übersehen werden, zumal er inhaltlich gerade Respekt Andersgläubigen (und allen Menschen qua Menschen) gegenüber begründet, aber auch andere *theologische Modelle* akzeptieren muss (Respekt setzt Vielheit voraus). *Ob* dieser Ansatz überzeugend ist, steht hier zur Diskussion. Zugleich bleibt aber der Anspruch, theo-logisch vorzugehen. *Wenn* also der vorgestellte Ansatz überzeugt und etwas von der göttlichen Wahrheit erfasst, schließt er gänzliche Beliebigkeit aus und geht mit einem gewissen *inneren ‚Zwang‘* der Vernünftigkeit einher, angesichts dessen durchaus auch über Anselm hinaus von philosophischen ‚Missverständnissen‘ und ‚Fehldeutungen‘ des jesuanischen Gottesbilds die Rede sein kann. Die Geschichte des Christentums und seiner Theologie ist voll davon. Ziel bleibt aber sachlich stets die Befreiung von Zwang, Verschlussenheit und Angst in Glaubensdingen.

¹⁵⁹ S.a. Gäde 1989, 235f.

¹⁶⁰ Nocke 2002, 194.

¹⁶¹ Küng 1974, 439f. Weder dieser Gedanke noch das, auch von Anselm genutzte, Adoptionschema muss freilich eine ‚Prozessualisierung‘ des Sohn-Seins Christi bedeuten. Ebensovien schließt das Sohn-Sein von Anfang an aus, dass Jesus noch im Leiden und Sterben am Kreuz einen Lernprozess durchläuft (dazu Biser 1997, 202.250 mit Bezug auf Hebr 5,8; s.a. Hünemann 1997, 132f.). Ähnlich deuten freilich Cahill 2007 und Schmiechen 2005, 209 auch Anselm. Eine Übersicht über die verschiedenen Interpretationen des Todes Jesu gibt z.B. Loewe 1996, der den Aspekt der ‚faithfulness to his mission‘ (94) und daraus resultierender politischer Konflikte hervorhebt.

Gott eigentlich im Gebot der *rectitudo* und im Kontext der rechten Seinsordnung „von jeder vernünftigen Kreatur, und jene schuldet es Gott durch den Gehorsam“ (CDH I 9). Christus starb also „nicht aus Gehorsam, das Leben zu verlassen, sondern ob des Gehorsams, die Gerechtigkeit zu bewahren, indem er so tapfer ausharrte, dass er dadurch in den Tod kam“ (ebd.).

Immerhin ist der Aspekt der Lebens-Konsequenz Jesu, die zu seinem Tod führte, (anstatt eines bloß auf den Kreuzestod verkürzten Bluthandels) in Anselms Denken zu selten gesehen worden. Allerdings löst das nicht den Gedanken des Sühneopfers auf; Anselm hat nur theologisch konsequent erkannt, dass der Tod Jesu nicht *isoliert* als Opfer verstanden werden kann, also *als solcher* soteriologisch instrumentalisiert wird¹⁶². Das ‚Opfer‘ kann nur im ganzen Geschehen der Sendung und Menschwerdung des Sohnes bestehen. Freilich weißt Gott darum von Anfang an. Anselm ergänzt im Blick auf die Frage, ob Christus sterben oder den Tod nur als Folge der Konsequenz seines Lebens (als gelebten Gehorsams) erleiden musste: „Man kann auch sagen, der Vater schrieb ihm vor zu sterben, weil er das vorschrieb, wodurch er in den Tod kam“ (ebd.). Jesus ist nicht lediglich („als Belohnung“) erhöht worden, *weil er gestorben ist*, sondern dies geschah aus einem vorgängigen göttlichen Beschluss, an dem der Sohn nach christlich-trinitarischer Überzeugung beteiligt war; und doch – so führt Anselm unter Rückgriff auf sprachlogische Überlegungen mit Beispielen aus dem alltäglichen Sprachgebrauch aus – ist es sinnvoll, auch weiterhin „die Redeweise“ zu gebrauchen, „Jesus sei deshalb erhöht worden, weil er den Tod erlitt“ (vgl. Phil 2,8f.), „durch den und nach dem er jene Erhöhung zu vollziehen beschlossen hatte [...] Denn so wurde er nach dem Tode erhöht, als ob es um dieses Todes willen geschehen wäre“ (ebd.).

Die von der Kritik lang betonte Grausamkeit und ‚Blutrünstigkeit‘ des anselmischen Gottes werden damit etwas gemildert. Menschwerdung bzw. Opfer bleiben aber grundsätzlich eingebunden in eine Heilsökonomie, die Anselm vom Gedanken einer ausgleichenden Strafgerechtigkeit her deutet. Jesus weiß aus seiner göttlichen Natur um deren Erfordernisse; in seiner „göttlichen Natur“ hat er „den rechten Willen“, nach dem er in seiner menschlichen Natur, für den Menschen, tut, was zur „Wiederversöhnung der Welt“ mit Gott erforderlich ist. „So folglich wollte der Vater den Tod des Sohnes, weil er die Erlösung der Welt nicht anders wollte, es sei denn, der Mensch vollbringe etwas so Großes. Dies galt dem Sohn, der das Heil der Menschen wollte, da ja ein anderer das nicht vollbringen konnte, so viel, als ob er ihm zu sterben vorgeschrieben hätte“ (ebd.).

Dass Jesu Opfer sich aber letztlich auf den Todes-Schmerz reduziert, sieht auch Anselm; das wird gerade darin deutlich, dass er behauptet: wir „wollen oder lieben doch nicht seine Pein, sondern seinen Willen“ (I 10). Natürlich sind es Wille und Gehorsam Jesu, die die Sühneleistung darstellen und deswegen „geliebt“ werden; es bleibt aber die „Pein“ das, was materiell eigentlich ‚geleistet‘ wird – auch

¹⁶² S.a. Plasger 1993, 140. – Instrumentalisierende Deutungen des Todes Jesu (die oft zugleich die Auferstehung in den Hintergrund treten lassen) sind freilich immer wieder verbreitet worden, und noch für Schnackenburg 1975, 257 „vollzieht [...] sich im Tod, was die Inkarnation grundsätzlich bedeutet“.

wenn Gott diese nicht will¹⁶³. Anselm muss sich zugleich der Frage nach der Freiheit Jesu stellen, wenn das ganze Sühnegeschehen sowohl logisch stringent als auch von Gott gewollt ist (vgl. I 9, II 10 und ff.). Auch hier fragt sich zum einen, ob eine vom Menschen erkannte gedankliche „Notwendigkeit“ einen Zwang über Gott bzw. den Gottessohn ausüben kann, zum anderen, wie die Bedingung der „freiwilligen Hingabe“ als größtes Sühnegut erfüllt ist (vgl. II 11), wenn das ganze Heilsgeschehen von Anfang an gottgewollt war: in der Sendung des Sohnes, vor aller Zeit. Letztlich bleibt eben doch bestehen, dass Jesus Christus, „dazu Mensch war, dass er stürbe“ (II 16), wenn Anselm auch daran festhält, dass er „aus seiner Macht starb“ (ebd.). Die von der christlichen Lehre vertretene dialektische Einheit der beiden Naturen in der Person Jesu ermöglicht es Anselm, allen Einwänden zu begegnen, denn in ihr kann „das, was zur Wiederherstellung der Menschen geschehen musste, wenn es die menschliche nicht konnte, die göttliche Natur“ vollbringen, und „wenn es der göttlichen nicht ziemt, verwirklicht es die menschliche“ (II 17). Dem Eindruck der Unfreiwilligkeit kann er schließlich auch hier mit der Erklärung der Notwendigkeit als Wesenserfüllung begegnen, die eine innere Logik hat und so auch Menschen erkennbar ist (vgl. II 16).¹⁶⁴

Die Erwägungen zur göttlichen Allmacht und Freiheit des Sohns führen aber stets zurück zum Gedanken der Notwendigkeit des gesamten Opfergeschehens aus Gerechtigkeit: „Dass er den Kelch nicht vorübergehen lassen konnte, ohne ihn zu trinken“ (CDH I 10, vgl. Joh 18,11), sagt Jesus nach Anselm weder, weil er von Gottvater gezwungen wäre, noch „weil er den Tod nicht hätte vermeiden können, wenn er es gewollt hätte, sondern weil ja die Welt unmöglich anders erlöst werden konnte; und er selbst wollte unbeugsam lieber den Tod erleiden, als dass die Welt nicht erlöst würde. Darum aber sprach er jene Worte, um zu lehren, dass das Menschengeschlecht nicht anders erlöst werden konnte als durch seinen Tod, nicht um zu zeigen, dass er den Tod keineswegs zu meiden vermocht hätte“ (CDH I 10).

3.1.2 Tauschgerechtigkeit, Genugtuung und Lohngedanke

Obwohl Anselm die Sühneleistung Christi als Akt der größten Liebe versteht, unterlegt er damit sowohl das innergöttliche Verhältnis als auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch mit dem Gedanken einer Lohn- und Vergeltungsgerech-

¹⁶³ Dazu Shannon 2009, der betont, dass im Gottessohn einerseits Gott selbst Sühne leiste, andererseits auch der Erbe Adams, nicht aber – wie z.B. Nietzsche in *Antichrist*, Nr. 41 der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung vorgehalten hat – ein „unschuldiges Opfer“.

¹⁶⁴ In der Logik des Heilsgeschehens, dem sich Jesus unterwirft, muss Anselm stets genau zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi trennen. So werden einerseits Herabkunft, Erniedrigung und Tod als notwendig erklärt (und zwar im expliziten Kontext der Liebe Gottes), zugleich wird andererseits auch daran festgehalten, dass „das Niedrige, das wir von Christus aussagen, sich nicht auf die Gottheit bezieht“. Mit dieser Doppelstrategie sollen die Einwände der Ungläubigen gegen die christliche Lehre entkräftet werden. Letztlich „wird unter der Inkarnation Gottes keineswegs seine Erniedrigung verstanden, sondern es wird geglaubt, dass die Natur des Menschen erhöht ist“ (CDH I 8). Das beinhaltet, dass Gott nur in seiner menschlichen Gestalt leidet (die göttliche Natur bleibt „ohne Zweifel leidensunfähig“). Zur Christologie Anselms vgl. weiter Deme 2003.

tigkeit, die mit ‚wahrer‘ Liebe wenig gemein hat. Trotz der Überantwortung der Gegenleistung für die Sünde an den Gott-Menschen und seine Selbsthingabe bleibt der Rahmen für Anselms Argument eine Tauschgerechtigkeit, die Erlösung an Vergeltung oder Genußtuung bindet. CDH erhebt eine Form von *injustitia* zu theologischer Höhe oder ‚Unüberbietbarkeit‘, die inhaltlich als Handel verstanden wird, als Beziehung zwischen zwei Parteien, in der Tat gegen Tat steht.

Im Blick auf die Opfer-Leistung Jesu bleibt es bei dem Gedanken, dass dieser „für das freiwillige Geschenk, das er Gott darbringt, eine Belohnung erwarten kann“ (CDH II 18). Hinweise auf das, aus vorchristlichen Denkfiguren stammende, theologische Missverständnis eines Handels mit Gott geben – obwohl Anselm auch im Handelsmotiv in der Zurückweisung einer gleichwertigen Partnerschaft das Bewusstsein der ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt ausdrückt – noch die ‚Handelsgüter‘, die er – neben Gehorsam und Rechtheit – zunächst in Erwägung zieht, um Gott in seiner verletzten Ehre zu besänftigen: Gotteslob, Buße, Weltentsagung, Selbstkasteiung, Almosen (I 20). Darin vollzieht er zugleich, wie es zahlreiche heidnische und christliche Theologen vor und nach Anselm gemacht haben, den Übergang von Religion und Heilshoffnung zu Moral und Lebensleistung.

Der Gott Anselms bleibt in ein Bedingungs-Verhältnis eingebunden, das eine Leistung verlangt. Er ist nur darin *Liebes*-Gott, dass er – durch seine Menschwerdung – den Menschen augenscheinlich in die Lage versetzt, eine angemessene Opferleistung zu bringen. Natürlich verfällt Anselm nicht einer simplen heidnischen Theologie des *do ut des* mit den Göttern; im Grunde fügt er ihr aber nicht mehr als eine Variante hinzu: die beiden Parteien, die hier in einen Handel treten, sind nicht allein Gott und Mensch (was aufgrund der Seinsdifferenz unsinnig ist), sondern Gott und Gott-Mensch. Immerhin muss die Unzulänglichkeit menschlicher Gaben auch heute noch Gläubigen in Erinnerung gerufen werden, die meinen, mit Gott verhandeln zu können. Sie wird von Anselm mit philosophisch-theologischen Reflexionen über das unendlich andere, überlegene Wesen Gottes begründet, der nichts von menschlichen Gaben hätte: „Was gibst du mit all dem Gott?“ (CDH I 20).

Mehr als das Unzureichende menschlicher Leistungen vor Gott betont Anselm allerdings die Tatsache, dass der Mensch Gott *ohnehin* alles an Ehrerbietung und Selbsterniedrigung schuldet.¹⁶⁵: „Wenn du etwas gibst, was du Gott schuldig bist [...] so darfst du das nicht verrechnen für das Geschuldete, das du für die Sünde schuldig bist“ (CDH I 20). *Deswegen* ist alles, was er leisten kann, ungeeignet zur Versöhnung und Wiederherstellung der Ehre Gottes. Die Formel des Unüberbietbaren in der bereits zitierten, auf Christus angewandten Fassung von CDH II 11 kann hier den Unterschied zwischen Mensch und Gott überbrücken: „Die Vernunft lehrt uns auch, dass er etwas Größeres als alles, was unter Gott steht, haben müsse, was er freiwillig und nicht aus Schuldigkeit Gott gegenüber gibt“.

Dass hier ein allzumenschliches Prinzip in die Gottesbeziehung übertragen wird, erhellt gerade daraus, dass die Sühnetat als Kompensationsleistung ein Gut gewährleisten muss, das nicht nur das verletzte Gut ausgleicht, sondern die ‚ziemli-

¹⁶⁵ Schließlich *hat* der Mensch auch alles von Gott (vgl. 1 Kor 4,7).

che‘ Beziehung zwischen den Parteien – hierin tatsächlich ganz dem Vorbild der Gesellschaftsordnung, des Ehr- und Strafrechts der Zeit folgend – durch einen Leistungs*überschuss* wiederherstellt: „Es genügt nicht, allein das zurückzugeben, was weggenommen wurde, sondern wegen der zugefügten Entehrung muss er mehr zurückgeben, als er genommen hat“ (CDH I 11, vgl. 21). Angesichts dieser Forderung muss jede menschliche Leistung unzureichend sein, um die rechte Ordnung, ein ungestörtes oder versöhntes Gottesverhältnis und damit die Erlösung des Menschen, wiederherzustellen. Dazu geeignet ist – so vollendet sich Anselms Logik der christlichen Erlösung – einzig Jesu Hingabe seines Lebens, das aufgrund seiner Sündlosigkeit nicht dem Tod verfallen war. Weil er freiwillig diese Mehr-Leistung vollzieht, erwirbt er sich ein Verdienst („meritum“) und wird eines Lohnes von Gott würdig – den er dann nach Belieben weitergeben und an den Menschen übertragen kann (II 19)¹⁶⁶.

Der Kategorienfehler, den Anselm trotz aller theologischer Vorsicht, die er zu seinem methodischen Prinzip macht, in der Übertragung bloß irdischer Gerechtigkeit auf Gott selbst begeht¹⁶⁷, ist in der Begründung des Kompensationsgedankens offensichtlich, in der er ausdrücklich und ‚unproblematisch‘ auf Beispiele (Güter) aus dem menschlichen Alltag und Rechtsempfinden zurückgreift: „Denn wie es für einen, der die Gesundheit eines anderen schädigt, nicht genügt, wenn er die Gesundheit des anderen wiederherstellt, es sei denn, er erstatte etwas für die Ungerechtigkeit des zugefügten Schmerzes: ebenso wenig genügt es für einen, der die Ehre eines anderen verletzt, seine Ehre wiederherzustellen, wenn er nicht entsprechend der angetanen Schmach der Entehrung etwas, was dem Entehrten zusagt, erstattet“ (CDH I 11). Zu beachten ist, dass sowohl Gesundheit wie Ehre Vergleichsobjekte sind: die Verletzung der göttlichen Ehre wird zunächst mit der Schädigung der Gesundheit eines anderen Menschen verglichen; doch auch die hier genannte Verletzung der „Ehre“ meint ein Geschehen unter Menschen und stammt aus menschlichem Ehrempfinden¹⁶⁸. Dass Anselm in diesem Horizont Gerechtigkeit gar nicht anders denken kann denn als Gegen- und Kompensationslei-

¹⁶⁶ Am Verdienst- und Lohngedanken hat sich eine weitere Kritik entzündet, die Anselms Soteriologie, ähnlich wie die Hinweise auf das mittelalterlich-germanische Strafrecht und Ehrverständnis, Veräußerlichung vorwirft, hier im Sinn der Ablasspraxis. Auch der Hinweis von Plasger 1993, 146, dass „meritum“ nur zweimal verwendet werde (CDH II 16.19), entkräftet die Kritik nicht, da der Gedanke dennoch zentral zu sein scheint. Immerhin gelingt es Anselm damit, die eigentlich größte Leistung seiner Erlösungslehre zu vollenden: die Absage an die patristische Loskauftheorie vom Teufel, in dessen Abhängigkeit und Schuld der Mensch durch die Sünde geraten war. Dass der Teufel ein Recht über den Menschen gewonnen habe, weist Anselm vehement zurück (CDH I 6-7, II 19); denn Gottes Rechte haben, wie er selbst, Absolutheit (Cessario 1990, 208f.). Die von uns konstatierte Tauschgerechtigkeit ist also nicht mit der älteren, zu Anselms Zeit noch populären Idee eines Tauschgeschehens zwischen Gott, Teufel, Mensch zu verwechseln; dazu weiter Funke 1903 (Zusammenfassung bei Mali 2009, 27f.), Werbick 2000, 436ff.

¹⁶⁷ Ähnlich argumentiert Hartshorne 1965, 136.

¹⁶⁸ Zudem wäre selbst in der zum theologischen Vergleich herangezogenen menschlichen Realität schon *Vergebung* möglich.

tung, wird auch dadurch deutlich, dass seine Definition der Genugtuung von Boso überhaupt nicht in Frage gestellt wird¹⁶⁹.

Zuletzt spiegelt sich auch im Gerichtsgeschehen, das Anselm entwirft, die Frage, ob er Probleme nicht nur verschiebt: eigentlicher Akteur des Heilsgeschehens ist Gott auch noch in der Wiederherstellung seiner Ehre. Das gilt auch, wenn Anselm die menschliche Natur Jesu offenbar nicht ausschließlich als Werkzeug seiner Erlösungsarbeit sieht¹⁷⁰, und wird bereits zu Beginn deutlich, als Anselm sein Programm vorstellt: die von ihm dargestellte Logik in Gottes Handeln sei diesem nicht unangemessen, wie die Ungläubigen meinen, sondern erfülle gerade „die unaussprechliche Größe seiner Barmherzigkeit; denn je wunderbarer und über alle Erwartung er uns aus so großen und verdienten Übeln, in denen wir waren, in so große und so unverdiente Güter, die wir verloren hatten, wieder eingesetzt hat, um so größere Liebe und Treue hat er uns gezeigt“ (CDH I 3). „Not once does Anselm suggest that Christ, acting *solely as human*, performs a work acceptable to God“¹⁷¹. Allerdings hält Anselm zumindest äußerlich penibel an der Tausch- und Relationslogik fest, in die er Gott und Mensch stellt, sodass nicht Gott direkt eingreift, sondern „der Mensch wieder in die Lage versetzt wird, sich aus sich selbst heraus wieder in Gerechtigkeit vor Gott zu vollziehen“¹⁷²; das aber erfordert ein Eingreifen Gottes, es geschieht durch den Gottmenschen, über den aus Anselms Logik gebotenen (Um)Weg der Inkarnation. Ob also im Grunde bloß Gott (Sohn) mit Gott (Vater) in einen ‚horizontalen‘ Tauschhandel um das Heil des Menschen tritt oder Mensch und Gott direkt (‚vertikal‘) das Geschäft der Genugtuung betreiben oder ob christologisch konsequent beide Beziehungsrichtungen kombiniert werden – Anselm versteht das Gottesverhältnis im Horizont von Genugtuung, Kompensationsleitung, Tausch- und Lohngerechtigkeit.

Aufgrund der von ihm festgestellten Unzulänglichkeit der rein menschlichen Genugtuung stellt sich auch die grundsätzliche Frage an Anselms Sündenverständnis, wie der Mensch Gottes Ehre überhaupt verletzen und *gegen Gott* sündigen konnte. Wenn das kontingente Wesen Mensch die Ehre des absoluten Gottes nicht wiederherstellen kann, wie kann es sie dann durch sein Tun verletzen? Während die Ontologisierung der Unüberbietbarkeitsregel als theologische Aussage auch philosophisch einsichtig ist, ist sie fragwürdig, wenn sie im Blick auf die Sünde in dop-

¹⁶⁹ Sonst ist sich Anselm sehr wohl einiger Abweichungen von unter den Zeitgenossen gängigen Meinungen bewusst und legt Boso immer wieder entsprechende Einwände in den Mund.

¹⁷⁰ So lehrte es nach Aulén 1931, 33 Irenäus; das allerdings weist McMahon 2001, 62 unter Verweis auf *Adversus haereses* III 16,6 zurück: demnach bleibt Gott aktiv, nimmt aber die menschliche Natur voll an. Die Frage ist für das Verständnis Anselms interessant, weil sie Licht auf die möglichen patristischen Quellen seiner Erlösungslehre wirft, die sich somit nicht allein aus dem Rechtsempfinden des Mittelalters nährt.

¹⁷¹ Schmiechen 2005, 212 (Hervorhebung C.G.). – Hammer 1967, 139ff. sieht aber eine Veräußerlichung der Sünde sowie der Erlösungstat Christi, die nicht mehr wirklich als „Totalhingabe“ gefasst sei (145) und Barmherzigkeit im Grunde ausschalte (136). Ähnlich meint Evans 1978, 131, Anselm sei nur an Teilaspekten von „Christ’s work“ interessiert.

¹⁷² Ernst 1996, 56; ähnlich McMahon 2001, 66: „Christ took on the humanity of our race in order that we might put on the humanity of Christ“. – Andererseits besteht Anselm in anderen Kontexten darauf, dass letztlich alles Gute (Erkenntnis wie Gutsein) eigentlich nicht des Menschen, sondern Gottes Tun ist (s.a. Goebel 2001, 476ff.).

pelter Hinsicht *auf den Menschen* angewandt wird. Die IQMCN-Formel als Gottesbegriff und theo-logischer Maßstab stellt somit selbst Anselms Lösung oder zumindest die Sündenprämisse in Frage. Für sich genommen, mag Anselms Schluss nachvollziehbar erscheinen, der Mensch müsse zur Versöhnung oder (Wiedererlangung der) Gemeinschaft mit Gott ein größtmöglich-unüberbietbares Gut geben. Schwer verständlich bleibt aber, dass die für Gott reservierte Formel überhaupt für die („größtmögliche“: CDH I 21) Sünde gebraucht werden kann, die zum Missverhältnis zwischen Mensch und Gott geführt hat. Zwar richtet sich die Sünde gegen Gott, den Unüberbietbaren; sie wird aber vom Menschen begangen, der als solcher des Unüberbietbaren unfähig ist, denn er ist ja auch nicht fähig, zur Wiedergutmachung und Versöhnung Gott etwas Gott-Gleiches zu geben, etwas Größeres als Gottes Ehre (I 11) bzw. als die ganze geschaffene Ordnung, etwas, das „größer ist als alles, was außerhalb Gottes existiert“ (II 6), was also Gott nicht ist (denn außer Gott selbst ist nichts über all dem, was Gott nicht ist). Derartige Kritik – vordergründig an der Sprachregelung Anselms, hintergründig an einem metaphysischen Kategorienfehler – ist verschiedentlich vorgebracht worden, schon von Nietzsche, aber auch in jüngerer Zeit, wo Anselms „dim or indistinct views of sin“ bemängelt werden¹⁷³. Und es bringt wenig, um Verständnis für Anselm aus seiner Zeit heraus zu werben – etwa weil „the social code of Anselm’s day found the notion of strict justice perfectly acceptable“ und weil ihm der moderne Gedanke, dass „a God [of love] cannot be angered for long or very seriously by the misdoings of his creatures“ fernegelegen haben müsse¹⁷⁴. Denn gerade wenn dem so wäre, bestätigte sich der alte Gedanke der Abhängigkeit Anselms von seinem gesellschaftlichen Umfeld und dessen Strafgerechtigkeitsvorstellungen, womit er dem Glaubenden von heute theologisch wenig Bleibendes zu sagen hätte.

Andererseits bietet der *Ordnungsgedanke* einen logisch-metaphysischen Mittelbegriff zwischen Gott und Mensch, der verschiedentlich zur Verteidigung Anselms angeführt wird. Wenn die Sünde vor allem die kosmische Ordnung störe und somit der Zweckbestimmung des Menschen schade, werde nicht primär eine Aussage über Gott, sondern über Mensch und Welt gemacht¹⁷⁵. Denn die „restitution of God’s honor“ bestehe in der Wiederherstellung des natürlichen Designs der Welt, sei also „restoration of the Creation“¹⁷⁶. Damit ist aber die Grundfrage nach der metaphysischen Relevanz der Sünde und ihrer Wirkung auf die Ehre Gottes nur halb gelöst. Anselm bedient sich eines theologischen Tricks, der es ihm erlaubt, seine Logik der Erlösung unbeirrt durchzuführen: die Ehrverletzung betrifft nie Gott als solchen, der seine Ehre nicht verlieren kann (CDH I 14). Wohl aber kann ihm „Ehrung“ abhanden kommen bzw. verweigert werden (I 15); wenn jedoch der Mensch es unterlässt, Gott zu ehren, verliert er selbst die Ehre, Partner Gottes zu

¹⁷³ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 135; Evans 1978, 189 nach Ryle 1952, 17.

¹⁷⁴ Evans 1978, 189.

¹⁷⁵ So z.B. Greshake 1973, 334. S.a. M 70, wonach „Gott lieben“ heißt, „seine Ordnung zu lieben“. – Der Zusammenhang zwischen Sünde, Schuld, Weltordnung, Bestimmung und Rechtheit des Menschen wird auch durch die Mehrfachbedeutung des von Anselm so oft verwendeten „debere“ angezeigt, das „schulden“, aber auch „sollen“ sowie „verdanken/Dank schulden“ meinen kann (dazu z.B. Verweyen 2009, 124; Enders 1999, 291ff. u.a.).

¹⁷⁶ Schmiechen 2005, 194.

sein¹⁷⁷. Das ändert aber nichts daran, dass 1.) die Sünde einen theologischen Definitionsrahmen behält, Sünde gegen Gott ist, wenn auch indirekt über die Verletzung der kosmischen Ordnung, also gegen *Gott in seinem Verhältnis zur Welt*; sie bringt den Tod als Straf-Folge für den Menschen und macht das Erlösungs- und Vergeltungsgeschehen notwendig – so dass 2.) dieses von Gott her erklärt wird; es bleibt dabei, dass letztlich Gott selbst die Wiederherstellung der Ehrfähigkeit des Menschen leistet, wo dieser versagt. Schließlich hätte gerade eine theologische Überbietung des Ehrbegriffs die Frage aufwerfen können, warum Gottes Ehre nicht von vornherein den Menschen von jeder Sünde abhalten konnte¹⁷⁸.

Die Kritik an Anselms Tauschgerechtigkeit wird schließlich dadurch genährt, dass er das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Geschichte von Sündenfall und Erlösung chronologisiert und prozessualisiert. Bei aller ontologischen Schärfe bietet Anselm nicht nur eine Metaphysik des Welt- und Menschseins (etwa als endlich und erlösungsbedürftig), sondern hält an der mythischen Chronologie Adams und eines ‚Falls‘ (zuerst der Engel, dann der Menschen) in der Zeit fest: der Abwendung von Gott folgt ein erneuter Eingriff der Gnade, der freilich immer noch kein absolutes Gutsein und Erlösung des Einzelnen garantiert¹⁷⁹. Das scheint nicht nur aus philosophischer Sicht der Überzeitlichkeit Gottes unangemessen¹⁸⁰; auch entsteht vor allem dadurch der Eindruck, dass der ganze ‚Prozess‘ (im Doppelsinn des Worts), dessen Logik Anselm im Detail nachzeichnet, letztlich nichts anderes ist als eine Art metaphysisches Schau-Spiel, ein ‚Heils-Theater‘¹⁸¹. Es ‚muss‘ in Gang gesetzt werden, weil Gott „Ordnung“ und „Gerechtigkeit“ ist. Die Frage nach dem Sinn dieses Geschehens insgesamt wird nicht beantwortet. Warum sollte der Allwissende noch auf einer Vergeltungstat des Menschen bestehen, wenn er von Anbeginn an um die Schwäche des Menschen wusste? Wenn die Antwort ist: ‚weil die Gerechtigkeit erfüllt werden musste‘, so bleibt Gott damit der Gerechtigkeit untergeordnet (oder, da Gott nach CDH I 13 Gerechtigkeit *ist*, die Liebe Gottes bleibt seiner Gerechtigkeit untergeordnet), während andererseits, da Gott selbst die Vergeltungstat ermöglicht, das Gerechtigkeitsgeschehen zu einem im Grunde leeren Spiel nach den formalen Regeln von Tat und Gegentat wird, das nur als solches funktionieren *mus*s. Daraus leitet sich die ‚Logik‘ des Geschehens ab, die auch der Mensch erkennen kann, weil sie seiner Vernunft folgt und seiner Vorstellung von Gerechtigkeit. Zwar wird auch bei Anselm die Letztgültigkeit der Strafgerechtigkeit Gottes insofern relativiert, als Gott dem Menschen beisteht, selbst die Ge-

¹⁷⁷ Plasger 1993, 114.

¹⁷⁸ So Cessario 1990, 210, der allerdings davon spricht, dass die Unordnung konstituierende Sünde des Menschen Gottes Ehre nicht nur missachtet, sondern tatsächlich ‚stiehlt‘.

¹⁷⁹ Das zeigen Anselms Moralphilosophie und seine Erwägungen zur individuellen Soteriologie (s.u.). Zum Fall Adams und Erb- oder ‚erster Sünde‘ s.a. DLA 2 u.a.

¹⁸⁰ Die göttlichen Wesenseigenschaften Absolutheit und Ewigkeit werden i.d.R. als Außerzeitlichkeit verstanden. Dessen ist sich prinzipiell auch Anselm bewusst (z.B. M 24, DC I 5).

¹⁸¹ Vgl. ähnlich Küng 1992, 388. Der Vorwurf ist wiederholt an die christliche Lehre als solche gemacht worden. Gerade deswegen plädiert z.B. Kant für die Moralisierung der Religion; ohne die Übertragung der religiösen Kategorien in Momente des Einzelwillens und der Moral bleibe Religion ein bloßes Schauspiel (vgl. KpV A 265), ja komme einem „salto mortale der menschlichen Vernunft“ gleich (RGV A 169).

nguttung leistet bzw. ermöglicht (in seiner Menschwerdung) – und so der Mensch *tatsächlich erlöst* wird. Warum das aber alles nötig ist, bleibt offen.

Natürlich weiß Anselm auch um diese Problematik. Er sagt von Gott: „Denn ihm blieb nicht verborgen, was der Mensch tun würde, als er ihn schuf“ (CDH II 5). Auf die Frage Bosos aber: „Wenn Gott einen solchen Menschen [Jesus] schaffen kann, warum hat er nicht die Engel und die ersten beiden Menschen so geschaffen, dass sie in ähnlicher Weise nicht sündigen konnten und ob ihrer Gerechtigkeit zu loben waren?“ kann Anselm keine wirkliche Erklärung geben, nur feststellen: „Weil es weder geschehen durfte noch konnte, dass ein jeder von ihnen derselbe wie Gott sei, wie wir es von diesem Gott sagen“ (II 10). Die klassische Antwort auf die Theodizee-Frage, die auf die Freiheit des Menschen verweist¹⁸², bleibt unbefriedigend, wenn, wie Anselm zu Recht deutlich macht, es von Anfang an Gottes Plan war, den (noch nicht erfolgten, aber von ihm ‚bereits‘ gewussten¹⁸³) Sündenfall zu korrigieren. Nun ist allerdings Anselm kaum zum Vorwurf zu machen, dass *diese* Grundfrage offen bleibt. Einige der letzten Rätsel des Daseins sind wohl nicht zu entschlüsseln, sondern nur anzunehmen. Anselm bemüht sich – wie alle Religion, Theologie und Philosophie –, das Sein, in das er sich ‚geworfen‘ findet, so gut als möglich zu verstehen. Leibniz spricht auch angesichts des Bösen voller Vertrauen von der „bestmöglichen Welt“, die Gott geschaffen haben wird¹⁸⁴. Anselm formuliert ähnliche Gedanken immer wieder, ob in Gebetsworten oder als Teil seiner (negativ-)theologischen Argumentation, auch im Blick auf das Böse in der Welt und die Unmöglichkeit, wie Gott zu sein, die letztlich vor allem damit begründet wird, dass ‚Gott seine Gründe haben wird‘ (vgl. CDH II 10); und „wenn wir nicht begreifen können, auf welche Weise die Weisheit Gottes etwas zustande brachte [...], müssen wir es in Ehrfurcht ertragen, dass es etwas in den Geheimnissen einer so großen Sache gibt, das wir nicht kennen“ (CDH II 16).

¹⁸² Zur Urform des Gedankens bei Augustinus vgl. z.B. *De natura boni*. Obwohl, wie gesehen, die genuin anselmische Definition von Freiheit das augustinische Verständnis übersteigt, hält Anselm doch auch an einer zweiten (Vor-) Form von Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse als „accidental feature in human beings“ (Gwozdz 2009, 1) fest, um nach der traditionellen Lehre Gott von der Verantwortung für das Böse zu entheben und Menschen moralische Verantwortung zuschreiben zu können (vgl. DLA 2 u.a.). Da alles von Gott kommt, ist er letztlich auch Seinsgrund der Sünde, zu ihr (dem konkret Bösen) kommt es aber „durch die Schuld des Menschen“ (DC III 14).

¹⁸³ Selbst die Außerzeitlichkeit Gottes bzw. die Gleichzeitigkeit des göttlichen Blicks auf das innerzeitliche Weltgeschehen mag als Antwort nach dem letzten Sinn des Geschehens nicht befriedigen, auch wenn sie geeignet ist, die Allwissenheit Gottes mit der menschlichen Freiheit zu harmonisieren (dazu Swinburne 2005, 342; s.a. DC I 5, II 1-3).

¹⁸⁴ Der Kerngedanke seiner *Theodizee* ist mithin weniger Erklärung und ‚Rechtfertigung‘ Gottes, sondern Ausdruck der Annahme des Seins, mitsamt jener Vielfalt, Fehler und Probleme, die jenseits menschlichen Verständnisses bleiben, aber doch als zur „Vollkommenheit der Schöpfwelt“ (Barth 1957, 454) gehörend verstanden werden müssen. Trotz aller logischen Anstrengung geht es auch Anselm weniger darum, Gottes Gründe zu begründen und analysieren, sondern ihnen nachzuspüren (s. Plasger 1993, 175).

3.1.3 Resümee

Trotz solcher Einschränkungen nimmt Anselm in Anspruch, in dem von ihm entworfenen Gerechtigkeitsgefüge nicht nur Gottes Wesen, sondern auch seine Liebe erkannt zu haben. Unabhängig von Gädes ontologischer Rekonstruktion haben verschiedene Neuinterpretationen in näherhin bibeltheologischen Kontexten darauf hingewiesen, dass jene alte Kritik, die bei Anselm ein bloßes Ausspielen von Gerechtigkeit als Genugtuung gegen Liebe sehen wollte, ihm kaum gerecht wird, sodass Anselm keinen bloßen Juridismus betreibe, sondern schlicht Gottes Barmherzigkeit als ‚größere‘ (und größtmögliche) Gerechtigkeit präsentiere¹⁸⁵. Darauf ist abschließend noch einmal einzugehen. Anselm erkennt zweifellos, dass *satisfactio* im Grunde nur von Gott auszusagen ist, weil nur er ‚genug tun‘ kann zur Erlösung der Menschen¹⁸⁶; der Mensch ist nicht ‚Subjekt, sondern Objekt der Versöhnung. Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung‘¹⁸⁷. Damit aber scheint auch unsere Kritik an Anselms Tausch- und Vergeltungsgerechtigkeit fraglich. Denn auch bei Anselm bleibt sich Gott als ein Gott der Gnade und Barmherzigkeit gleich, seinem Volk und sich selbst *treu* (vgl. CDH I 3) und damit Inbegriff der Urwahrheit und Rechtheit im Sinne Anselms; die Notwendigkeit seines Handelns besteht in seiner inneren Wesenskonsequenz und wird im Kontext der Soteriologie zur ‚Notwendigkeit‘¹⁸⁸, er verfolgt von Anbeginn an seine heilsgeschichtliche Absicht mit den Menschen (dass der Mensch zur Seligkeit bestimmt ist, ist schon Ausdruck seiner Gnade) und steht unerschütterlich dafür ein¹⁸⁹. Vielleicht kann Gott nur deswegen nicht ‚einfach vergeben‘, weil damit nicht das Beste für den Menschen getan und seine endliche Realität, in Willensfreiheit und Sündhaftigkeit, ernstgenommen würde. Diesem Gott geht es nicht zuerst um Strafe, sondern darum, dem Menschen seine ‚Würde‘ zurückzugeben (II 21); er ergreift die Initiative, um die verlorengegangene Einheit wiederherzustellen und dem Menschen (wieder) Freiheit zu ermöglichen (vgl. Gal 5,1), die Anselm gerade von seinem spezifischen Gerechtig-

¹⁸⁵ So z.B. Plasger 1993, bes. 145ff., Kienzler 1997, 141ff., Gäde 1989, 198.

¹⁸⁶ Dass dies erst von *Thomas* erkannt worden sei, impliziert noch Cessario 1990, XVIII in seiner Analyse des Genugtuungsbegriffs; ‚satisfaction [...] is not something God requires of man, or even of Jesus, as a condition for accomplishing his saving plan. Rather it is the means whereby God in fact accomplishes his plan to bring all men and women into loving union with himself. It is man and not God who is changed by satisfaction‘. *Thomas* modifiziere Anselms Lehre (deren ‚Notwendigkeit‘ er durch die Annahme von Alternativen mindert, wenngleich er eine ‚Konvenienznotwendigkeit‘ zugesteht) so, dass nicht das Wirken des Leidens Jesu an erster Stelle der *satisfactio* stehe, sondern das *meritum* Christi, das nicht mehr rein äußerlich verstanden, sondern ‚verinnerlicht‘ werde (vgl. S.th. III 48; s.a. III 2 und 8).

¹⁸⁷ Plasger 1993, 145.

¹⁸⁸ Das Wortspiel hat Plasger 1993 zum Titel seiner Studie gemacht. – Im Englischen ist der Zusammenhang von Zuverlässigkeit und Notwendigkeit als Wesenstreue, Ordnung, Rechtheit und Wahrheit auch als ‚being true to oneself‘ ausdrückbar. So deutet auch Schmiechen 2005, 206 den Ehr- vom Treuebegriff her, während Kienzler 1997, 137 doch alttestamentlich-hebräische Parallelen im Begriff *ʔedaqa* betont, der eine ‚Bundesgerechtigkeit‘ bezeichnet, die Treue und selbst Barmherzigkeit beinhaltet, nicht ausgleichend-verteilende (Straf)Gerechtigkeit.

¹⁸⁹ Auf dem Spiel stehen also die im engeren Sinn philosophisch-theologische Bestimmung der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens sowie die biblische Idee der Bundestreue Gottes vom AT bis Paulus. Vgl. dazu z.B. Greshake 1973, 339, Kienzler 1997, 117 gegen Hammer 1967, 136-138; s.a. Schmiechen 2005, 204ff.

keitsbegriff her versteht, als Freiheit zur Selbstverwirklichung im Gutsein, in der freien Ausrichtung auf Gott, zu der er eigentlich bestimmt war (CDH I 16ff.)¹⁹⁰. Allerdings war wohl schon den ‚blutigsten‘ Anselm-Deutungen klar, dass es in CDH letztlich immer um den Menschen ging, dass natürlich der Tod Christi als *fürmenschlicher Akt* (und mithin Liebesbeweis) gesehen werden musste¹⁹¹; schließlich bemüht sich Anselm um die Deutung zentraler christlicher Glaubensgeheimnisse, in deren Zentrum die Erlösung des Menschen von Gott her steht (z.B. Joh 3,16); die Feststellung: „the very justice that demands restoration of God’s honor leads to the world’s redemption“¹⁹² gilt nicht erst auf dem Hintergrund neuer Interpretationsansätze, die Anselms Versöhnungsleistung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit herausstellen wollen.

Die theologischen Neuinterpretationen lassen sicher zu Recht die Selbstkonsistenz, Fürmenschlichkeit und Gnade des anselmischen Gottes schärfer hervortreten und eine Kongruenz zwischen CDH und dem spezifisch anselmischen Gerechtigkeitsbegriff aus DV 12 erkennen, der zum Grund des hier explizierten Erlösungsgeschehens wird, sodass Gott, als höchste ‚Gerechtigkeit‘, aus ‚Rechtheit‘ handelt, in Übereinstimmung mit der natürlichen, ‚rechten‘ Seinsordnung, die nicht gestört werden darf und die er selbst gesetzt hat, die er selbst ist, die er selbst wiederherstellt. Andererseits aber bleibt es bei einem weiteren, nach wie vor theologisch problematischen Gerechtigkeitsgefüge auf einer zweiten, zumindest formalen Metaebene, auf der die Gerechtigkeit der ‚rechten Ordnung‘ nur als retributive oder Tauschgerechtigkeit erfüllbar ist. Zwar sind auch hier *rectitudo* und *institia* aufeinander bezogen, da es darum geht, wie Gott die rechte Ordnung wieder herstellt, doch scheint in diesem Bezogensein eine Lohn- und Strafgerechtigkeit auf, die die Rahmenbedingungen vorgibt. Vergebung der Sünden und Wiederherstellung der kosmischen Ordnung sind nach Anselm eben nicht allein zum Wohle des Menschen notwendig, sondern auch weil diese Ordnung und Gottes „purpose in the creation of man“ gestört worden sind¹⁹³. Diese Rahmengerechtigkeit ist eine Tauschgerechtigkeit, da sie ein Beziehungsgefüge zum einen zwischen einem ungeordneten Weltzustand und der geordneten Welt und zum anderen zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und Gott-Mensch (oder auch Gott und Gott, Vater und Sohn) annimmt. Ob das ‚Schuldabzahlung‘ genannt, per ‚Vergeltung‘ oder ‚Genugtuung‘ geleistet

¹⁹⁰ So und ähnlich argumentieren Greshake 1973, 337.350f., Wiese 1978/79, Verweyen 1994, 22.56 u. 2000, 113.197, Ernst 1996, 56, Hünermann 1997, 196ff., Kienzler 1997, 110ff. (u.a. explizit gegen Ratzingers Anselm-Kritik), McMahon 2001, Schmiechen 2005, 339, Rogers 2009 und schon Balthasar 1962, 215-263, v.a. 241. Auch Hödl 1978, 776 nimmt Bezug auf CDH II 16, um zu belegen, dass Anselms Heilslehre „komplexe Gnadentheologie der Rechtheit und Freiheit des Willens“ sei und dass Gott im Gott-Menschen „die Rechtheit und Freiheit des Willens nicht nur repariert, sondern wunderbar neugestaltet“ habe. Dies allerdings kann nur von anderen Stellen erschlossen werden, an denen Anselm menschliche Natur, Rechtheit und Freiheit näher bestimmt (v.a. in DLA und DV).

¹⁹¹ Das gibt z.B. Cessario 1990, 211 zu bedenken: trotz der heute als anstößig empfundenen Gedanken eines „substitute victim“, von „barter and exchange“: „in any event, we remain the beneficiaries of the arrangement. And [...] Anselm nevertheless tries to account for the universality of Christ’s satisfaction“.

¹⁹² Schmiechen 2005, 220.

¹⁹³ Southern 1990, 206.

wird, bleibt sich zumindest insofern gleich, als das Geschehen in eine Arithmetik eingebunden bleibt, die theologisch als ungebührlich empfunden werden kann. Auch wenn es Christus ist, der den Heils-Lohn erwirkt, Gott selbst seinen Sohn hingibt, bleibt es beim Lohngedanken und Menschen-Opfer¹⁹⁴. Zur Vergeltung und Rettung ist eine Kompensations- und Überschussleistung erforderlich, und als diese (der Tod desjenigen, der ohne Sünde ist) erbracht ist, erhält Christus dafür einen „Lohn“, den er an den Menschen weitergeben kann. Im Rahmen dieser Freisetzung des Menschen, so innerlich und tief sie gehen mag, in der Überschreibung des gottgewirkten Verdienstes Christi an den Sünder, bleibt es bei einer „merely external transaction“, also einer „commercial theory“¹⁹⁵.

Selbst wenn also die Neubesinnung auf die Rolle der Gnade in Anselms Satisfaktionslehre (sowie auf sein philosophisch-theologisches Bewusstsein) diese in einem neuen Licht erscheinen lässt, so scheut Anselms größte Leistung, die Absage an die populäre Erlösungslehre, die von einem Recht des Teufels über den Menschen ausgeht und eine Loskauftheorie postuliert, vor ihrer radikalsten Konsequenz zurück: *jede* Instrumentalisierung von Inkarnation und Tod Christi als Schuldenabzahlung aufzugeben, um sie allein als Akt der Liebe zu sehen, wie schon Abaelard betont hat¹⁹⁶. Und Southern hat herausgestellt, dass erst Abaelard und seine Schule – „the only school of thought which whole-heartedly accepted the refutation of the traditional account of the Devil’s rights” – diese Konsequenz ziehen, dass nämlich

¹⁹⁴ Vgl. Kessler 1970, 163. – Hilfreich mag hier Brümmers Strukturanalyse der Liebe und verschiedener Liebesbegriffe sein, von der her die Liebe zwischen Gott und Mensch beleuchtet wird und die für das Verständnis von „atonement“ relevant wird; demnach verstünde Anselm die Liebe zwischen Gott und Mensch grundsätzlich nach dem Modell eines „agreement“, und „broken agreements of rights and duties are restored by satisfaction or by punishment or by condonation“, Anselm variierte das Modell allerdings darin, dass Christus die Wiedergutmachung übernimmt, sodass es nicht zu einer direkten „manipulation“ käme. Brümmers Kritik unterstreicht, dass das Gottesverhältnis nicht Selbstzweck wäre, sondern funktional bliebe (es geht dem Menschen letztlich nur um Seligkeit und Gott bzw. ein wiederhergestelltes Gottesverhältnis als Mittel dazu; Gott geht es nur um seine Ehre, nicht um die Person des Gegenübers). Demgegenüber deutet er Gottesliebe als wahre Partnerschaft nach dem Modell eines „fellowship“, und „broken fellowships can only be restored by penitence and forgiveness“ (Brümmer 1993, 187 mit 193ff.). Trotz Brümmers Bemühens um Abgrenzung der verschiedenen Positionen bleibt allerdings fraglich, ob ein, in welcher Weise auch immer, vom menschlichen Phänomen Liebe her gewonnener Zugang zur Gottesliebe ausreichend sein kann, ob tatsächlich eine voll gleichwertige Partnerschaft betont werden muss und ob außerdem nicht selbst „penitence and forgiveness“ in ein Bedingungsgefüge eingebunden bleiben, dass vor dem Unbedingten und seiner Liebe zu kurz greift. Schließlich sei gegenüber Brümmers *Anselmdeutung* angemerkt, dass den Neuinterpretationen auch Anselm als Zeuge einer auf freies Sein-Lassen zielenden Gottesliebe und Erlösungslehre gilt.

¹⁹⁵ Berkhof 1937, 174 u. 1941, 386. Dagegen (und gegen seine eigene frühere Anselm-Interpretation) argumentiert allerdings Schmiechen 2005, 195. Selbst Verwey 2009, 122 kommt aber zum Schluss, dass v.a. durch das „Stichwort Lohn“ der Anschein erweckt wird, „als sei Jesu Tod eine verhandlungsfähige Sache, und Anselms Theorie einer notwendigen ‚Genugtuung‘ bekommt einen Klang, der seinem Werk insgesamt nicht gerecht wird“. – Dass Anselms theologische Ziemlichkeitslogik arithmetische Elemente einer *common sense*-Ausgleichs- und Gerechtigkeitslogik hat, zeigt sich auch in weiteren Details, etwa wenn er für die Jungfrauengeburt argumentiert und Maria Eva gegenüber- stellt (II 8).

¹⁹⁶ *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* II.

„the Incarnation was efficacious, not in satisfying the just claims of God or Devil, but in teaching by example the law of love. It left out the whole idea of compensation to God for human sin, and threw the *whole* emphasis of the Incarnation on its capacity to revive Man's love for God“. Dass Anselms Ansatz dazu nicht genug ist, liegt daran, dass er nicht frei von „an air of subterfuge and unreality“ bleibt, „the suspicion of logical legerdemain“¹⁹⁷. Es ist ihm wohl zuzugestehen, dass er theologische Gründe hat, auf das komplizierte Rahmensystem zurückzugreifen, mit dem er die Frage klären will, wie ein Gläubiger nicht auf seine Bezahlung verzichten muss, obwohl der Schuldner nicht bezahlen und der Gläubiger nicht bezahlt werden kann. Diese Frage aber konstruiert er selbst, und seine Gründe sind selbst in mehrfacher Hinsicht fraglich, die Komplikationen unnötig. Ähnlich stellt Southern Anselm Abaelard gegenüber, der die Lücke zwischen Gott und Mensch, „left by the disappearance of the Devil's rights“, „in the simplest possible way“ füllt¹⁹⁸.

Solche Alternativen sind in Teil II weiterzuverfolgen. Jedenfalls behält in einem wesentlichen Sinn schon die alte, theologische Kritik Recht: obwohl sich Anselm bemüht, Gerechtigkeit und Liebe zusammenzudenken, nicht einfach „die *iustitia* gegen die *miseriordia dei* ausspielt und sich von der Vorstellung des gnädigen Gottes distanziert“¹⁹⁹, andererseits aber auch nicht die *iustitia* einfach aufgibt, sondern sie erfüllt denken will, bleibt es bei einem Missverhältnis, in dem die Gerechtigkeit Gottes seiner Liebe nicht voll gerecht wird. Während durch Bosos Einwand (CDH I 13.24) die „Barmherzigkeit als in möglichem Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit gesehen“ wird, ist die Gerechtigkeit die „beherrschende Eigenschaft Gottes, die ausdrücklich mit Gottes Wesen gleichgesetzt wird“²⁰⁰. So bleibt selbst in seiner Menschwerdung Anselms Gott noch der Gerechtigkeit untergeordnet, bzw. wird dem Gott, der diese Gerechtigkeit selbst *sei*, Anselms Vorstellung von Gerechtigkeit übergelegt, während zugleich unklar ist, ob das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die schon nach P 9 in Gott ‚identisch‘ werden, von der Barmherzigkeit oder von der Gerechtigkeit her erschlossen wird, sodass nicht ‚Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit ist‘ (Plasger, Kienzler, Schmiechen²⁰¹), sondern Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit informiert und reguliert. Zwar mag es darüber hinaus, wie Gäde unterstreicht, Anselm in *convenientia*-Prinzip und Unüberbietbarkeitsregel in theo-logischer Hinsicht, im Blick auf das (soteriologische) Verhältnis Gott-Mensch um ein ontologisches Problem gehen. Dieses stellt sich aber vollends erst dadurch, dass er einen Gerechtigkeitsbegriff für die Beziehung zwischen Gott und Mensch einführt. Ob das Verständnis dieser Gerechtigkeit speziell *mittelalterlich* ist,

¹⁹⁷ Southern 1990, 210f. (Hervorhebung C.G.).

¹⁹⁸ Ebd., 211.

¹⁹⁹ Plasger 1993, 111.

²⁰⁰ Hammer 1967, 117. Auch Hammer kommt zu dem Schluss, dass sich nach Anselm Gottes barmherzige Liebe erst „im Vollzug der Gerechtigkeit“ erfüllt, die „auf jeden Fall erfüllt werden“ muss und somit dieser untergeordnet werde (136). Reines Vergeben kann Gott nicht zeigen, da er dann eine „inordinatio in Kauf nehmen“ müsste, was nach dem Grundsatz unmöglich ist, dass Gott stets das unüberbietbar Beste sei, also auch die größte, beste Gerechtigkeit (vgl. CDH I 10; Hammer nennt dies Anselms „optimistisches Prinzip“).

²⁰¹ Gilbert 1990, 152 meint, dass Anselm in P 9 noch nicht die volle Konkordanz der beiden erkannt habe, gibt aber auch zu, dass er noch in CDH die Gerechtigkeit voranstellt (während er in P die Barmherzigkeit vorangestellt habe).

oder nicht – es ist *allzumenschlich* und damit Gott nicht angemessen. Anselms Vorgehen ist zwar im Rahmen seiner theologischen Methodologie konsistent: er gewinnt die Eigenschaften Gottes nach seinem formalisierten Gottesbegriff, dem IQMCN; die unüberbietbare Gerechtigkeit, die er Gott auf diese Weise zuschreibt, ist aber zumindest in dem Tauschelement wesentlich eine menschliche Strafgerechtigkeit, die bloß superlativiert wird, nicht wirklich theologisiert, d.h. nach biblischem Zeugnis zur göttlichen Gerech-Machung²⁰². Deshalb ist die Erlösungs-Beziehung überhaupt erforderlich, die dann das ontologisch-relationale Kategorienproblem aufwirft. Dieses stellt sich genauer, wie gleich zu zeigen ist, als Kombination eines begrifflich zunächst fernen Gottes mit dem Erfordernis der skizzierten Gerechtigkeitsbeziehung dar, und obwohl diese die Anfangsferne zwischen Gott und Mensch überwindet und vom Gott-Menschen selbst erfüllt wird, bleibt der Rahmen christtheologisch wie philosophisch problematisch. Noch der Gedanke von *ordo* und *rectitudo*, die Gott deswegen einzuhalten hat, weil er seinem eigenen Wesen treu und gerecht bleiben muss, geraten vor Anselms eigenem Maßstab des Absoluten in ein Missverhältnis und trüben Gottes Liebe (auch wenn Anselm diese nicht aufgeben will).

²⁰² An diesem Begriff lässt sich im Blick auf CDH höchstens in einem prinzipiellen Sinn festhalten (obwohl Anselm selbst den Gedanken der göttlichen Gerech-Machung in P verfolgt, s.u., Kap. 3.3.2), insofern es auch für ihn um „Reinigung“ (I 19) und ‚Wiederherstellung‘ geht und außer Frage steht, dass Gott gnädig und barmherzig ist und stets seine heilsgeschichtliche Absicht mit dem Menschen verfolgt, sodass natürlich auch die Satisfaktionslehre in diesem Rahmen steht (so Plasger 1993, 124ff.). Das aber wird kaum mehr bezweifelt; die Frage ist nur, wie dieses heilsgeschichtliche Tun inhaltlich überzeugend als Liebestat zu bestimmen ist und ob der Tod Christi am Kreuz (über Inkarnation und Gottmenschentum hinaus) aus der Notwendigkeit einer Kompensations- und Überschussleistung, auch wenn Gott selbst die Initiative dazu ergreift, ungebührlich grausam bleibt. – Trotz der Unterscheidung zwischen dem spezifisch anselmischen, von Wahrheit und Freiheit her definierten Gerechtigkeitsbegriff und der Tauschhandelsgerechtigkeit als Rahmengenüge seiner Soteriologie bleibt wohl auch die Eigenart von Anselms neu-platonisch beeinflusster Metaphysik in theologisch-semanticischer Hinsicht problematisch, die göttlichen Attribute (z.B. gerecht) univok auszusagen (etwa in M 15; vgl. Rogers 1997, 210ff.), womit er, trotz aller Vorsicht und trotz seines grundsätzlichen, platonischen Bewusstseins der Differenz zwischen menschlichen Tugenden und ihren göttlichen Urbildern (gerade die Denkregel des IQMCN ist Ausdruck dieses Bewusstseins), immer wieder der Versuchung ausgesetzt ist, Gottes Wesen vom Menschen her zu verstehen; das wird insbesondere dann problematisch, wenn verschiedene Eigenschaften in Gott zusammengedacht werden, dessen Wesen aber widerspruchsfrei zu denken sein soll.

3.2 Philosophische Einwände: Anselms Theo-Ontologie

Wenn das Christentum Gott als unbedingte Liebe erkennt, ist ein (Straf)Gott, der sich in ein Gefüge aus Heilsbedingungen verfängt, theo-unlogisch²⁰³. Beziehung und Erlösung müssen doch ‚einfacher‘ zu denken sein. Eine derart alternative Logik des Christentums und seiner Soteriologie soll später skizziert werden, die zugleich aus bibeltheologischer Sicht Anselms Gottesverständnis weiter kontrastiert. Zuerst muss ihr aber ein philosophisch-theologischer Ermöglichungsgrund geschaffen werden, der sich mit dem Einwand des ontologischen Problembewusstseins auseinanderzusetzen hat, von dem her Anselms Soteriologie rekonstruiert und gerechtfertigt worden ist. Das geschieht im folgenden Kapitel, das zunächst die zweite, philosophische Aporie in Anselms Vorschlag zur Logik des Christentums und seiner Erlösungslehre – also seiner Lösung des Relationsproblems – kritisch in den Blick nimmt. Es ist zu zeigen, dass eine einfachere Beziehung zwischen Gott und Mensch auch philosophisch stringent zu denken ist, also auch angesichts des Gottesbegriffs des Absoluten, den Anselm mit einer langen Tradition philosophischer Theologie teilt, dessen Potenzial er aber nicht ausschöpft. Dass dieser Gottesbegriff grundsätzlich die Möglichkeit beinhaltet, Fragen um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch/Welt zu lösen, wird im Folgenden in einem rekonstruktiven Rückgriff auf P gezeigt, wo Anselm, wie bereits gesehen, den Gottesbegriff einführt und erklärt, der ihn auch in CDH leitet.

3.2.1 Proslogion 2 – Anselms Argument und seine Kritik

Der sogenannte ‚ontologische Gottesbeweis‘ Anselms ist hinlänglich bekannt²⁰⁴. Hier geht es weder darum, der umfangreichen Literatur einen weiteren, detaillierten *Proslogion*-Kommentar hinzuzufügen, noch darum, eine umfassende Studie des ontologischen Arguments zu liefern. Vielmehr scheint eine Zusammenschau der Literatur nahezuzulegen, dass die Frage der Gültigkeit des Arguments (als solches sowie bei Anselm) zumindest unentschieden ist. Vielleicht kann daher der Versuch eines alternativen Zugangs helfen, Anselm – sowie das ontologische Argument und mögliche Hintergründe – besser zu verstehen. Jedenfalls nehmen wir Argument und Gottesbegriff aus P primär vom systematischen Interesse des Zusammenhangs mit CDH sowie mit unseren, in Teil II zu entfaltenden

²⁰³ Genauer: schon ohne besondere Betonung der unbedingten *Liebe* (das Motiv wird in Kap. II.3 weiterverfolgt) ist es, wie gesehen, theologisch problematisch, das Unbedingte (Gott) in ein Bedingungsgefüge der Gerechtigkeit einzuordnen.

²⁰⁴ Der Name geht auf Kant zurück, der aber seine Kritik gegen die „Cartesianische“ Version bzw. die Schule Wolffs und Leibniz richtet, der in KrV B 630 explizit genannt wird; Anselm hat Kant nicht gelesen. – Zahlreiche Darstellungen bieten einen Überblick über das Argument, die Kritik und spätere Formen, z.B. Henrich 1960, Plantinga 1965, Hartshorne 1962, Barnes 1972, Rohls 1987, Schripf 1994, zuletzt Baumgarten 2011; Bibliographien u.a. bei Recktenwald 1998, 99ff. und Sciuto 2002, 505-512. Zur Frage der Widerspruchsfreiheit des IQMCN vgl. z.B. Morscher 1991, 71ff., aber auch Scherb 2000, bes. 264ff. (mit zahlreichen Referaten einschlägiger Anselm-Literatur der analytisch-logischen Tradition wie Mann 1972, Brecher 1985 u.a.; s.a. Bucher 1985).

Reflexionen zur Logik des Glaubens her in den Blick. So genügt eine kurze Darstellung von Anselms Gedanken und ausgewählter Rezipienten.

In P 2-4, wo es um die Existenz Gottes geht, argumentiert Anselm folgendermaßen: Im Ausgang von der Überlegung, dass mit dem Begriff „Gott“ auch der Gottesleugner („Tor“) etwas bezeichnet, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (IQMCN: P 2), zeigt Anselm auf, dass dieser Gottesbegriff bereits die Existenz Gottes beinhalte und mithin die Aussage „Gott ist nicht“ einen Widerspruch darstelle. Formaler Rahmen des Arguments ist das Nichtwiderspruchsprinzip²⁰⁵, inhaltlich bedeutsam ist der Gedanke der Existenzimplikation im Gottesbegriff. Dazu argumentiert Anselm, unter Abwägung der Seins-„Größe“ von Gedachtem und Real-Existierendem: Gott kann nicht nur im Denken existieren, da es besser ist, wirklich zu existieren. Etwas ist ‚größer‘, wenn es zugleich gedacht wird und existiert, als wenn es nur gedacht wird²⁰⁶. Existenz erscheint damit als Vollkommenheit.

Kritik an Anselm wurde bereits unter den Zeitgenossen laut; sie richtete sich von Beginn an gegen den unberechtigten Schluss und Übergang von der (logischen) Denk- in die (ontologische) Seinsordnung²⁰⁷, so z.B. bei Gaunilo, dessen Einwände „zur Verteidigung des Toren“ Anselm so ernst nahm, dass er sie – mit samt der eigenen Erwiderung (= R) – in die späteren Abschriften seines Werks als Anhang unter dem Titel „Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente“ (= PI) einbeziehen ließ. Offenbar hielt Anselm dies auch für eine willkommene Gelegenheit, einige seiner Gedanken weiter zu klären. Berühmt ist Gaunilos Beispiel der vollkommenen Insel. Er hält Anselm entgegen, dass es nach dessen Argument auch reichen würde, sich eine vollkommene, aber „verlorene Insel“ („insula perditā“)

²⁰⁵ Anselms Argument gilt daher auch als indirekter Beweis oder *reductio ad absurdum* (z.B. Plantinga 1974, 198); zum Nichtwiderspruchsprinzip Göbel 2007, 497ff.; s.a. Mondin 1990, 203ff., dessen Analyse der „beiden Grundprinzipien Anselms“ allerdings zu präzisieren ist: das Nichtwiderspruchsprinzip gibt nur den formalen Rahmen ab, während der Gedanke von Existenzimplikation und Seinsgröße (der noch über das Grundprinzip hinausgeht, nach dem Sein besser als Nichtsein ist) nicht nur vorgängiges Prinzip ist, sondern von Anselm hergeleitet wird.

²⁰⁶ Genauer führt Anselm an, dass über ein Seiendes hinaus, das nur gedacht wird – und gegebenenfalls, so die Annahme, IQMCN genannt würde – immer etwas Größeres gedacht werden könnte, nämlich ein Seiendes (dasselbe Seiende), das (aber) nicht nur in Gedanken, sondern auch außerhalb des Denkens, in Wirklichkeit existiert. Jenes wäre also noch nicht das IQMCN (sondern nur fälschlich so genannt worden). Das heißt umgekehrt, in Anwendung auf Gott bzw. im Ausgang vom Begriff „Gott“: wenn Gott nicht wirklich existierte, wäre er nicht IQMCN (wie er aber genannt wird), da man dann ein größeres Seiendes denken könnte, das nicht nur mögliche Existenz hätte, sondern wahrhaft existierte. In Wahrheit kann nur dieses Gott sein und „Gott“ genannt werden, da es (erst) wahrhaft IQMCN ist. In jedem Fall also, ob man gleich „Gott“ im Begriff des IQMCN erfasst oder (wie ein unbedachter Gottleugner) erst darauf gebracht werden muss und das, was man bisher dachte, noch nicht das unüberbietbar Größte war (weil es noch nicht tatsächliche Existenz beinhalten) – *Gott* muss (als IQMCN) wahrhaft *sein*.

²⁰⁷ D.h. den Übergang von „conceptual inquiry“ zu „ontological commitment“, der auch als „Anselmian sin“ bezeichnet worden ist (Zabeh 1962, 278) und den schon Stolz 1937, 15 folgendermaßen fasst: „Der ganze Gedankengang beweist letzten Endes nur, dass der Mensch in jenem Begriff das Dasein Gottes notwendig *denkt*, nicht aber, dass dieses Dasein auch außerhalb seines Denkens Wirklichkeit hat“. Eine Zusammenfassung der Kritik am ontologischen Argument bietet Alessi 1993, 43-48.

vorzustellen (eine Art Paradies auf Erden), von der man keine empirische Evidenz hat, die aber schon deshalb real sein müsste, weil Existenz zu den Vollkommenheiten gehörte; das aber ist offenbar absurd (PI 6).

Auch Thomas kritisiert Anselms Schluss vom Begriff auf die Existenz der durch den Begriff bezeichneten Sache, also Gott. Die Kritik an Anselm²⁰⁸ ist Ausgangspunkt von Thomas' eigenen *quinque viae* zum Erweis des Daseins Gottes, die nur bei dem beginnen können, was dem Menschen bekannt ist. Thomas entwickelt also alternativ eine natürliche Theologie, die rein vernünftig vorgeht und ebenfalls ohne die Voraussetzung des biblischen Glaubens auskommen kann, aber a posteriori aus der Erfahrung der Natur bzw. der kontingenten Welt auf Gott als ihren Grund schließt²⁰⁹. Er stellt dem ‚ontologischen‘ das ‚kosmologische Argument‘ gegenüber. Darauf wird noch ausführlich einzugehen sein. Bei Thomas vermischt sich jedoch das aristotelische Erkenntnisprinzip, dass menschliche Erkenntnis mit den Sinnen anhebt, mit theologischen Erwägungen und Vorbehalten, die den eigenen Ansatz einschränken. Er gibt zu, dass der Begriff Gottes sein Sein einschlieÙe (aber nur begrifflich), und wagt es auch nicht, die Möglichkeit der Erkenntnis der Existenz Gottes aus dem Begriff schlechthin zu leugnen; allerdings sei sie Gott allein vorbehalten. Deshalb hält er gegen das ontologische Argument fest: „dass Gott existiert, ist daher, [...] weil es für uns nicht an und für sich evident ist, nur beweisbar durch uns bekannte Wirkungen“ (S.th. I 2,1 resp).

Insgesamt am einflussreichsten ist wohl die Kritik Kants²¹⁰. Auch hier steht der Sprung von der gedanklichen Ebene auf die Ebene der realen Existenz im Zentrum, allerdings eingebettet in eine umfassende Darstellung und Kritik des menschlichen Vernunft- und Erkenntnisvermögens. Aus dem negativ abgegrenzten IQMCN ist die Idee eines Inbegriffs aller Vollkommenheiten²¹¹ geworden, den die Tradition „Gott“ nenne. Für Kant handelt es sich dabei lediglich um ein „transzendentes Ideal“ (KrV B 599ff.), also eine Erkenntnisvoraussetzung (den „Inbegriff aller möglichen Prädikate“, die „omnitudo realitatis“: B 601), die irrtümlich zu einem Gegenstand der Erkenntnis objektiviert werde. Genauer liege der Fehler darin zu sein, denn auch für Kant ist die Frage der Gotteserkenntnis keineswegs (negativ) entschieden; sie bleibt vielmehr offen²¹². Im ontologischen Gottesbeweis aber zähle man die Existenz als „Prädikat“ zu dem Inbegriff *aller* Vollkommenheiten, der damit als reales Seiendes vorgestellt und in seinem Dasein für bewiesen gehalten werde.

²⁰⁸ Anselms Name nennt Thomas allerdings nicht; wohl aber referiert er Formel und Argument Anselms sowie den Bezug auf den Toren aus Ps 52,1 (S.th. I 2,1).

²⁰⁹ Übersicht z.B. bei Mondin 1990, 221-230, Copleston 1964.

²¹⁰ Überblick bei Fischer/Ringleben 2005; zur *Kritik* an Kant Sala 1990, 219ff.

²¹¹ Vollkommenheit ist im ontologischen Sinn zu verstehen und hier bedeutungsgleich mit dem Begriff „Prädikat“, der die *Aussage* der Qualität des jeweiligen Seienden bezeichnet.

²¹² Vgl. KrV B 669. Obwohl er Gottesbeweise für erfolglos hält, sagt Kant durchaus positiv: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund der menschlichen Vernunft“ (B 641). Zudem ‚postuliert‘ Kant, obwohl sie ihm spekulativ unbeweisbar ist, aus praktischen Gründen die Existenz Gottes (KpV A 223ff.) und mag noch in seiner Metaphysik-Kritik theo-logische Absichten haben (s.u.).

Es ist wichtig zu sehen, dass Kant hier selbst, innerhalb seines argumentativen Pro-gramms, eine *Rekonstruktion* des ontologischen Arguments liefert²¹³. Kant hat es begrifflich so gefasst, dass seine Kritik am Kernproblem des ontologischen Arguments, dem Schluss vom Denken auf Sein, bei der Idee des Seins als Prädikat ansetzen kann. Er stellt fest: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat“ (KrV B 626). Denn das Sein ist kein (weiterer) Beitrag zur vollständigen Bestimmung eines Begriffs als solchen. Insofern enthält „das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche“ (B 627) und das tatsächlich Seiende x nichts mehr als (der Begriff) x. Das Zitat KrV B 626 lautet vollständig: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“; „es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“²¹⁴. Er stellt man z.B. das Anforderungsprofil des idealen Partners, ist es offenbar sinnlos, den Wunscheigenschaften (treu usw.) zuzufügen: „er/sie muss existieren“. Berühmtes Beispiel Kants sind die „hundert Taler“, deren begrifflicher Gehalt nicht anders ist, ob sie wirklich oder gedacht sind: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche“ (B 627). Der Unterschied liegt aber genau in der Existenz der einen (die hundert Taler, die man im Geldbeutel oder auf dem Konto hat) und der Nichtexistenz der anderen (das ersehnte Vermögen): „Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern als bei dem bloßen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit)“ (ebd.). Der Unterschied zwischen Existenz und Nichtexistenz aber ist nicht durch den (aus dem) Begriff allein, sondern – wie schon nach dem aristotelisch-thomasischen Prinzip – nur durch eine Erkenntnis zu erfassen, die durch sinnliche *Erfahrung vermittelt* ist, also *zu dem Begriffe hinzukommt*. Kant nennt ein Erkenntnisurteil aus dem Begriff „analytisch“, eine a posteriori ‚hinzukommende‘ Erkenntnis „synthetisch“ (vgl. B 10ff.). In der Anwendung dieser Terminologie auf Seinerkenntnis oder Seinsurteil (die Zusage von Sein), worum es im Kontext der Gottesfrage geht, lautet der Schluss des Taler-Beispiels: „Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe [...] synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden“ (B 627). In Bezug auf die Gottesfrage und den Wert des ontologischen Arguments heißt das: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für die Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste, unser Bewusstsein aller Existenz aber [...] gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können. Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz unfähig, um vermittelt ihrer allein unsere Er-

²¹³ Vgl. Fischer 1995, 193ff.

²¹⁴ Vgl. schon D. Hume, *Traktat über die menschliche Natur* I 2,6.

kenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern“ (B 629f.). Zwar kann dem Begriff Gottes nicht „das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, dass bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen“ abgestritten werden, „da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urteilen können, weil uns die Realitäten spezifisch nicht gegeben sind, und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urteil darin stattfindet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muss, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann: so hat der berühmte Leibniz bei weitem nicht das geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen“ (B 630).

Zusammenfassend: die gängige Kritik am ontologischen Argument, von Gaunilo über Thomas und Kant bis heute, stellt fest, dass man 1.) von der reinen Denk- nicht auf die Seinsebene gelangen, aus dem Begriff nicht die Wirklichkeit erschlossen werden kann²¹⁵ und dass 2.) Existenz keine Perfektion, kein reales Prädikat sei (sondern Voraussetzung jeglicher Perfektionen und Prädikatszuschreibungen). Nach Kant kann eine Existenzaussage nur synthetisch sein; analytische Gegenwartsphilosophen nennen „existential propositions“, im Gefolge Humes, „contingent“ und „empirical“²¹⁶.

3.2.2 Zwei Argumente? Gottes notwendige Existenz

Ein wesentlicher Punkt bleibt bei solcher Kritik unbeachtet: in P 3 (und in der Antwort auf Gaunilo) spricht Anselm nicht mehr nur von der Existenz Gottes, sondern von seiner *notwendigen Existenz*. Der Unterschied zwischen P 2 und 3 war bereits von Barth 1931, sodann von Hartshorne 1944 hervorgehoben worden, doch erst durch Malcolm 1960 (der von zwei verschiedenen Argumenten spricht) wurde nachhaltig die Aufmerksamkeit der analytischen Gegenwartsphilosophie geweckt, womit das ontologische Argument neue Popularität erlangte²¹⁷. Hartshorne beteiligte sich maßgeblich an dieser Debatte, v.a. mit seinem Buch *Anselm's Discovery* (1965). (Sein Hauptinteresse lag allerdings darin, die Prozesstheologie zu propagieren – und zwar gerade als Lösung des ontologischen Beziehungsproblems zwischen Gott und Welt²¹⁸). Während Kant gezeigt hat, dass

²¹⁵ Die Verfechter des ontologischen Arguments in der rationalistischen Metaphysik, die Kant v.a. ins Visier nimmt, versuchen, gerade von der Intension auf die Extension des Gottesbegriffs zu schließen; dagegen wird Hegel eine Variante einführen, in der es „um den Übergang vom Begriff im subjektiven Sinne zum Begriff im objektiven Sinne“ geht, die aber von Anfang an eine „absolute Totalität“, also eine „Einheit von Denken und Welt der Dinge, von Subjektivität und Objektivität“, voraussetzt (Röd 1992, 192ff.).

²¹⁶ So Malcolm 1960, 53 mit Bezug auf G. Ryles Diskussionsbeitrag in Pears 1957, 150 und Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* IX; zu Humes Kritik vgl. Röd 1992, 124ff.

²¹⁷ Vgl. neben bereits genannten Werken auch Findlay 1948 sowie schon Koyré 1923 und Stolz 1934 u. 1937, 17. Zu Malcolms ontologischem Argument vgl. Drumin 2001.

²¹⁸ Er hält Anselms Argument als ontologischen Gottesbeweis in dem Sinn für gültig, dass Gott nur notwendiges Sein haben kann, also existieren muss, geht aber über den Gottesbegriff der Tradition hinaus, den Anselm verwendet: das Unbedingte, Absolute, Unveränderbar-Ewige; statt dieses statischen Begriffs von Perfektion oder ‚Unüber-trefflichkeit‘ nimmt Hartshorne einen

Sein kein Prädikat ist, ist die *notwendige* Existenz, die Anselm Gott in P 3 zuschreibt, eine tatsächliche Vollkommenheit und Begriffserweiterung, also ein wirkliches Prädikat; die gängige Kritik trifft darauf nicht zu.

Dies wurde tatsächlich lange nicht gesehen oder trivialisiert, P 3 galt höchstens als Variante von P 2, die dem Hauptargument nichts hinzufügen; oder die Notwendigkeit wurde, wie bei Thomas (S.th. I 2,1ad2), nur als Denknotwendigkeit gesehen: der Begriff des denkbar Größten, Gott, ist mit dem Begriff des ausgeschlossenen Nichtseins notwendig zu verknüpfen, aber das geschieht allein auf der Ebene des Denkens. Hartshorne weist aber darauf hin, dass es, wenn Gott notwendig ist, absurd ist, sein Sein unter eine Bedingung zu stellen (nach der Form: wenn er ist, so ist er notwendig)²¹⁹. Das ist Anselms Entdeckung: Gott ist entweder notwendig oder unmöglich. Ähnlich argumentiert Malcolm: wenn der Begriff Gottes nicht logisch unmöglich ist, muss Gott, aufgrund der vollständigen Disjunktion, notwendig sein (und das heißt eben nicht nur, dass er notwendiges Sein *hat*, *wenn* er ist, sondern auch, *dass* er *ist*). Gott ist, per definitionem, niemals kontingent²²⁰. Allerdings bleibt nach Hartshorne die Alternative der logischen Unmöglichkeit des Gottesbegriffs. Das ist jedoch nicht eine Frage empirischer Evidenz. So schließt Anselms Argument empirischen Atheismus, aber auch empirischen Theismus aus. Zum Theismus bleibt allein die Alternative des Positivismus²²¹. Freilich ist der doch an Empirie rückgebunden: Positivisten schränken den sinnvollen Gebrauch von Sprache auf das empirisch Verifizierbare ein; dass jedoch diese Selbstbeschränkung in einer Leugnung des Metaphysischen resultiert (z.B. bei Ayer²²²), erscheint wenig zwingend: es mag sein, dass Sprache das Metaphysische nicht fassen kann, damit ist es aber nicht widerlegt, sondern höchstens der Erkenntnis nicht zugänglich: „wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“, sagt Wittgenstein²²³.

Hartshorne und Malcolm halten jedenfalls am ontologischen Beweis fest, der aus dem Begriff Gottes seine Existenz ableitet, ergänzen aber den Aspekt des *notwendigen* Seins Gottes²²⁴. Ob damit tatsächlich der Einwand aus dem Unterschied

Gott ‚im Wandel‘ an, der auf das Weltgeschehen reagiert, weil er ‚sich selbst übertreffen‘ kann, vgl. Hartshorne 1965, 218; 1967, 42f. (dass ein solches Verständnis durchaus mit Anselms Gottesbegriff vereinbar sei, meint Scherb 2000, 51); s.a. Hartshorne 1984; zu Hartshorne (Anselminterpretation und Gottesbeweis) vgl. Sia 1985, Rohls 1997, 533f., Sprigge 2006, 460ff., Manson 2007.

²¹⁹ Hartshorne 1965, 6. – Selbstverständlich ginge es selbst bei der rein logischen Notwendigkeit nicht um irgendeine logisch notwendige Aussage, sondern um logische Notwendigkeit im Blick auf Existenz.

²²⁰ Ebd., 222; Malcolm 1960, 49.

²²¹ Hartshorne 1965, 4f.

²²² Vgl. etwa Ayer 1952, insbes. 33ff. und 115ff.

²²³ *Tractatus Logico-Philosophicus* 7; das korrespondiert im Ansatz mit den Zügen negativer Theologie bei Anselm.

²²⁴ Hartshorne führt dazu neben der Dichotomie Essenz-Existenz einen dritten Begriff ein: Aktualität. „An essence exists if there is some concrete reality exemplifying it; ‘existence’ is only *that* an essence is concretized, ‘actuality’ is *how*, or in what particular form, it is concretized. The particular form, the actuality, is always contingent – here opponents of the Proof have been right – but it does not follow – and here they have been in error – that the existence is contingent. For existence only requires the non-emptiness of the appropriate class of actualities, and a class can

von Denk- und Seinsnotwendigkeit überwunden ist und ob die Trennung von P 2 und 3, die die neueren Interpretationsansätze vornehmen, *Anselms* Gedanken korrekt wiedergibt (oder ob und wie sich die Aussagen der beiden Kapitel implizieren können), sei dahingestellt. Malcolm und Hartshorne wurden wegen dieser Trennung schon von La Croix kritisiert, der allerdings auch die klassischen Deutungen zurückweist, die allein P 2 in den Blick nahmen, und auf einem organischen Zusammenhang von P 2 und 3 insistiert, der jedoch zugleich über diese beiden Kapitel hinausweist, sodass sie, zusammengenommen, „form the basis of a series of deductions which establish that the being than-which-a-greater-cannot-be-thought exists, that it cannot be thought not to exist, and that it cannot not exist“, während nach diesem „first stage [of] existential deductions“ bezüglich des IQMCN der Rest von P „theistic deductions“ über IQMCN biete, sodass erst dort dessen Identität mit *Gott* erwiesen werde²²⁵. Angesprochen ist damit die Frage, was genau das *unum argumentum* Anselms sei. La Croix überrascht mit der Ansicht, es sei das *ganze Werk*. Freilich bleibt La Croix's Textarbeit vage²²⁶. Unter Verweis

be necessarily nonempty even though it has only contingent members“. Das heißt für Gott: „in ordinary cases of existence not only is the particular concrete reality contingent, but also it is contingent that there is *any* concrete reality embodying the predicate. In the divine case, however, the predicate is to be thought of as *inevitably* actualized somehow, that is, in some suitable concrete reality. Thus contingency has two forms: either (1) both *that* and *how* the predicate is actualized or concretized are accidental; or (2) only the *how* is accidental, while the *that* is necessary. Existence in general and always means, *somehow actualized* in a contingent concrete form, just *what* form, or *how* actualized, never being necessary. Existence in the superior, or divine form [...] means that the abstract essence (worshipfulness or the impossibility of a superior) is somehow actualized in a suitable contingent concrete form; but here only the *how* of actualization, the particular concrete reality, not that there is *some* suitable actualization, is contingent“ (1965, 39).

²²⁵ La Croix 1972, 130 mit 10. Neben Hartshorne und Malcolm nimmt La Croix Charlesworth 1965 in den Blick, der ebenfalls P 3 für ein unabhängiges – aber ungültiges – Argument hält. Fraglich bleibt allerdings schon hier, ob La Croix's Kritik, abgesehen vom Anspruch authentischerer Anselmrekonstruktion, den argumentativen Kern dieser Deutungen trifft; unter der Rücksicht inhaltlicher Ergebnisse der anselmischen Frage nach Gott ist seine Rekonstruktion nicht so radikal neu wie behauptet; die kritisierten Deutungen implizieren bereits ähnliche Gedanken oder bedürften weniger Modifikationen, um auch im Blick auf Anselms Vorgehen relevant zu bleiben (wenn z.B. der Existenzbeweis des IQMCN scheitert, ist auch der Gottesbeweis gescheitert; und natürlich geht es grundsätzlich Anselm wie allen Interpreten um Gott, seine Existenz und seine ‚great-making properties‘).

²²⁶ Dem methodischen Vorwurf, den er allen vorhergehenden Deutungen macht, sieht er sich damit selbst ausgesetzt; Begriffe und Sprachgebrauch Anselms untersucht er nicht. Auch nimmt er zwar in Anspruch, Anselms Worten v.a. in P Pr Gehör zu schenken und die Absichten, die Anselm dort äußert, mit dem tatsächlich durchgeführten Programm übereinzubringen (La Croix 1972, 5ff.), es ist aber u.a. fraglich, ob die Ankündigung Anselms, neben der Existenz auch „alles, was wir von der göttlichen Natur glauben“ erweisen zu wollen – wenn diese Äußerungen denn im wörtlichen Sinn Kriterien für das Argument selbst sind und nicht nur, in einem *impliziten* Sinn, das von diesem Argument vorangetriebene Werk meinen – tatsächlich als ein thematisches Füllprinzip verstanden werden muss, sodass das Argument erst dann als abgeschlossen gelten kann, wenn *alle* Eigenschaften Gottes behandelt und bewiesen sind. Auch mag man daran zweifeln, dass der von Anselm in P Pr hervorgehobene Unterschied zwischen M und P (s.a.u.) und seine Betonung der Singularität des Arguments ein ganzes Werk meinen können. Darüber hinaus blickt La Croix auf Anselms Antwort an Gaunilo, fokussiert allerdings auf R 10 als Beleg seiner Inter-

auf den mittelalterlichen Sprachgebrauch und Anselms Quellen (v.a. Boethius) hat Holopainen *das IQMCN selbst als unum argumentum* identifiziert, während Goebel, im Bestreben, der Argumentform sowie Anselms Absichtsäußerungen in P Pr gerechter zu werden – die er (wie La Croix) als Kriterien zur Bestimmung des Arguments sieht – den Satz „God is X“ für das *unum argumentum* hält, wobei X das IQMCN ist²²⁷. Inhaltlich deckt sich das allerdings weitgehend mit dem von uns bisher aufgegriffenen Denkgelansatz²²⁸, wobei (*gegen* La Croix) durchaus schon P 2-3 *Gottes* Existenz zum Gegenstand haben, denn erstens nimmt Anselm bereits bei der Einführung des IQMCN in P 2 formal die Identifikation des Begriffs mit Gott vor (wenn auch in der Anrede- oder ‚Proslogion‘-Form des „Du“) und zweitens geht es bereits *hier* um eine – wenn nicht die entscheidende – *Eigenschaft* Gottes, nämlich seine Größe und deren Implikationen oder die (Existenz-)Implikation der so gebildeten Gottesbegriffsformel nach dem traditionellen theologischen Größebegriff (wodurch die Denkregel auch ontologischen Gehalt hat²²⁹), ehe (*mit* La Croix) der Rest des Werks (nach der noch näher zu betrachtenden Modifikation des IQMCN in P 5), wie bereits in Kap. 2.3.1, Abs. 3 im Anschluss an Sciuto 2002 gezeigt, weitere Anwendungen und Ableitungen der Formel in Bezug auf Gottes Eigenschaften vornimmt. La Croixs *Analyse* von Anselms Argument bestätigt jedenfalls nur erneut unsere Ausgangsposition: seine Gültigkeit bleibt offen²³⁰.

So mag im Folgenden der Vorschlag eines anderen Zugangs Alternativen öffnen, Anselms Gedanken neu zu erschließen und zu schätzen. Vollkommen zu Recht betont La Croix eine *Einheitlichkeit* in Anselms Denken (statt einer bloßen Fokussierung auf ein isoliert ‚*einzel-einziges*‘ Argument, wenn etwa P 2 [oder 3] als in sich abgeschlossene, unabhängige Argumente gesehen werden), ihr *Grund* innerhalb des Werks kann aber schlicht in Gottesbegriff und Denkregel des IQMCN gesehen werden²³¹; zugleich weist diese Einheitlichkeit – in den Implikationen dieses Begriffs – m.E. nicht nur über P 2-3, sondern über P selbst

pretation, obwohl Anselm selbst kaum explizit den Zusammenhang von P 2 und 3 thematisiert (37ff.).

²²⁷ Goebel 2009, 17 in Kritik an Logan 2009, 125, der u.a. in Auseinandersetzung mit Holopainen 2007 ein syllogistisches Argument vorschlägt. – Goebel formuliert die Kriterien gemäß P Pr folgendermaßen: „The single argument [...] must „(a) prove itself [...], (b) establish that God truly exists and that he is such as Christian belief has it, (c) bring about (a) and, therefore, (b) all by itself“ (16). Freilich scheint der Grundgedanke auch in den meisten klassischen Interpretationen, die auf P 2 fokussierten, impliziert gewesen zu sein.

²²⁸ Dem scheint auch Anselms Sprache gerade in R 10 zu entsprechen, wo er im Rückblick auf das Vorgehen seines Werks, den Existenzbeweis und das IQMCN die Begriffe *argumentatio* und *prolatio* verwendet und die Implikationen seines Gottesbegriffs betrachtet.

²²⁹ Dass schon die IQMCN-Formel Gottes Größe als Seinsgröße impliziert und somit Seinsgehalt hat, wurde bereits in Kap. 2.3.1 festgestellt und wird im Folgenden weiter ausgeführt. Auch der in modernen Interpretationen der analytischen Tradition gern explizit gemachte Zwischenschritt, Anselms Größenzuschreibung zunächst mit einer „value-property the God of Western theism has supremely“ zu identifizieren, etwa „worthiness of worship“ (Leftow 2002, 335 mit Findlay 1948), muss in der Anselminterpretation wieder auf diese Implikation hinauslaufen.

²³⁰ La Croix 1972, 125ff.

²³¹ So ist dies Gehalts- und Gestaltungsprinzip des Werks u.a. von Barth 1931 mit dem *unum argumentum* identifiziert worden, was La Croix 1972, 6 zwar erwähnt, aber nicht weiterverfolgt (s. weiter u., Anm. 312).

hinaus. In diesem Kontext wird der Hinweis Hartshornes und Malcolms auf die *Notwendigkeit* Gottes wertvoll, der hier beispielhaft aufgegriffen wurde; dabei handelt es sich aber in meinen Augen nur um einen Zwischenschritt im Bemühen, Anselm recht zu verstehen. Mein Vorschlag: seinem Gottesbegriff liegt tatsächlich das *kosmologische Argument* zugrunde, das wesentlich mit den Begriffen der Notwendigkeit und Kontingenz operiert, jedoch erstere viel entschiedener zur Seinsnotwendigkeit hin weitet, in dem Sinn, dass Gott nicht nur aus dem Begriff her nicht nicht sein kann bzw. als nichtseiend gedacht werden kann, sondern dass er nicht nicht sein kann, *weil* sonst Welt nicht wäre.

Das deutet sich schon bei Malcolm an. In seiner Erklärung des Beweischarakters von Anselms Argument ist der Wechsel zwischen logischer und ontologischer Notwendigkeit aufschlussreich. So definiert er Notwendigkeit als „logische Unmöglichkeit der Nichtexistenz“, bestimmt aber dann konkret das Sein Gottes in klar ‚ontologischen‘ Begriffen. Zur Erklärung führt er Beispiele aus der Alltagswelt an, die *Abhängigkeit* illustrieren. Die aber kommt Gott, per definitionem, nicht zu, der als notwendiges „unabhängiges Sein“ ist²³². Zu Recht führt Malcolm Abhängigkeit als wesentliches Charakteristikum des kontingenten Seins ein. Freilich beschränkt er sich darauf, die Unterschiede zwischen kontingentem und notwendigem Sein aufzuzeigen, um die beiden von einander abzugrenzen und so zu definieren; er stellt hier nicht den für das kosmologische Argument wesentlichen Bezug zwischen beiden her. Das ist bei Anselm anders. Damit bewahrheitet sich, was Thomas und Kant festgestellt haben, „dass die anselmische Argumentation nicht greift, wenn nicht auch von Existenz ausgegangen wird“²³³, denn tatsächlich schließt diese nicht nur aus dem Begriff auf die (notwendige) Existenz Gottes; sie beginnt m.E. überhaupt nicht voraussetzungslos bei einem bloßen Begriff Gottes. Vielmehr geht Anselm von einer *vorgängigen* Seins- und Gotteserfahrung aus, die sich im Sinn des kosmologischen Gottdenkens rekonstruieren lässt. Für Anselm ist „Gott“ eben nicht erst bloße Idee, ein Kant’scher „Inbegriff aller möglichen Prädikate“, nicht „Ideal“, sondern ‚Erfahrungsgröße‘; er operiert damit nicht rein a priori.²³⁴

²³² Malcolm 1960, 47. Wenn Gott entweder unmöglich oder notwendig ist, ist nur zu zeigen, dass er nicht unmöglich ist, d.h. dass der Begriff konsistent ist. Für diesen Aufweis aber benützt Malcolm den auf Erfahrung (a posteriori) zurückgreifenden Gedanken. Ähnlich sieht es Drumlin 2001, 124: „Malcolm proposed to establish the consistency of the God-concept in the same manner: by showing how the concept arises out of lived and shared experiences within the human community“.

²³³ Schmidt 2003, 110 (gemeint ist Existenz nicht nur als Teil des Begriffs).

²³⁴ Gegen die traditionelle Kritik wird Anselm zuweilen auch auf eine andere, überraschende Weise in Schutz genommen: er beabsichtige überhaupt nicht, im illegitimen Schluss die Begriffsebene zu verlassen und auf die Gegenstandsebene realer Existenz zu kommen. Ihm gehe es allein genau darum zu zeigen, dass das IQMCN nicht ohne Existenz *gedacht* werden könne. Auch für Gäde 1989, 172 ist „entscheidend bei diesem Begriff [...] die Erkenntnis, dass Gott nicht Teil der Wirklichkeit im Ganzen sein kann“. Schripf 1994 meint, Anselm habe das IQMCN als „operationalen Begriff“ der Logik verstanden, sodass es als sprachliches Zeichen nur „eine Denkhandlung beschreibt, so dass bereits deren Durchführung der Beweis dafür ist, dass es sich um den Begriff von etwas Realem handelt“ (52f.), und beruft sich auf Anselms „Wissenschaftlichkeit“, d.h. seine profunde Kenntnis der klassischen Logik; „sein Disput mit dem Torens [ist] eine umfas-

3.2.3 Das Proslogion-Argument: ontologisch oder kosmologisch?

3.2.3.1 Zur vorgängigen (Gottes)Erfahrung

3.2.3.1.1 Erfahrung religiöser Tradition und Praxis

Genauer ist das IQMCN Ergebnis einer *zweifachen*, vorgängigen Erfahrung, und keine ist im Kant'schen Sinn „pöbelhaft“ (KrV B 373); allerdings soll hier keine von beiden als unwiderlegbarer, direkter Gottesbeweis dargestellt, sondern allein ihre faktische Vorgängigkeit zum Argument Anselms aufgezeigt werden. Es handelt sich zunächst um die *religiöse Erfahrung des Glaubenden* (wobei zunächst gleich ist, ob diese einer objektiven Wirklichkeit entspricht oder nicht). Hier müssen schon genannte Grundmotive der anselmischen Theologie in Erinnerung gerufen werden. Die christliche Tradition ist Anselm existentieller Rahmen, in ihr ist er aufgewachsen, sie vollzieht der Mönch täglich, und sie ist unhintergehbare Vorgabe seines Denkens. „Commitment to the Christian faith was invariably a precondition for embarking on the philosophical road to the argument“²³⁵. Anselm startet bewusst mit der *fides*, um Einsicht zu suchen und beginnt P mit einem Gebet (P Pr, 1); sein Gottesglaube ist ihm nie grundsätzlich fraglich. Auch der spezifisch christliche Glaube mitsamt seinen Lehrsätzen, Schriften, Autoritäten, Sprache und gottesdienstlichen Vollzügen bestimmt natürlich sein Denken. Zwar muss er rational durchleuchtet werden, doch bleibt er stets das letzte Maß: sollte Anselms Argument den Autoritäten unversöhnlich widersprechen, so haben sie letzte Gültigkeit (CDH I 3.18). Auch in P 4 dankt Anselm *Gott* schon zum Ende des Existenzbeweises, dass dieser ihm zur „Einsicht“ in das verholten habe, was er ihm „zu glauben“ aufgab. In diesen Kontext gehört auch die Betonung des „theologischen Programms“ Anselms, von dem her Barth gerade das *unum argumentum* verstanden wissen will²³⁶. Zu dieser Erfahrungsgewissheit kann jeder *Gottesbeweis* nur ‚a posteriori‘ sein. Mehr noch: Anselm setzt in seiner augustinischen Theoanthropologie die Glaubensgewissheit voraus, dass es deshalb nötig und möglich ist, Gott zu suchen und zu finden, weil Gott Initiator und Begleiter dieses Suchens ist. Der Gottesgedanke stellt sich in seiner Frag-Würdigkeit nicht im leeren Raum, sondern das stete Fragen und

sende Analyse dieses Begriffs mit den Mitteln der *dialectica*“ (59); es gehe nicht um einen Gegenstandsbegriff und notwendige Existenz, sondern nur um die logische „Unmöglichkeit, die von dem sprachlichen Zeichen bezeichnete Sache als nicht etwas Reales *zu denken*“ (66). Schimpf will Anselm von der traditionellen Kritik ausnehmen und spätere Versuche ontologischer Gottesbeweise als unhaltbar darstellen. Doch während außer Frage steht, dass Anselm gezeigt hat, dass vom IQMCN nur als existierendem Wesen zu denken ist, bleibt, wie bereits gezeigt, auch davon auszugehen, dass es für ihn immer schon die tatsächliche Existenz des unüberbietbar Größten (Gott) impliziert. – Für Zimmer 2005, 13 hingegen ist, von einer rein logischen Rekonstruktion Anselms her und in Akzeptanz des empirischen Charakters von Existenzaussagen, klar, dass Anselms Beweis *als analytisches Argument* gar „nicht die Existenz Gottes zum Beweisgegenstand haben“ kann; „ist ein Gottesbeweis gültig, dann ist er es aufgrund seiner logischen Form und nicht aufgrund der Existenz Gottes. Würde er hingegen zu seiner Gültigkeit der Existenz Gottes bedürfen, dann wäre er nicht analytisch“.

²³⁵ Drumin 2001, 125f.

²³⁶ Barth 1931 richtet sich damit v.a. gegen die lange Geschichte der isolierten Interpretation des Gottesbeweises. Auch Parodi 1988 gesteht Anselm zwar eine an sich autonome Rationalität zu, sieht diese aber geschichtlich an die Verstehenswelt des mittelalterlichen Mönchs gebunden.

rationale Durchdringen- und Einholen-Wollen ergibt sich aus einem Ist-Horizont; Anselm spekuliert nicht auf etwas ganz Neues, Offenes, noch zu Findendes, sondern geht von etwas Angenommenem aus, das in der Folge erhellt wird. Selbst wenn Anselms *Proslogion*-Beweis mit einem philosophisch reinen Begriff starten sollte, bliebe doch das ganze Unternehmen der Gottesfrage an sich nicht voraussetzungslos; es wird begonnen im Horizont eines Glaubens, eben als „fides quaerens intellectum“.

Noch der *Gottesbegriff* selbst ist ihm ein Datum, nicht gänzlich voraussetzungsloser Ausgang seines Arguments; Anselm gewinnt ihn nicht neu, als Ergebnis eines Gedankenexperiments in intellektuell-geistesgeschichtlicher Isolation. Er ist Teil sowohl der philosophischen wie der religiösen Tradition²³⁷: nach Jahrhunderten der Theologiegeschichte ist das mittelalterliche Christentum nicht mehr bloß mythische Religion, sondern es hat seine religiösen Überzeugungen – mit Hilfe der Philosophie – auf theologische Begriffe gebracht. Der Gottesbegriff des Höchsten, Unbedingten, Notwendigen, Absoluten, Anderen ist zugleich christlich-religiöse wie philosophisch-denkerische Vorgabe. Ähnlich fasst Southern einen Grundzug der Theologie Anselms als „visionary centre“ zusammen: „When he wrote about God, he wrote from the experience of God’s existence, even though that experience was no more, to begin with, than the experience of understanding the word ‚God‘“²³⁸.

Freilich sind sich zahlreiche Kommentatoren dieses faktischen Hintergrunds in der religiösen Praxis bewusst, gehen jedoch davon aus, dass Anselms Argument auch ohne ihn gültig ist bzw. den Anspruch erhebt, ohne ihn gültig zu sein²³⁹. Unsere ‚aposteriorisch-kosmologische‘ Rekonstruktion des vermeintlich ‚apriorisch-ontologischen‘ Arguments Anselms nimmt aber eine weitere, über diese erste Erfahrungsdimension hinausgehende, philosophische Erfahrungsdimension in den Blick: die Erfahrung der Kontingenz des Seins.²⁴⁰

²³⁷ Gleichwohl muss Anselm diese noch persönlich einholen (wie auch er den Toren in P 2 zu einem Nach-Denken auffordert). Da er sich aber ‚lediglich‘ im Horizont eines traditionellen Gottesbegriffs bewegt, setzt hier jene Kritik an, die seinen Gottesbegriff nicht als universell akzeptiert oder als inkompatibel etwa mit dem Gottesbegriff der Bibel ansieht (s.u.).

²³⁸ Southern 1990, 443, s.a. 67ff. und 444 zu P 2: „God’s existence turns out not to be the end of the argument, but the necessary prerequisite for the beginning“.

²³⁹ Dazu Sokolowski 1995, 7. – Ähnlich gilt dann Anselms Appell an Gaunilos *Glauben* zu Beginn seiner Erwiderung auf dessen Kritik nur als Zugeständnis der *Denkmöglichkeit* Gottes (bzw. der Möglichkeit, das IQMCN widerspruchsfrei zu denken), im Sinn einer nichtempirischen Prämisse, aus der dann die Notwendigkeit der Existenz Gottes erwiesen wird.

²⁴⁰ Darüber hinaus mag die grundsätzliche Möglichkeit apriorischen Denkens in Frage gestellt werden: radikale Voraussetzungslosigkeit, im Sinne eines archimedischen Punkts der Erkenntnis oder einer *tabula rasa*, etwa nach dem Vorbild der methodischen Sehnsucht Descartes‘ (*Discours* I), übersteigt menschliches Vermögen in seiner geschichtlichen Faktizität. Im Hinblick auf die Sprache der modernen Logik ist darüber hinaus zu präzisieren, dass natürlich auch das ontologische Argument nicht ohne ein denkendes Subjekt auskommt, „das den zentralen Begriff des Arguments denkt und somit in seinem Intellekt hat“; es ist nie „a priori in dem Sinn“, dass es „ausschließlich ontologische All-Sätze enthält“ (Röd 1992, 31). Schließlich gehen auch allem apriorischen Denken, insofern Seinsvollzug, Sein und Erkenntnisbedingungen voraus (noch bei Kant konstruiert das Subjekt nicht das Sein, sondern wird von ihm affiziert); und in Bezug auf Gott als Objekt nehmen auch ontologische Argumente an, dass dieses ontischen Vorrang hat, also bereits

3.2.3.1.2 Unthematische Gotteserfahrung

Dass die Frage nach der Herkunft von Anselms Gottesbegriff (und nach den Möglichkeitsbedingungen der Bildung *jedes* Gottesbegriffs) auch im ontologischen Argument zentral ist – und zwar über die bloß sprachliche Vorgabe eines bestimmten Vokabulars hinaus –, ist verschiedentlich aufgezeigt worden; dabei wird auf Erfahrung verwiesen, diese aber meist – entsprechend der vermeintlichen Innovation Anselms, allein auf der kognitiven Ebene zu operieren und den Gedanken des (unüberbietbar) Größten mit dem Denken(-Können) zusammenzubringen²⁴¹ – ‚transzendental‘ rekonstruiert. So hat man darauf hingewiesen, dass der Gottesbegriff bzw. die Denkregel des IQMCN selbst Ergebnis einer Erfahrung sei, und zwar einer negativen Denk- und Grenz-Erfahrung – das Denken erfährt eine Beschränkung, die begriffsbildend wird: „id quo maius cogitari *nequit*“; besser: es erkennt an, dass es etwas gibt, über das hinaus nicht(s) gedacht werden kann²⁴². Freilich ist fraglich, wie dieses „etwas“ zu deuten ist: ist es nur Ergebnis der spekulativen Reflexion über die Möglichkeiten des Denkens selbst oder ist es tatsächlich bereits er-fahren, im Denken, als Grenze und Maß des Denkens? In dem Fall wäre das IQMCN Ausdruck der Erfahrung des Menschen, dass er über dies konkrete „etwas“ nicht hinausdenken kann. Es ginge dann um einen Weg zu Gott aus den Erkenntnisbedingungen, wie z.B. bei Schmidt, dessen Rekurs auf die Erkenntnisbedingungen von Rahners Gedanken der „transzendentalen Erfahrung“ inspiriert ist²⁴³. Diese Rekonstruktion des Arguments ist „transzendental“ im terminologisch von Kant inspirierten Sinn der Neuscholastik, inhaltlich aber gegen ihn: in der menschlichen Erkenntnis sei eine

existiert, wenngleich es noetisch erst im menschlichen Nach-Denken eingeholt wird, sodass es zu einem gewissen Zusammenspiel von a priori und a posteriori kommt. Gewöhnlich allerdings meint „a priori“ allein die Eigenschaft eines spezifischen Erkenntnisurteils, ohne empirische Prämissen auszukommen (vgl. Morscher 1991, 74). In Bezug auf Anselm soll hier aber gezeigt werden, dass auch sein Erkenntnisurteil bezüglich Gottes von einer vorgehenden Erfahrungserkenntnis – nicht nur als Erfahrung mit der Erfahrung, sondern mit der Erfahrung *des Seins* – beeinflusst ist.

²⁴¹ Anselms Rückgriff auf das Denken-Können enthebt zugleich die Gottesfrage jeglichen empiristischen Missverständnisses; das freilich geschieht expliziter bei Duns Scotus, der jede kontingente Prämisse in der Rede vom Notwendigen ausschließt (*Ordinatio* I 2.1, q. 1-2). Der Gedanke wird aber in zahlreiche Anselmdeutungen aufgenommen, auch bei Hartshorne 1965, der betont: „facts do not determine conceivability, modal status is independent of them“ (93).

²⁴² So etwa Gäde 1989, 170: „Dieser Begriff stellt keine apriorische Aussage im eigentlichen Sinn dar. Von einer solchen unterscheidet er sich dadurch, dass er durchaus auf Erfahrung beruht, wenn auch auf einer Empirie des Nichtkönnens“. S.a. Weingartner 1991, 38.

²⁴³ Schmidt 2003, 117ff.; vgl. Rahner 1976, 37-78; 1996, 54 u.a. sowie Weissmahr 1994, 94ff. Ähnliche transzendentalphilosophische Ansätze, die dem Argument eine Funktion im Rahmen einer „Theorie der Erfahrung“ zuweisen, schlagen u.a. Röd 1992, bes. 198ff. sowie Lonergan 1957, 672, Coreth 1961, 80ff., Schurr 1966, Splett 1973, 63-70, Höhle 1987, Seifert 2000, Ringleben 2000 vor; zur Kritik vgl. z.B. Sokolowski 1995, 109ff., Verwey 2000, 120. Der Ansatz wird durch die Betonung des Denkregel-Charakters des IQMCN unterstützt, wobei sich diese aus der negativen Denk-Erfahrung, der wesenhaften Begrenztheit des Denkens (und mithin Bezogenheit auf einen transzendenten Maßstab) ergibt. Es geht dann um die Erfahrung der Kontingenz des Denkens, nicht des Seins an sich.

Erfahrung des Unbedingten mitgeben, also eine unthematische Gotteserfahrung²⁴⁴.

Die transzendente Rekonstruktion bietet sich deshalb an, weil Anselm in P 2ff. tatsächlich eine Gedankenoperation unternimmt, die an das transzendente Vorgehen moderner Philosophie erinnert: das Aufzeigen von immer schon vorhandenen – und im Sprech- oder Erkenntnisakt vom Gegner („Tor“) selbst vollzogenen Implikationen. Bevorzugtes Mittel, diese explizit zu machen, ist die Retorsion, bei der die Hinfalligkeit einer Aussage durch das Aufzeigen ihrer Ungültigkeit bewiesen wird, indem ihre selbstreferentielle und performative Widersprüchlichkeit offenbar gemacht wird. Dazu wird der Gehalt der Aussage auf sie selbst (ihren Vollzug) angewandt. Klassisch ist die Widerlegung des Skeptizismus: wer behauptet, es gebe keine Wahrheit, widerspricht sich, da er zugleich für seine Behauptung einen Wahrheitsanspruch erhebt²⁴⁵. In diese Richtung nun rekonstruiert auch Schmidt Anselm²⁴⁶. Dabei geht es aber nicht nur – wie bei der klassischen Retorsion – um die Möglichkeitsbedingungen der *Rede von Gott* im engeren Sinn, die dem Gesprächsgegner aufgezeigt werden, wenn er (in kritisch-negativer Absicht) von Gott spricht bzw. ihn leugnet (ein gewöhnliches retorsives oder transzendentales Argument ginge so vor: wenn der Gegner noch in der Ablehnung die Bedingungen erfüllt, müssen sie – und somit Gott – wirklich sein). Vielmehr sei die Denkerfahrung des Unbedingten die Erfahrung eines höchsten Maßstabs für jedes Urteil (d.i. Anselms IQMCN): die Wahrheit. Diese, Anselms Argument vorausgehende Erfahrung ist noch nicht mehr als eine dem Denken immanente Erfahrung, gedeutet als Erfahrung der Erkenntnis, die auf ihre grundlegenden Möglichkeitsbedingungen zurückgeworfen wird. Anselms IQMCN sei als Begriff des Unbedingten nur zu bilden, weil er zuvor eine Erfahrung des Unbedingten im Denken selbst gemacht hat, deren Ausdruck sein Gottesbegriff ist. Menschliches Erkennen und Urteilen erfahren sich als auf ein letztes Unbedingtes verwiesen.

Dieser, philosophisch höchst interessante Gedanke rekonstruiert das ontologische Argument allerdings weniger kosmologisch²⁴⁷, sondern rückt in die Nähe des alethologischen Arguments, das Gott aus der Tatsache postuliert, dass es – als Maßstab jedes menschlichen Urteils eines dieses transzendierende – Wahrheit gibt, die als solche unbedingte ist, d.h. wenn etwas wahr ist, ist es immer und ohne einschränkende Bedingungen seines Wahrseins wahr. Das Unbedingte aber ist allein Eigenschaft Gottes, so dass Gott und Wahrheit gleichzusetzen sind: „Gott ist die

²⁴⁴ S.a. Weissmahr 1991, 30ff., Gilbert 1990, Salmann 1990; vgl. KrV B 619, 642ff.

²⁴⁵ Zu Darstellung und Kritik dieses Verfahrens mit Bezug auf einschlägige Literatur vgl. ausführlicher Göbel 2007, 503ff.

²⁴⁶ Vgl. auch Logan 2009, 115, wonach Anselm die *reductio ad absurdum* als „contradiction in performance“ explizit mache (dagegen aber Goebel 2009, 7).

²⁴⁷ So Schmidt 1996, 45, wobei ihm zuzugestehen ist, dass das alethologische Argument als Variante des kosmologischen zu gelten hat. Vgl. den Überblick bei Spaemann 2005, der auch darauf hinweist, dass keine Art von Beweis ganz voraussetzungslos zustandekommt, sondern immer „etwas Zugestandenes“ (im Adressaten) impliziert. Das alethologische Argument, dass auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft selbst abhebt, macht diese Metaebene zum Schauplatz seines Gottesbeweises.

Wahrheit, die Wahrheit göttlich“ (Nietzsche²⁴⁸). „Der Gedanke von der Implikation der Existenz im Vollzug der Vernunft [ist] in gewisser Weise ein Vorgriff auf den ontologischen Gottesbeweis. Wenn nämlich die höchste Vernunft als Maß unseres Vernunftvollzugs nicht dessen Produkt sein kann, dann muss ihre sich selbst genügende, vollkommene Reflexivität auch ihre Existenz enthalten. Diese höchste und zugleich reale Vernunft ist uns zwar innerlich (Gehe in dich!), aber sie ist doch von uns unterschieden“²⁴⁹. Die Verwandtschaft der Argumente ist offensichtlich; in beiden wird die Tatsache, dass der Mensch wissen kann, dass er also den Glauben zu Wissen führen kann, selbst Gottesbeweis. Im Denken, in dem ihm wesentlichen Inneren (Geist), kommt der Mensch zu einer Erfahrung des Höchsten oder Unbedingten (Wahrheit), welches alles Denken und Urteilen erst möglich macht und mit Gott identifiziert wird. Anselm nimmt diesen Gedanken explizit auch in DV auf²⁵⁰.

Es stellen sich allerdings einige kritische Fragen. So kann bezweifelt werden, dass die Erkenntnisbedingungen tatsächlich auf eine unbedingt-objektive Letztwahrheit verweisen²⁵¹. Problematisch ist auch die Identifikation der Wahrheit mit Gott. Der ohnehin nicht selbstverständliche Schritt am Ende der a posteriori-Argumente (z.B. S.th. I 2,3), das Ergebnis der philosophischen Reflexion mit „Gott“ zu identifizieren, ist hier am wenigsten einsichtig: dass ein Satz ‚unbedingt‘ wahr ist, wenn er mit objektiven Sachverhalten übereinstimmt, mag sein; eine solche Satz- und Sachwahrheit ist aber nicht das Sein Gottes. Sie ist noch nicht einmal Unbedingtheit im starken Sinn des Begriffs, sondern bleibt an eine Bedingung gebunden: *dass* nämlich der ausgesagte Sachverhalt tatsächlich besteht²⁵². Auch gibt es dann nicht *eine* solche Wahrheit, sondern so viele, wie es Sachverhalte (und Sätze darüber) gibt. Zwar scheint dieser Einwand an Anselms Theorie abzurufen, da bei ihm erstens, wie gesehen, die Aussagewahrheit als ‚uneigentliche Wahrheit‘ hinter die Seinswahrheit aus der *rectitudo* und Konformität mit dem dem Sein innewohnenden Sollen (Gottes Ordnung) zurücktritt und da er zweitens in DV 13 ausdrücklich alle Wahrheiten mit der einen, göttlichen Wahrheit identifiziert; es zeigt

²⁴⁸ Nietzsche weist den Gedanken zurück (*Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 344). Zur Grundform des alethologischen (oder „noologischen“) Arguments bei Augustinus in *De libero arbitrio* II 7-40 vgl. Fischer 1995, 199-203.

²⁴⁹ Schmidt 2003, 84 mit Bezug auf *De Vera religione* 39,72. – Augustins Argument für diese Unterschiedenheit ist klassisch: „Gib zu, dass du nicht bist, was sie ist. Denn sie selbst sucht sich nicht; du aber bist suchend zu ihr gelangt“ (ebd.).

²⁵⁰ Ausdrücklich wird auch dort Anselms Untersuchung von dem Grundsatz geleitet, verstehen zu wollen, was er glaubt, angewandt auf den Glauben, dass Gott die Wahrheit sei (DV 1 nach Joh 14,6). Anselm führt die verschiedenen Wahrheiten auf eine allgemeine Wahrheit zurück, die „Maßstab einer letzten Angemessenheit (*rectitudo*)“ sei (Schmidt 2003, 84) und als „höchste, in sich bestehende Wahrheit“ (DV 13) mit der in M entwickelten Ontologie des notwendigen, göttlichen Seins verbunden wird. Vgl. dazu Enders 2001, XV-XXIX u. CV-CX. – Zugleich erhellt von hierher noch einmal die Abhängigkeit Anselms von Augustinus, der sich in *De libero arbitrio* ebenfalls vom Gottesbegriff des Höchsten leiten lässt und dabei die bereits erwähnte Vorform der *Proslogion*-Formel verwendet (dazu auch Ernst 1996, 41, Christe 1985, 369).

²⁵¹ Etwa in Diskurs- und Konsenttheorien (Habermas, Albert, Apel); einen kritischen Überblick gibt Anzenbacher 1992, 175-180.

²⁵² Sie hat also eher eine temporal ‚unbedingte‘ Gültigkeit oder schwache Form der Ewigkeit: der Satz bleibt wahr, wenn auch der Sachverhalt nicht mehr besteht, jedoch nur bezogen auf den Zeitpunkt, zu dem dieser bestand (womit der Satz wahr war).

sich aber, „dass Anselms Beweis der substantiellen Identität aller von endlich-kontingenten Entitäten sowie deren Handlungen aussagbaren Wahrheiten mit der Wahrheit, die Gott selbst ist, [...] den Charakter einer *petitio principii* [...] besitzt: Denn dass alle endlichen Entitäten und ihre Handlungen durch ein Sollen, d.h. durch einen sie normierenden göttlichen Willen, bestimmt werden, wird [...] nicht mehr rational begründet, sondern mit dem christlichen Glauben bereits vorausgesetzt“²⁵³.

Schon Augustins recht problemloser Identifikation von Gott und Wahrheit ist entgegenzuhalten, dass er nicht das Dasein Gottes erwiesen hat, sondern „höchstens das Dasein einer an sich bestehenden, vom erkennenden Subjekt unabhängigen Wahrheit“, von der nicht einmal erwiesen, sondern vorausgesetzt wird, dass sie unveränderlich und ewig ist²⁵⁴. Allerdings macht Augustinus in der Wahl seiner Beispiele sowie am Ende des Beweisgangs in *De libero arbitrio* II 39 deutlich, dass er sich der Unterschiede der Wahrheiten und der Unangemessenheit philosophischer Wahrheitstheorien in Bezug auf die eine, besondere, personale Wahrheit, die Gott ist, ebenso bewusst ist wie der Vorläufigkeit und bleibenden Unsicherheit seines Arguments. Nietzsches Identifikation von Gott und Wahrheit ist deshalb Rosenzweigs Variante gegenüberzustellen: „Die Wahrheit ist nicht Gott. Gott ist die Wahrheit“²⁵⁵. Auch Anselm ist sich wohl bewusst, dass eine Aussagenwahrheit selbst „nicht Gott ist“ (DV 10) und dass er durch den Bezug auf die Gerechtigkeit seine Wahrheitslehre jeder Beschränkung auf die theoretische Vernunft allein enthebt²⁵⁶. Der Vorwurf philosophischer Schwäche kann also zumindest das alethologische Argument Augustins und Anselms, gerade aus dem Kontext der Lehre von Glauben und Wissen und im Bewusstsein ihrer wahren Intentionen, nicht treffen: es wird kein Argument für eine säkulare Vernunft im modernen Sinn angestrebt, sondern Glaubenserhellung aus einem grundsätzlich theistischen Verständ-

²⁵³ Enders 2001, CX. Die Auffassung von der Einheit der Wahrheit meint letztlich „den Grund aller Wahrheit“ (DV 10) bzw. den Wahrheitssetzer: sie gründet in der theoteologischen Ontologie Anselms, in der Annahme einer rechten, rationalen Ordnung, die einem Welterschöpfer zugeschrieben wird. – Ähnliches gilt wohl auch für die Ansätze einer Wahrheitswertlogik („logica aeterna“) – die die vom *common sense* zusagbare Aussagen- und Erfahrungs-, Satz- und Sachwahrheit auf ein, nur durch einen „holistischen Zugang“ erschließbares transzendentes Fundament zurückführt (z.B. Livi 2002) – sowie den Gedanken der Vernünftigkeit der Offenbarung und den daraus resultierenden „epistemologischen Status“ des Glaubens, den nach Livi 1999, 7 FR zu ihrem philosophischen Kernthema macht.

²⁵⁴ Weischedel 1994, 110. – Vgl. auch den Einwand von Sokolowski 1995 gegen die transzendente Rekonstruktion Anselms bei Rahner und Lonergan, die die Einsehbarkeit der Welt mit dem vom Menschen erfahrenen Verlangen nach Erkenntnis verbindet, das nicht eher Befriedigung finde, als es zum Unendlichen gelange. Mehr noch als beim Aufweis der Wahrheit – der Eigenschaften wie Unendlichkeit zukommen – als Erkenntnisbedingung geht es hier darum, eine metaphysische Naturanlage als Element der *conditio humana* zum Beweis der Existenz Gottes zu nutzen. Sie wird dann als real erfahrenes „desire for infinity and the search for unrestricted intelligibility“ gefasst, das nur in Gott seinen faktischen Grund haben kann. Nach Sokolowski trägt ein solches Argument aber nur im Rahmen eines Schon-Glaubens: „the transcendental method does not accept the pagan state of mind as a real possibility with a kind of closure and completeness and obscurity of its own“ (109).

²⁵⁵ Rosenzweig 1988, 429.

²⁵⁶ Verwey 2009, 94; s.a. Göbel 2009, 66ff.

nis der Vernunft. Zugleich argumentieren Augustinus wie Anselm aus einem theologischen Bewusstsein der eigenen Begrenztheit, anstatt philosophisch nur begrenzt gültige Argumente für das Dasein Gottes zu präsentieren.

Im Blick auf Anselm ist allerdings fraglich, ob die ‚alethologisch-transzendente‘ Interpretation des ontologischen Arguments überhaupt nötig ist. Sein Gott-Denken lässt sich auch mit einem einfachen Rückgriff auf das kosmologische Argument in Reinform verstehen, was aus dem – gedanklich, textuell und biographisch belegbaren – Zusammenhang von M und P erhellt. Schon eine weitere, an das alethologische Argument zu richtende Frage verweist darauf, dass auch das ontologische Argument *als solches* nicht alethologisch gerettet zu werden braucht, sondern eher kosmologische Implikationen hat. Kritik am alethologischen Argument aus dem Horizont propositionaler Wahrheitstheorien stellt in Frage, ob Wahrheit überhaupt Seinsgröße ist. Wahrheit ‚ist‘, wenn Aussage und Sein korrespondieren. Damit wird letztlich auch der Anspruch, *über Gott* die Wahrheit zu sagen, nicht nur auf die Wahrheit, sondern auf das (vorgängige) Sein Gottes – und eine Art ‚Erfahrungsurteil‘ darüber – zurückgeführt. Gerade in diesem Sinn ist auch das alethologische Argument vom kosmologischen Argument abgeleitet, sofern es Gottes Sein selbst in den Blick nimmt. Es geht also viel konkreter: mein Rekonstruktionsvorschlag zu Anselms Argument kann den Gedanken einer „unthematischen“ Mit-Erfahrung des Absoluten übernehmen, deutet diese allerdings als indirekte Gottes- insofern Seinerfahrung bzw. als Schluss vom Erfahrenen auf dessen Grund.

3.2.3.2 ‚Kosmologische‘ Rekonstruktion des ‚ontologischen‘ Arguments

Meine Zentralthese nimmt die bereits dargestellte Einheit des anselmischen Gottesbegriffs auf. Damit muss aber auch das IQMCN in den Kontext der zuerst in M entfalteten philosophischen Theologie Anselms zurückgeholt werden. Dass M und P im Wesentlichen eine gedankliche Einheit darstellen, ist inzwischen – gegen die Annahme eines radikalen Bruchs – von zahlreichen Interpreten hervorgehoben worden²⁵⁷. Damit wird aber auch die Einordnung Anselms in die Geschichte der beiden Gottesbeweisstrategien „a posteriori/kosmologisch“ und „a priori/ontologisch“ fraglich. Tatsächlich nennt Anselm selbst die einzig grundlegende Differenz zwischen den beiden Werken: in M wurde als „Meditation über die Vernünftigkeit des Glaubens“ eine „Kette vieler Argumente“ präsentiert, während P zum „unum argumentum“ gefunden habe, was aber die Gedanken des wenig früheren Werks nicht ungültig macht (P Pr)²⁵⁸.

²⁵⁷ Dazu Maccagnolo 1975; Southern 1990, 127 spricht von einem „supplement to the Monologion“; s.a. Sciuto 2002, 244, der jedoch eine Differenz in Methode und Absicht hervorhebt: die Glaubensmeditation von M wolle Gott nur „beweisen“, während die Kontemplation von P, die bei einer intellektuellen Unzufriedenheit anhebt, auch verstehen und Gott „finden“ wolle.

²⁵⁸ Dass die beiden Werke in Inhalt (göttliche Natur, Personen, Inkarnation) wie Methode (Vernunftnotwendigkeit, „sola ratione“) grundsätzlich übereinstimmen, unterstreicht Anselm auch in EIV 6. Und selbstverständlich bezieht er sich auch später immer wieder auf die argumentative Kraft des früheren Werks. Mehr noch: M ist „in systematischer Sicht“ derart „Anselms Hauptwerk“, dass fast *alle* „späteren Arbeiten als Weiterführungen bzw. Präzisierungen“ zu verstehen

3.2.3.2.1 Einheitliche Ontologie und kosmologische Theologie in Monologion und Proslogion

Der Gottesbegriff von M wurde bereits vorgestellt. Jetzt ist kurz auf Anselms Strategie zum Erweis der Existenz Gottes zu schauen. Dazu bedient er sich in M einer aposteriorischen, kosmologischen Argumentation, die er in vier Varianten durchführt²⁵⁹. Alle nehmen ihren Ausgang bei der täglichen Erfahrung des Menschen, der das Sein in verschiedenen Qualitäten wahrnimmt, die einen Seinsgrund verlangen, ein transzendentes Prinzip, ein Unbedingtes, durch das die endlichen, erfahrbaren Dinge der Welt Anteil an dem haben, als das Menschen sie erfahren (z.B. gut/Güte: M 1). Besonders interessant ist M 3, wo Anselm vom Sein selbst ausgeht, um zu seinem Grund vorzudringen. Die Bedeutung der „*summa natura*“ liegt sowohl darin, dass sie seinsmäßig als in sich allein stehend qualifiziert wird, als „*esse subsistens*“ (M 4), als auch in ihrer qualitäts- und seinsgebenden Rolle. In den folgenden Kapiteln vertieft Anselm die für den gedanklichen Horizont des kosmologischen Arguments so entscheidende Ontologie mit der Unterscheidung zwischen dem bedingten Sein der Welt und dem unbedingten-notwendigen Sein Gottes. Während das kontingente Seiende „*per aliquid (aliud)*“ ist (M 6), ist Gott, das „*summum ens sive subsistens*“ (M 4), allein „*per/ex se*“ (M 6, vgl. M 3). Diese Unterscheidung ist metaphysisch-ontologischer und zugleich theologischer Kern des Werks. Die beiden Seinsweisen stehen nun nicht beziehungslos nebeneinander, sondern das kontingente ist *durch* das notwendige Sein (M 5, M 7: Partizipationsprinzip²⁶⁰), es hat in ihm seinen Seinsgrund. Es ist von ihm „gemacht“ und wird von ihm „erhalten“ (M 13). Das „höchste Wesen ist in und für alle, und alle Dinge haben ihr Sein aus, von und in ihm“ (M 14). Also: ein kosmologisches Argument für Gott; für Anselm ist von der ‚Wirkung‘ Gottes her zugleich seine Existenz erwiesen.

Diese Ontologie ist nun in P vorausgesetzt. Das wird in der schon im Vorwort explizit gemachten Aufnahme und Weiterführung des Gottesbegriffs deutlich – auch das neue Werk soll, wie M, beweisen, „dass Gott in Wahrheit ist und dass er

sind (Verweyen 2009, 93). Einen Vergleich von Inhalt und Struktur von M und P bietet Kienzler 1997, 100f. unter Rückgriff auf Gilbert 1984, 13-19 und Corbin 1992, 126-132.

²⁵⁹ Die Frage, um wieviele verschiedene Argumente es sich tatsächlich handelt, ist kontrovers diskutiert worden; Röd 1992, 23ff. betont jedenfalls, dass es Anselm vor allem um den Aufweis der Einzigkeit des höchsten Wesens geht. – Anselms Gedanken sind (weil er von der Güte, Größe und vom Bessersein Gottes spricht) auch als axiologischer Beweis interpretiert worden (der aus dem Streben des Menschen nach Wertverwirklichung auf einen höchsten Wert [ein höchstes Gut] und damit auf Gott schließt, da irdische Werte bedingt und endlich bleiben), z.B. bei Vuillemin 1971, Recktenwald 1998. Voraussetzung dafür ist, dass in Platons Sinn Seins- als Wertstufen gelten. Umgekehrt kann aber auch der Begriff der göttlichen Güte, Größe und Überlegenheit eine Bedeutung erhalten, die eher Seinsgröße (Seinsmächtigkeit) bezeichnet, als dass sie moralischer Begriff wäre. Das scheint auch für Anselm zu gelten. Das axiologische Argument steht i.d.R. dem eudaimonischen oder moralischen Argument nahe; Anselms Terminologie hingegen zielt auf den kosmologischen Gedanken. Gleichwohl können „*Pessere e il valore*“ die beiden Pole von Anselms Denken bleiben (das hat Sciuto zum Leitmotiv seiner Anselm-Interpretationen gemacht, vgl. etwa 2002, 302; ihm folgt Goebel 2001).

²⁶⁰ Zur näheren Bestimmung der Partizipationstheorie Anselms vgl. Rogers 1997, 91-112; zur Debatte um Anselms Partizipationslehre (und seinen „augustinischen Neuplatonismus“) zwischen Schmitt und Flasch s. Rieger 2007, 579f.

das höchste Gut ist, das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein und sich wohl zu befinden“ (P Pr) –, und es wird im Haupttext des Werks vor allem durch die mehrfache Bezugnahme auf den Gedanken der *Notwendigkeit* und terminologische Anknüpfungen an M unterstrichen, die kaum ohne eine auch inhaltliche Verankerung in dessen kosmologischer Seins- und Gotteslehre verstanden werden können und mehr als Denknötigkeit bezeichnen.

Das geschieht zuerst, wie bereits gesehen, in P 3. Allerdings mag hier, wie etwa Schripf meint, noch fraglich sein, ob es nur um die Denknötigkeit Gottes geht oder auch um eine tatsächliche Seinsnotwendigkeit, also darum, dass das IQMCN notwendig *ist*. Schripf liest folgendermaßen: „Es ist jedenfalls in der Weise in Wahrheit etwas, dass von ihm nicht einmal gedacht werden kann, es sei nicht etwas“²⁶¹. Der lateinische Wortlaut dieser Stelle – „quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse“ – lässt sich aber auch anders lesen: „Das existiert so schlechthin wahrhaft, dass sein Nicht-Sein nicht einmal gedacht werden kann“²⁶². Obwohl nur in der Nuance des Nicht-Seins und Nicht-Etwas-Seins unterschiedlich – und obwohl es natürlich dabei bleibt, dass dieses Seiende noch „gedacht“ wird –, kann es damit schon um ein Seiendes gehen, das als solches notwendig existiert.

P 5 ist klarer. Hier sagt Anselm, was im kosmologischen Argument mit Seinsnotwendigkeit im eigentlichen Sinn gemeint ist, und zwar in expliziter Aufnahme der Bestimmungen des göttlichen Seins aus M. Beide Werke sind von derselben Einsicht in das Dasein Gottes getragen: in P 5 definiert Anselm die Bedeutung des Gottesbegriffs als „quo nil maius valet cogitari“, womit er die Formel von P 2 aufnimmt. Dann erläutert er, was dieser Begriff ontologisch für das Sein Gottes bedeutet, und er benutzt dafür die in M 3ff. entwickelte Theo-Ontologie des „summum ens“, „ens subsistens“ und „ens per et ex se“: Gott ist, so heißt es nun, „summum omnium solum existens per seipsum“²⁶³. Spätestens hier ist also auch in P die Notwendigkeit Gottes als Seinsnotwendigkeit erklärt, die in M aus dem kosmologischen Gedanken hergeleitet und begrifflich als Aseität gefasst wurde²⁶⁴. Sie ist aber auch Grund alles anderen Seins: P 5 unterscheidet gerade darin ausdrücklich zwischen kontingenten Seienden und Gott, dass dieser „durch sich existiert“, während jene von anderem her sind (und dieses andere ist das notwendig Seiende, Gott). Diesen Unterschied stellt Anselm auch im Folgenden mithilfe von Begriff-

²⁶¹ Schripf 1994, 69.

²⁶² So etwa Schmidt 2003, 108; ähnlich übersetzt Schmitt 1962: „Das existiert schlechthin so wahrhaft, dass auch nicht gedacht werden kann, dass es nicht existiert“.

²⁶³ S.a. P 14 u.a. Wie bereits in Kap. 2.3.1 gezeigt, greift Anselm auch nach P 2 terminologisch wieder auf den alten Gedanken des höchsten Wesens zurück – nun allerdings verstanden im Sinn des IQMCN.

²⁶⁴ Es geht also auch nicht nur um die ‚logische Seinsnotwendigkeit‘, die aus begriffslogischen Gründen Gottes Sein als notwendig herleitet. Die Behauptung von Logan 2009, 86, Anselm operiere im Haupttext gar nicht mit dem Notwendigkeitsbegriff, sondern erst in R, auf Gaunilo und dessen Modalsprache eingehend, wird Anselm also höchstens der Sprache (Anselm benutzt nicht die modernen Begriffe „notwendig-kontingent“, wie übrigens schon Hartshorne 1965, 7 unterstrichen hat), nicht aber der Sache nach gerecht; vgl. Goebel 2009, 8-14. Dazu kommt bei Anselm die in CDH behandelte Frage der Notwendigkeit bzw. Nichtnotwendigkeit des *Handelns* Gottes, die er nach dem *convenientia*-Prinzip und mithin als Wesensexplikation erklärt; in diesem Kontext benutzt Anselm immer wieder Begriffe wie „necessitas“.

lichkeiten heraus, die eindeutig ontologisch zu verstehen sind und einerseits Kontingenz, andererseits Notwendigkeit, Unbedingtheit und absoluten Selbststand beschreiben und dazu auch Seinsqualitäten wie Unendlichkeit (Anfangs- und Endlosigkeit) und Ungeteiltheit heranziehen²⁶⁵. Die Denkregel der Unüberbietbarkeit ist damit noch einmal klar ontologisiert.

Noch deutlicher wird dieser Hintergrund in der Antwort Anselms auf Gaunilos Einwände.²⁶⁶ Zunächst ist bezeichnend, dass Anselm sein Argument *erläutern* muss, aber auch, dass er dankbar die Gelegenheit annimmt, dies zu tun. Vielleicht hat er, in der Begeisterung über die Formel des IQMCN²⁶⁷, die Beweiskraft für jene aus den Augen verloren, die sich nicht wie er lange Zeit mit dem Gedanken beschäftigt haben, und zwar aufgrund der Reflexionen, die er in M niedergeschrieben hatte. Die Darstellung dieses gedanklichen Bezugs holt Anselm spätestens jetzt nach. Wesentlich ist dabei die Betonung der Besonderheit des Gottesbegriffs und der ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Diese Einzigartigkeit war in P 3 hauptsächlich benannt worden; die „wahrhafteste Existenz“ Gottes²⁶⁸ und die Unmöglichkeit, seine Nicht-Existenz zu denken, waren noch nicht eindeutig zugeordnet worden. Im Anschluss an P 3 und 5 wird nun die besondere Seinsweise Gottes weiter unter Rückgriff auf Grundgedanken des kosmologischen Arguments der in M entwickelten Ontologie als Seinsnotwendigkeit illustriert, so dass eben „alles, was als nichtseiend gedacht werden kann“, nicht als das IQMCN in Frage kommt (R 5²⁶⁹); Seinsnotwendigkeit kommt nur Gott zu, der jenseits der Differenz von Denken und Sein ist, nicht einem beliebigen endlichen Wesen (oder Gaunilos ‚vollkommener Insel‘), sei es auch noch so ‚groß‘.

²⁶⁵ Vgl. auch P 4, 13 und schon P Pr. Sokolowski 1995, 8 sieht diese Differenz als implizite, zusätzliche Prämisse des IQMCN-Arguments.

²⁶⁶ Der argumentative Nachteil des Rückgriffs auf P 5 könnte darin bestehen, dass das Kapitel außerhalb des Existenzbeweises selbst steht; andererseits steht für Anselm die zunächst in P 2-4 behandelte Frage, *ob* Gott sei, in engem Zusammenhang mit der in den folgenden Kapiteln behandelten Frage, *wie* Gott sei, und ist davon nicht zu trennen. Von der Formel des IQMCN her wird ja der ganze Rest entwickelt (Sciuto 2002, 236.428). So schließt P 5 mit „igitur“ unmittelbar an das Vorhergehende an, fasst zusammen und wiederholt die Gottesbegriffsformel in der komprimierten Form.

²⁶⁷ S.a. *Vita* I 26; vgl. Evans 1978, 134: „The *Proslogion* is shot through with the light of Anselm’s excitement at his discovery of the ontological argument. He breaks off his exposition frequently to address himself to God in prayer“; er schreibt mit „sometimes frenetic joy“ (137).

²⁶⁸ Dem ersten Teil von Anselms Satz („Du allein besitzt somit am wahrhaftigsten von allem und deshalb am meisten Existenz“) scheint im zweiten Teil („weil alles, was sonst noch existiert, nicht so wahrhaft und deswegen in geringerem Maße Existenz besitzt“) eine Begründung zu folgen; in Wirklichkeit wird aber nur wiederholt, was über die Besonderheit Gottes gesagt wurde, indem ihm die anderen Seienden unter der gleichen Rücksicht gegenübergestellt werden. – Schon Stolz 1934 hat darauf hingewiesen, dass Anselm im Rekurs auf die augustinische Formel „vere esse“ nicht das Dasein Gottes, das ihm klar ist, sondern seine besondere Daseinsweise thematisiert; s.a. Molinaro 1990.

²⁶⁹ Mit Bezug auf P 3 und 5 weist Anselm Gaunilo darauf hin, dass dieser der Unterscheidung zwischen Gott und kontingenten Seienden nicht genug Beachtung geschenkt habe; es geht nicht um das höchste Wesen innerhalb einer bestimmten Klasse von (endlichen) Seienden, sondern um den besonderen Fall des höchsten schlechthin, des notwendigen Seienden. P 3 meint also das notwendige und deshalb einzig(artige) Wesen (vgl. Hartshorne 1965, 30).

Ausdrücklich nimmt Anselm auf die Genese seines Gottesbegriffs Bezug. Der – im Anschluss an Gaunilo und Thomas – noch immer häufig gemachte Einwand, dass keineswegs jeder unter Gott das IQMCN verstehe²⁷⁰, übersieht, dass es sich hier um den philosophischen Versuch handelt, den einzig angemessenen Gottesbegriff in eine universal gültige Formel zu fassen. Freilich muss diese von jedem, der Gott zu denken sucht, nachvollzogen werden; das aber ist leichter, als es den Anschein hat, wenn dieser Begriff eben keineswegs ohne vorhergehende Erfahrung auskommen muss, sondern ‚nur‘ die Kontingenzerfahrung zum Ausdruck bringt und damit a posteriori gebildet ist²⁷¹. Genau das stellt Anselm in seiner Antwort auf Gaunilos Einwände explizit fest. Es besteht überhaupt kein wesentlicher Unterschied etwa zu Thomas‘ *quinque viae*: nur im Ausgang von den Dingen der Welt – Anselm verweist auf Röm 1,20 – ist etwas über den unsicht-baren Schöpfer, also den Seinsgrund allen Seins, auszusagen (R 8). In der Zurückweisung von Gaunilos Kritik hebt Anselm allerdings weniger auf den Grundgedanken des kosmologischen Arguments ab, den er in M 3 entfaltet hatte und den Thomas im *dritten Weg* beschreibt, sondern auf das Argument von M 1 und rückt in die Nähe von Thomas‘ *viertem Weg* („ex gradibus“). Anselm erläutert, wie es sehr wohl möglich ist, den Begriff des „Größten“ zu bilden, und zwar im Ausgang von den Dingen der Welt, bei denen, der platonisch-christlichen Stufenontologie gemäß, Seinsgrade erfahren werden, von denen man mittels Vergleich und „Aufstieg“ zu dem Höchsten gelangt (R 8). Kurz: Anselm zeigt, dass er in der Bildung seines Gottesbegriffs, also der wesentlichen ‚Prämisse‘ des Arguments²⁷², nicht rein a priori vorgeht, sondern a posteriori operiert, im Ausgang von der Erfahrung der Seinsdinge. „From the objects of our experience we are able to form some notion of a being than which a greater cannot be conceived“; dies ist nicht eine „innate idea, but [...] grounded in our understanding of ‚greater‘ which originated in our experience of a hierarchy of perfection among sensible things“²⁷³.

Unser Befund wird durch weitere Beobachtungen ergänzt, darunter linguistische und sprachphilosophische Erwägungen. Dass es Anselm nicht bloß um einen reinen Vernunftbegriff geht, sondern immer schon um einen Gehalt, hat z.B. Recktenwald, unter wiederholtem Rückgriff auf DV, in einer Sprachanalyse der Erkenntnisverben gezeigt, die Anselm in Bezug auf das Göttliche verwendet. Das gilt auch für den spezifischen Gottesbegriff in P. So wird auch auf der noetischen Metaebe-

²⁷⁰ Vgl. S.th. I 2,1ad2; s.a. Bencivenga 1993, 15ff. und zuletzt Logan 2009, 117. Der Einwand zielt auf die Unzulänglichkeit jedes menschlichen Begriffs von Gott, um seine Existenz positiv zu beweisen, berührt aber nicht die Möglichkeit, expliziten Atheismus zurückzuweisen.

²⁷¹ Verweyen 2000, 84 argumentiert direkter gegen Thomas‘ Einwand: Anselms Verfahren sei „fundamentaltheologisch. Es zielt ab auf die rationale Explikation der im genuin christlichen Glauben gemachten Voraussetzungen“; dagegen argumentiere erst Thomas „religionsphilosophisch, wie es dem Gespräch unter Vertretern verschiedener Religionen über eine mögliche gemeinsame Diskussionsbasis entspricht“.

²⁷² „Prämisse“ ist hier nicht im formal-technischen Sinn gebraucht, wonach es einen Teil des Arguments selbst bezeichnete (vgl. Weingartner 1991, 37ff.).

²⁷³ Brown 2001, 35.38, der (mit Verweis auf Parallelen zu Platon, Aristoteles, Augustinus) den Vergleich mit Thomas anstellt; s.a. Pegis 1970, Recktenwald 1998, 93ff. Sciuto 2002, 300 meint allerdings, dass es sich hier um „solo una concessione“ handle und Anselm von der unmittelbaren Einsehbarkeit und Gültigkeit des IQMCN überzeugt bleibe.

ne deutlich, dass die Erkenntnis des IQMCN, die ein „Schauen“-Erkennen („intelligere“) ist, eben keinen bloß abstrakten Begriff postuliert, sondern bereits einen Gehalt weiß bzw. intuiert²⁷⁴. Der „Realitätsgehalt des Erkannten“ aber wird erkannt, „indem das Erkennen außen, am Sein oder Nichtsein der Dinge, Maß nimmt“²⁷⁵. Und Staley schlägt vor, Anselms Äußerungen zur Bestimmung eines reinen Begriffs bzw. einer Definition „per se“ auf die Relativkonstruktion von P 2 anzuwenden, die somit keinen a priori-Begriff darstellen könne²⁷⁶. Es geht also nicht allein um einen „inhaltsinvarianten“, analytischen „Existenzbeweis aus dem Begriff“²⁷⁷, sondern immer schon um einen aus Welterfahrung gebildeten und als seiend erkannten Gottes-Begriff.

3.2.3.2.2 Überlegungen zur Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises: die Herkunft des Gottesbegriffs aus der Kontingenzerfahrung

Obwohl also Anselms Argument bei einem *Begriff* seinen Anfang nimmt, handelt es sich dabei nicht um ein wirkliches ‚a priori‘²⁷⁸. Sonst hätte auch der in M entfaltete Gedanke (und jedes kosmologische Argument) ein apriorisches Element, während P *explizit* vom Gottes-Begriff, dem IQMCN, ausginge. Sowohl hier als auch in den Beweiswegen in M bezieht sich Anselm ja darauf, wie bzw. was „man Gott nennt“²⁷⁹. Tatsächlich ist damit eine wesentliche Übereinstimmung zwischen den beiden Werken – und zugleich eine mehrfache (aposteriorische) Erfahrungsgrundlage – angezeigt: in der religiösen wie denkerischen Tradition, aus der er den Begriff der höchsten und vollkommenen Natur übernimmt. Er wird aber von Anselm dar-

²⁷⁴ Recktenwald 1998, 82.87ff.106ff.; vgl. Kohlenberger 1972, 158ff., Schripf 1994, 21.

²⁷⁵ Kienzler 1997, 86. Dort auch zur (oft diskutierten, schon von Gaunilo aufgeworfenen) Frage der Unterscheidung Anselms zwischen „cogitare“ und „intelligere“ (vgl. P 4, PI 2.4, R 4); s.a. Southern 1990, 131; Sciuto 2002, 293ff.

²⁷⁶ Staley, der – in einer derzeit (2012) noch nicht veröffentlichten – Arbeit anhand verschiedener Überlegungen den aposteriorischen Charakter der *Prosligion*-Formel darstellen will, bezieht sich hier auf DG. – Schließlich besteht, wie hier nur angedeutet werden kann, die Möglichkeit einer *historischen Vermittlung* von Anselms *unum argumentum*, das möglicherweise bisher wenig beachtete, konkrete Vorläufer hat, bei denen ebenfalls Versuche apriorischer Theologie aposteriorisch bedingt sind, sogar in einem interreligiösen Kontext. So hat Naab 2009, 278-282 dargelegt, dass Anselm schon im Grundgedanken der *fides quaerens intellectum* von der jüdischen Theologie seiner Zeit beeinflusst gewesen sein mag, die nämlich aus dem Glauben ableitete, dass sich der Mensch auch um die Erkenntnis Gottes bemühen solle (da die Vernunft als göttliche Gabe verstanden wurde). Zweitens versuchten auch jüdische Theologen, von denen Anselm wahrscheinlich Kenntnis gehabt hat, Gottes Existenz aus einem operationalen Gottesbegriff zu beweisen – sie konnten dabei aber wohl ebenso wenig gänzlich a priori vorgehen wie Anselm. Naab nennt Yūsuf al-Basīr, der sich in seinem *Buch der Unterscheidung* auf die göttlichen Attribute und darunter v.a. auf die Handlungsfähigkeit konzentriert.

²⁷⁷ Recktenwald 1998, 114 mit Schönberger 1989, 39.

²⁷⁸ Das vermeintlich ‚apriorische‘ Element (Gottesbegriff als axiomatischer Grund des Arguments) betont Sciuto 2002, 236 im Blick auf Einheit und Verschiedenheit zwischen M und P.

²⁷⁹ Vgl. P 2, M 1. Ähnlich geht Anselm, wie gesehen, in CDH vor. Sowohl bei Anselm als auch bei Thomas zielt diese Identifikation nicht allein auf den Gott der religiösen Tradition, sondern ist auch philosophisch angemessen für das jeweils erreichte Ziel des Gedankenwegs zum Aufweis des Unbedingten.

in gedanklich nachvollzogen, dass er in Übereinstimmung mit der eigenen philosophischen Grunderfahrung gebracht wird.

Der Begriff ist nicht denkbar ohne Bezug auf die Erfahrung des kontingenten Seins. Denn er ist, zum einen, Gegenentwurf der Bestimmungen der Kontingenz, in der wir uns und die Welt täglich erfahren: abhängig, bedingt, endlich, nicht notwendig (aus sich), sondern von anderem seiend, eben zufällig oder kontingent. Doch der Begriff des Göttlichen als Unbedingten ist nicht nur gedanklicher Negativ-Entwurf zu etwas Erfahrenem, ohne dass man ihn nicht ‚ausdenken‘ könnte. Er ist auch Ergebnis eines Schlusses auf den Grund dieses täglich erfahrenen Seins. Darauf verweist Anselm in der Darstellung des Seinsunterschieds zwischen Gott und Welt, die er in P und R liefert: die Welt ist nicht nur kontingent, Gott notwendig, sondern die Welt ist abhängig *von Gott*. Dass derartige Reflexion „kosmologischer Gottesbeweis“ genannt wird, bezeichnet im Grunde zunächst die Suche nach einer Erklärung des Weltseins (Kosmos), auch ohne die erklärte Absicht, Gott zu beweisen. Ein wirklicher Gottesbegriff aber ist nie nur abstrakter Denkinhalt (dies ist nur *eine* Bedeutung des Worts „Begriff“), sondern bewahrt stets die Erfahrung, „in der er letztlich begründet ist“; wenn er auch nicht Gott direkt erfährt, so sieht er doch gerade nicht „von der Existenz ab“, sondern hat sie zuvor so erfahren, dass „Begriff“ hier, in der zweiten Bedeutung des Wortes, tatsächliches „Begreifen eines Dings“ ist²⁸⁰.

So hat Weissmahr Anselm gegen Kants Kritik verteidigt und auf die indirekte bzw. unthematische Erfahrungsgrundlage in der Genese des Gottesbegriffs verwiesen. Ein Begriff im genannten Sinn ist „Ausdruck einer Erfahrung, der zwar als Ausdruck unvollkommen ist (umsomehr bei Gott), doch das Erfahrene grundsätzlich nicht verfehlt“. Daraus „folgt zwar nicht notwendig die bewusstseinstranszendente Existenz genau dessen, was der Begriff in klarer Ausdrücklichkeit (als abstrakten Denkinhalt) darstellt, wohl aber, dass es all das wirklich gibt, *was als erfahrene Grundlage dafür nötig ist, dass der Begriff (der Gedanke) überhaupt gebildet werden kann*“. So folgt z.B. „daraus, dass ich mir 100 Mark denke, [...] keineswegs, dass es in meiner Kasse 100 Mark gibt“. Dieses Zugeständnis an Kants Kritik ist jedoch zu ergänzen: „Wohl aber setzt die Tatsache, dass ich die 100 Mark denken kann, voraus, dass ich aus Erfahrung weiß, was die Deutsche Mark ist, und dass ich Erfahrungen mit abgezählten Mengen gemacht habe, aus denen ich verstehen kann, was die Zahl 100 bedeutet“. Schließlich muss auch die *Erfahrung von Existenz* an sich bereits gemacht worden sein. „Daraus also, dass ich mir die 100 Mark denke, folgt, dass es überhaupt eine gewisse Menge von Deutscher Mark gibt“. Zwar kann man sich übertrieben große Mengen ‚ausdenken‘, aber „die Grundlagen des Gedachten, die einzelnen Elemente müssen erfahren werden. Was gar keine Grundlage in der Erfahrung hat, kann auch nicht gedacht werden“.²⁸¹

²⁸⁰ Weissmahr 1994, 98ff. (daraus auch die Zitate der folgenden Absätze), dessen ‚transzendentaler‘ Vorgehen sich nun weitgehend mit unserer Rekonstruktion deckt. Ähnlich auch Brown 2001, 41 unter Bezug auf Anselms Erläuterungen in R 8.

²⁸¹ Auch die platonischen Voraussetzungen Anselms (Seinshierarchie) unterstreichen dies: damit wird selbst Phantasmen noch „some degree of being“ zugestanden. Demnach steht Anselms Seinsgröße „in re et intellectu“ noch bei den Dingen, die bloß „in intellectu“ sind, kein gänzlich Nichtsein gegenüber, nur ein Wenigersein (Southern 1990, 132ff.).

Im Blick auf das Absolute heißt das für Weissmahr freilich auch, dass dessen Begriff nicht nur – weder begrifflich noch in Erfahrung und Schluss – negativ erfahren wird, sondern dass ihm auch eine – „irgendwie“ geartete – positive Erfahrung zugrunde liegen muss. „Der in unserem Bewusstsein anwesende Gedanke des Absoluten kann nämlich nicht allein in der vielfältigen Erfahrung von Endlichem [...] begründet sein. [...] Das, im Vergleich zu welchem nichts Größeres gedacht werden kann, das schlechthin Absolute, das in jeder Hinsicht Unendliche kann nicht durch die Addition von Endlichem erreicht werden“. Allerdings ist der Begriff oder „Gedanke des Absoluten“ ein *besonderer* Begriff, der sich von allen anderen unterscheidet. „Es gibt keinen Begriff des Absoluten“ im Sinn des abstrakten Denkinhalts, „durch den wir die ‚Natur‘ oder das ‚Wesen‘ des Absoluten in einer allgemeinen Weise erfassen würden. Einen ‚Begriff‘ des Absoluten gibt es nur als eine in seiner Bedeutung nicht eindeutig festlegbare sprachliche Darstellung der Erfahrung des Absoluten“. Der Grund dafür liegt in Folgendem: „Dem Absoluten begegnen wir niemals in der Weise eines begrenzten Gegenstands, das Absolute wird nie thematisch (als direkt angezielter Inhalt) erfahren. Dafür wird es aber stets, in jeder Erkenntnis welcher Wirklichkeit auch immer, miterfahren. Es ist uns unthematisch, in der ‚transzendentalen Erfahrung‘ oder hintergründigen Seinserfahrung in jedem Fall gegeben und kann durch eine Reflexion auf die Bedingungen gewisser im Erkenntnisvollzug sich darstellender Momente aufgewiesen werden“. So ist das Denken des Absoluten ein Hinweis darauf, dass man es erfahren hat. Das gilt auch für Anselm. Sein Gottesbeweis ist „nichts anderes als eine originelle Entfaltung der Seinserfahrung und als solcher, wenn auch in seiner Kürze leicht missverständlicher, doch grundsätzlich stichhaltiger Beweis dafür, dass es Absolutes gibt“. Freilich sei im Blick auf Anselm ergänzt: der ‚Beweis‘ besteht darin, dass er in P durch die Entfaltung seines Arguments *seine Gotteserfahrung unter Beweis stellt*, welche er schon (und vor allem) in M denkerisch (entlang der Linien des kosmologischen Arguments) nachvollzogen hat. So belegt Anselm maximal, dass man Gott ‚erfahren‘ kann (und damit, dass Gott existiert); der Beweis liegt aber nicht allein im P-Argument als solchem. Auch Weissmahr kommt aber zu unserem Schluss, dass Anselm „nicht mehr, aber auch nicht weniger erreicht“, als was im „Kontingenzbeweis“ geleistet wird.²⁸²

3.2.3.2.3 Skizze einer Diskussion des kosmologischen Arguments

Da das kosmologische Argument auch im Zusammenhang unseres Entwurfs in Teil II zentral ist, soll es, über Anselm hinausgehend, noch einmal mit Schmidt zusammengefasst werden: sein Ausgangspunkt ist stets die Erfahrung, und zwar „die reflektierte Erfahrung“²⁸³. Sie zeigt, dass die Dinge der Welt (einschließlich unserer selbst) kontingent sind, d.h. endlich und abhängig; diese Seienden sind nicht ohne

²⁸² Eine ähnliche Rekonstruktion, die bei Anselm den ‚kosmologischen‘ Gedanken eines Kontingenzbeweises und nicht einen ‚ontologischen Beweis‘ sieht, bietet Verwey 1978, allerdings im cartesischen Ausgang von der (Erfahrung der) *Idee Gottes*.

²⁸³ Schmidt 2003, 61. Schmidt skizziert auch wesentliche Etappen in der Geschichte des kosmologischen Gottdenkens von Anaximander, Platon und Aristoteles über Thomas zu Leibniz, Wolff, Locke.

anderes, sie existieren nicht durch sich. Diese Definition des endlichen Seienden hat ein „positives Implikat, das für sich genommen ebenfalls als Definition gelten kann: ein Seiendes, das ohne anderes Seiendes ist“²⁸⁴: das unendliche Seiende, das auch als notwendig, unbegrenzt, absolut bezeichnet wird. Die beiden Definitionen-gehalte, die Anselms *esse per aliud* und *esse per se* widerspiegeln, schließen sich kontradiktorisch aus.

Das endlich Seiende ist Erfahrungstatsache: zwar haben die Dinge der Welt eine gewisse, „nach ihrer Geistigkeit abgestufte Eigenständigkeit“, insgesamt ist ihre Existenz aber nicht ohne Relationen: das Endliche ist „nur in der Struktur des Teil- und Andersseins zu denken“²⁸⁵. Dagegen ist das Unendliche tatsächlich „zunächst nur gedacht“; doch ist dieser Begriff nicht gänzlich a priori gebildet, nicht erdacht, sondern *erschlossen*. Damit aber ist seine Existenz bereits miterschlossen. Es ist nicht zunächst nur seine „Definition negativ mitdefiniert“, worauf dann ein getrennter Erweis seiner Existenz folgen müsste²⁸⁶. Natürlich ist die Gewissheit des unendlichen oder notwendigen Seienden keine direkte, sinnliche Erfahrung; sie ist aber doch in der Erfahrung der sinnlich-kontingenten Welt mitgegeben, nämlich als deren ontologische Möglichkeitsbedingung oder Seinsgrund, den Theisten „Gott“ nennen. Er ist nicht nur transzendent, sondern – in einem ontologischen Sinn – ‚transzendental‘.

Dieser Begriff sei hier nur in äußerer Anlehnung an Kant (KrV B 25, B 608 u.a.) verwandt: er steht für eine *Möglichkeitsbedingung*, die selbst die Sachebene transzendiert (so dass sie auch nicht Erkenntnisgegenstand wäre) und sie erst konstituiert, bezieht sich aber nicht auf *Erkenntnis*, sondern auf das Sein. Natürlich ist in letzter Konsequenz das Sein, nämlich das objektive Vorhandensein sowohl des Erkannten wie des Erkennenden, auch Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis: ohne Sein ist gar nichts, auch keine Erkenntnis. Insofern ist Gott in einem abgeleiteten Sinn auch ‚Erkenntnistranszendental‘. Er ist die Möglichkeitsbedingung des Daseins der Welt, kontingenter Seiender, er schafft und erhält sie. Genau das ist das Ergebnis der in P aufgenommenen Ontologie Anselms, der etwa in M 1 nicht nur nach dem Grund alles Guten fragt, sondern tatsächlich mit der „Frage nach den Möglichkeitsbedingungen unserer Rede vom Guten“²⁸⁷ anhebt und damit zu Gott als transzendent-transzendentelem Grund dieser Rede sowie des (Gut)Seins selbst kommt. Gottes Sein ist *in seinem Verhältnis zur Welt*, wenn es ‚ziemlich‘ gedacht werden soll, weder 1.) bloße Spitze einer Seinspyramide, womit es weltimmanent bliebe (genau diese Präzisierung des traditionellen Gottesbegriffs leistet Anselms Formel)²⁸⁸, noch 2.) vollkommen losgelöst jenseits einer von beiden Seiten unüberwindlichen Kluft („absolut“ als „getrennt“). Vielmehr ist es 3.) ‚ontologisches

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd., 62.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Verweyen 1994, 30. – Gott kann mithin linguistisches, logisches, epistemologisches, ontologisches ‚Transzendental‘ sein.

²⁸⁸ Das ruft eindringlich R 5 in Erinnerung, wo Anselm das IQMCN vom bloß „größten Seienden“ abgrenzt. Zwar darf am Begriff des Höchsten festgehalten werden, aber nur unter der Voraussetzung, dass man dieses nicht mit einem irdisch-kontingenten Seienden verwechselt. Fraglich ist daher ein unqualifizierter Bezug auf Platons Seinspyramide (vgl. Rohls 1987, 43).

Transzendental' der Welt. Und in der Umfassendheit Gottes erfüllt sich ein durchaus wesentlicher Sinn des Absolutheitsbegriffs: jener der Totalität²⁸⁹.

Ob das kosmologische Argument als ein voraussetzungsloser Gottesbeweis gültig ist, muss hier nicht entschieden werden. Wesentlich ist aber, seine metaphysische Bedeutung zu sehen, d.h. dass Gott als Grund des Seins nur jenseits aller weltlichen Kategorien sein kann: Gott ist eben nicht nur Anstoßgeber, verzeitlichte Erstursache, selbst Teil der Ursachenkette des Endlichen; es handelt sich nicht um eine Kausalität im naturwissenschaftlich-empirischen Sinn. Die streng metaphysische Bedeutung des Arguments ist auch im Blick auf Thomas' klassische Formulierung des kosmologischen Arguments (und seiner teleologischen Variante) in den *quinque viae* zu erkennen (sie wurde allerdings durch unglückliche Beispiele aus dem Bereich des Empirischen verdeckt), etwa im *zweiten Weg* („ex ratione causae efficientis“): dort geht es nicht um eine temporal „erste“ Ursache (selbst zeitliche Unendlichkeit braucht nicht ausgeschlossen zu werden), sondern eher um eine vertikale Abhängigkeit, um ein „Erstes“ der Seinsordnung nach²⁹⁰.

Die Diskussion des kosmologischen Arguments und seines Notwendigkeitsbegriffs muss in Kap. II.2 weitergeführt werden, im Kontext der Versuche, das kosmologische Argument der philosophischen Gotteslehre und Metaphysik mit der Kosmologie der modernen Naturwissenschaften zusammenzubringen und zur Absicherung des religiösen Schöpfungsgedankens zu verwenden. Schon jetzt aber ist klar, dass das kosmologische Argument, z.B. als Hintergrund des anselmischen Gottesbegriffs, kaum widerlegbar ist, wenn es transempirisch-metaphysisch bleibt. Dann leistet Anselm tatsächlich, wie Hartshorne insistiert, dem „empirischen Theismus“ keinen Vorschub²⁹¹. Es bleibt nur die Frage nach der Bereitschaft zu, bzw. Art von, *Letzterklärungen*. Verschließt sich, wer das Argument ablehnt, schlicht der Frage nach einem transzendenten Bedingungsgrund der Wirklichkeit? Nach Copleston kann, wer das Sein als Geheimnis wahrnimmt, kaum am kosmologischen Argument der Metaphysik vorbei²⁹². Zwar gibt es sicher genug Menschen, denen das Sein *kein* Rätsel ist. Fraglich allerdings bleibt, ob sie sich damit nicht der eingangs skizzierten, in der augustinischen Tradition und bei Anselm so nachhaltig in Erinnerung gerufenen ‚metaphysischen Naturanlage‘ verweigern. Unter den Gegenwartphilosophen sei Russell genannt, der gar nicht zu verstehen scheint, was „Gott“ besagt, wenn er der theistischen Antwort auf die Ursprungsfrage der Welt nur entgegnet: „Wer machte Gott?“²⁹³, oder erneut die Positivisten, die schlicht annehmen, dass die Antwort

²⁸⁹ Diese Umfassendheit ist bei Gott Seinsgröße. Zugleich aber ist Gott, wie Cusanus, *De docta ignorantia* I 16 (mit Bezug auf eine ‚anselmische‘ Unüberbietbarkeitsformel in I 2) festgehalten hat, gerade „weil er alles ist“, auch „keines von allem“ (im Sinn geschöpflicher Wirklichkeit).

²⁹⁰ Copleston 1964, 87f.

²⁹¹ Anselms Operieren auf der Denkebene in P 2 gewährleistet ja gerade, dass jeder Rückfall in einen unangemessenen theologischen Empirismus vermieden wird. Hartshorne 1984b, 7 unterstreicht noch einmal den „logical status of the theistic question, its transcendence of observational falsification“; s.a. Goebels These eines „theologischen Idealismus, der freilich gerade keinen Antirealismus besagt“ (2001, 25).

²⁹² Copleston 1964, 93. Weiter geht Spaemann 1999, 782 für den das Sein als Personen auf einen Ursprung in Gott verweist – Person sein müsse man aber „wollen“.

²⁹³ Russell 1957, 6.

„Gott“ auf die Frage nach dem letzten Grund des Seins nicht mehr sage als keine Antwort²⁹⁴.

Der philosophischen Theologie und der Fundamentaltheologie fällt es (im Rahmen ihres apologetisch-kritischen Auftrags) zu, die intrinsische Begrenztheit eines solchen Ansatzes aufzuzeigen. Nicht anders ist wohl auch Swinburnes Versuch zu bewerten, das kosmologische Argument wiederzubeleben, der hier beispielhaft vorgestellt sei²⁹⁵. Swinburne operiert wissenschaftstheoretisch. Er verweist auf grundsätzliche Probleme im Zusammenhang der Gottes-Erkenntnis, die, obwohl sie von Erfahrung ausgeht, selbst keine ‚Erfahrung‘ mehr ist. Zwar schränkt er die Gültigkeit des Arguments offensichtlich selbst ein, indem er eindeutige, auch operativ-methodische Vorklärungen macht und das Argument von vornherein in eine ‚persönliche‘ Sphäre des ‚Für-Wahrscheinlicher-Haltens‘ stellt (Kritik Mackie), doch gilt das nicht weniger für jeden apodiktischen Atheismus.

In Swinburnes „induktivem kosmologischen Gottesbeweis“ geht es „um einen Schluss von empirischen Daten auf eine Hypothese oder Schlussfolgerung, im Zusammenhang mit einem bestimmten Hintergrundwissen oder -glauben“²⁹⁶. Freilich ist *jedes* kosmologische Argument im Sinn des ersten Teils dieser Definition „induktiv“. Die Besonderheit der Argumentation Swinburnes liegt im Begriff der *Hypothese*. Er versteht darunter stets eine einzelwissenschaftliche und empirisch überprüfbare Hypothese. Natürlich ist Gottes Existenz selbst auch nach Swinburne nicht im gewöhnlichen Sinn empirisch überprüfbar. Dennoch meint er, die „Hypothese Gott“ werde empirisch bestätigt. Das freilich ist nur aus Swinburnes spezifischer Definition dessen erklärlich, *wie* eine Hypothese empirisch bestätigt wird: eine solche Bestätigung liege dann vor, wenn „die Hypothese durch ein empirisches Faktum wahrscheinlicher geworden ist, als sie es vorher war“; „Bestätigung“ bedeutet, „dass die Hypothese eher zutrifft (wahr ist) als nicht“²⁹⁷. Als mögliche Erklärung des Seins führt Swinburne nun die „Hypothese Gott“ ein, wobei er kosmologisches Argument und Schöpfungsgedanken verbindet. Mit dem Gedanken der freien Schöpfungsfertigkeit liefert die „Hypothese Gott“ zwar eine kausale, aber nicht eine

²⁹⁴ Vgl. z.B. Flews Position in Flew/MacIntyre 1955, 96ff. Hier wird nicht nur Realität auf empirische Realität reduziert, sondern auch Evidenz (für die Existenz Gottes) auf direkte, empirische Evidenz seines Seins; eine mögliche indirekte ‚Evidenz‘ wie ein ‚Design‘ der Welt wird von vornherein ausgeschlossen.

²⁹⁵ Swinburnes eigener Anspruch ist freilich größer; vgl. Swinburne 1979, 116-132. Die Darstellung des Arguments und der Kritik von Mackie 1992 folgt hier Weisser 1998, 117-133.

²⁹⁶ Weisser 1998, 121 nach Mackie 1992, 96; den Begriff des „inductive argument“ führt Swinburne 1979, 5ff. ein. Rein religiöse Überzeugungen seien allerdings nicht mit diesem Glaubensbegriff gemeint. Freilich gibt Weisser zu bedenken, dass zwischen rein weltanschaulichem und religiösem Hintergrundwissen, das als Beurteilungsmaßstab für empirische Fakten dient, schwer zu trennen ist. So schließt Mackie Religion aus, nicht aber eine materialistisch-empiristische Grundhaltung, die in Bezug auf eine Entscheidung über Gott kaum weniger neutral ist (Weisser 1998, 128, vgl. Mackie 1992, 99).

²⁹⁷ Weisser 1998, 120, vgl. Swinburne 1979, 7. Es handelt sich damit aber insofern nicht um eine ‚empirische Hypothese‘, als weder Gott empirische *Größe* noch die Gottesannahme empirische *Hypothese* ist. Die Annahme der nicht- oder metaempirischen Größe Gott kann nur nicht- oder metaempirische, nicht-einzelwissenschaftliche Hypothese sein. Nicht ausgeschlossen ist aber, dass das Empirische einen nichtempirischen Grund haben kann.

kausal-deterministische und empirische, sondern eine „personal explanation“ des kontingenten Seins der Welt. Die Annahme der Existenz des Schöpfergottes macht nach Swinburne die Existenz der Welt wahrscheinlicher, erklärt diese damit und bestätigt insofern die Hypothese (der Existenz Gottes). Zwar kann Swinburne nicht befriedigend die Gründe Gottes für den Schöpfungsakt selbst klären (d.h. dessen „initial probability“), er meint aber, die „initial probability“ der Existenz der Welt aufgrund einer Schöpfungstat Gottes sei „immer noch größer als die ‚initial probability‘ der Weltexistenz ohne eine Existenz und Schöpfungstat Gottes“²⁹⁸. Aus den wissenschaftstheoretischen Ausgangsüberlegungen schließt er damit auf die tatsächliche Existenz Gottes.

Freilich hängt das Argument nicht allein an seiner wissenschaftstheoretischen Rahmenfassung; vielmehr geht es sachlich um die Frage einer zureichenden Welterklärung im Sinn des klassischen kosmologischen Gottesbeweises²⁹⁹. Der Fragehorizont hat sich allerdings geweitet. Alternativen, die ohne Gott auskommen, werden heute leichter und vehementer vertreten; selbst wer eine Letzterklärung sucht, gibt sich vielleicht damit zufrieden, das komplexe Universum als Erklärung seiner selbst anzunehmen. Vor diesem Horizont macht Swinburne immerhin deutlich, dass die Annahme der Nicht-Existenz Gottes im Kontext der Welt-Erklärung nicht per se wahrscheinlicher ist als jene der Existenz Gottes (wie es im empirischen Paradigma der Gegenwart oft erscheint). Beides sind nach Swinburne Hypothesen. Swinburne bleibt aber auch vor der sachlichen Alternative, das Universum durch eine Schöpfungstat Gottes zu erklären – *und damit* Gottes Existenz (als erwiesen) anzunehmen – oder bei einer unerklärlichen Weltentstehung aus dem Nichts stehenzubleiben, dabei, dass „ein unverursachter Gott die einfachere (und somit viel plausiblere) Hypothese als ein unverursachtes, aber dennoch entstandenes, in sich sehr komplexes Universum“ sei³⁰⁰. Freilich wird die Wahrscheinlichkeit dieser spezifischen Hypothese wohl nur im Rahmen dessen als hoch oder höher beurteilt, was Mackie einschränkend „some body of background knowledge or belief“ nennt³⁰¹. Auch Swinburnes Version des kosmologischen Arguments ist also kein voraussetzungslos gültiger Gottesbeweis; doch mag philosophisch nicht mehr möglich und nötig sein, als eine Art „Unentschieden“ aufzuzeigen³⁰²: die Nichtmöglichkeit einer theistischen Welterklärung und die Irrtümer aller Versuche, die Frage nach Gott, Theismus wie Atheismus, empirisch zu klären.

Immerhin weist Swinburnes Versuch eine innere Konsistenz auf – und gerade darin liegt, neben der Kritik der Inkonsistenz des Atheismus, eine zweite Aufgabe der (philosophischen) Fundamentaltheologie: sie hat eine innere Logik des

²⁹⁸ Weisser 1998, 125.

²⁹⁹ Swinburne operiert also nicht unähnlich Anselm: aus Begriffen folgert er die Existenz Gottes, aber auf dem gedanklich-inhaltlichen Hintergrund des kosmologischen Arguments.

³⁰⁰ Weisser 1998, 128 nach Mackie 1992, 99; vgl. Swinburne 1979, 127: „The choice is between the universe as stopping-point and God as stopping-point“.

³⁰¹ Mackie 1992, 96; zur Kritik an Swinburnes wissenschaftstheoretischen und philosophischen Voraussetzungen (Einfachheitsargument) s.a. Drees 1990, 32f.

³⁰² So zeigt es z.B. der Titel von Weisser 1998 an; zur gleichen Frage, aber aus einer theologischen ‚Rationalitätskritik‘ – mit Bezug auf Dalferth 1991, 61 und Hick 1996, 141 – auch Werbick 2000, 197ff.

Gottdenkens aufzuzeigen, die die Relevanz des Gottesbegriffs unterstreicht und daraus auch argumentatives Potenzial schöpft. In dieser Hinsicht bleibt Anselm Vorbild, weil er in CDH aus einem philosophischen Problembewusstsein heraus theologisch zu argumentieren sucht: aus der Frage der Möglichkeit des Gott-Welt-Verhältnisses, die in seinem Gottesbegriff gründet.³⁰³ Methodisch kann so der philosophische Gottesbegriff zum Maßstab und hermeneutischen Schlüssel der ganzen Theologie werden und möglicherweise sogar in bibeltheologische Begriffe ‚übersetzt‘ werden, um aufzuzeigen, dass und wie ein bestimmtes Gottesbild der Religion (hier des Christentums) dem philosophischen Gott entspricht bzw. wie das, was wir philosophisch „Gott nennen“ (S.th. I 2,3), religiös eingelöst wird. Ein solcher Ansatz wird in Teil II dieser Arbeit weiterverfolgt. Dabei muss es auch um eine *existentielle* Einlösung des Glaubens gehen, in der ein katechetisch-verkündendes Element auch so zum Tragen kommt, dass die Suche nach stringenten *Gottesbeweisen* hinter überzeugende *Glaubenserweise* zurücktreten kann, wo Glauben wahrhaft Leben gestaltet und vielleicht auch andere zu einem religiösen Dasein motiviert. Anselm selbst hat diesen Zusammenhang zweifellos gesehen; in Bezug auf das P 2-Argument ist aber oft festgestellt worden: „even if the argument is valid, it is doubtful whether it would ever persuade an unbeliever to worship God“³⁰⁴. Und es hat sich gezeigt, dass Anselms Gottesverständnis in CDH sowohl aus biblischer wie philosophischer Sicht korrekturbedürftig bleibt. Vielleicht aber schafft die eben vorgestellte Rekonstruktion von Anselms philosophischer Theologie doch einen geeigneten Ausgangspunkt für das Aufzeigen einer bleibend gültigen ‚Logik des Christentums‘.

3.2.3.3 Zusammenfassung: der ‚kosmologische‘ Hintergrund des Proslogion

Mein Vorschlag postuliert ein entwicklungsgeschichtliches Bild. Anselm steht vor allem in der alten Tradition des kosmologischen Gottdenkens. Über sie ist auch das Argument von P zu rekonstruieren. Dessen Gottesbegriff ist weder voraussetzungsloses Gedankenkonstrukt noch bloße Denkerfahrung. In der Frage, *wie* Anselm zum Gedanken der Notwendigkeit Gottes kommt, ist das durchbrochen, was gemeinhin als ‚ontologisches Argument‘ gilt. Der denkbiographische Hintergrund ist offensichtlich: im wenig zuvor verfassten M reflektiert Anselm das kosmologische Denken. Gott – das notwendige, aus sich seiende, unbedingte Wesen – ist einzig anzunehmender Grund der kontingenten Welt. Daraus bildet Anselm den Got-

³⁰³ Verwiesen sei auf Verweyen 2000 (besonders 196ff. und 216ff.) und Werbick 2007, die in Teilen ausdrücklich von Anselm inspiriert sind.

³⁰⁴ Southern 1990, 136. Schließlich hat noch der Tor die ‚Freiheit‘, Gott zu leugnen und sich Glauben zu widersetzen, obwohl er damit ‚unvernünftig‘ handelt und nicht versteht, was er sagt, bzw. sich dem widersetzt, was er verstehen müsste (P 4). Neben existentiell-persönlichen Gründen, einen bestimmten Glauben abzulehnen, gibt es nach Anselm also auch intellektuelle Gründe, die zwar trotz der grundsätzlichen Erkenntnisschwäche des Menschen zu überwinden wären; rationale Konsequenz ist aber nicht zu erzwingen. In jedem Fall erfordert Glauben ein bewusstes Zustimmung und existentielles Raumgeben dessen, was man einseht. Diese, der Erkenntnis *nachgeordnete*, existentielle Dimension nicht nur des Gottdenkens, sondern jedes ‚Glaubens‘ als personalisiertes Wissen hat Augustinus besonders hervorgehoben; im Blick auf Anselm ist darauf später zurückzukommen.

tesbegriff, bei dem P anhebt. Die von Anselm selbst in P Pr beschriebene geistige Suche im Anschluss an die Niederschrift von M ist eine bewusste Suche nach begrifflicher Schärfung der bereits entwickelten Gedanken; ihr Ende – das *unum argumentum* – ist nicht etwas völlig Neues, eine voraussetzungslose Eingebung, deren Inhalt nichts mit dem zuvor Bedachten zu tun hätte; vielmehr ergibt sie sich aus dessen langem Reflektieren, allmählich-prozessual: der Gedanke „begann sich mir immer mehr und mehr [...] mit einer gewissen Zudringlichkeit aufzunötigen“ (P Pr)³⁰⁵.

Mit dieser Einordnung in die kosmologische Tradition mag Anselm einige Originalität genommen sein. Sie liegt aber nicht nur aus dem Kontext nah, sondern öffnet auch den Weg zu einem rekonstruktiven Verständnis ontologischer Argumentationen, *wenn* deren a posteriori-Elemente freigelegt werden. Das wird in Anselms Denkbiographie exemplarisch deutlich. Ein Gottesbegriff, der bereits Existenz einschließt, ist Anselm vorgegeben, aus Tradition und Eigenerfahrung. P beginnt an dieser Stelle, sodass im Werk selbst nach P Pr kaum etwas von der Vorgeschichte aufscheint, die M darstellt. Deshalb blieb sie in der Rezeptionsgeschichte – zumal, wenn diese P allein betrachtete und auf die wenigen Kapitel des Gottesbeweises reduzierte – oft unbeachtet. Freilich hat auch Anselm selbst die Einzigartigkeit des *unum argumentum* übermäßig betont, wohl aus persönlicher Begeisterung, in der er schließlich den ‚neuen‘ Begriff Gottes als solchen für ein in seinen Implikationen allein ausreichendes Argument für die Existenz Gottes hielt. Dennoch sind Hintergründe und Möglichkeitsbedingungen der Bildung dieses Begriffs und Arguments aus der Erfahrung stets gegenwärtig. Anselm kommt im Zuge seiner Meditationen zu einem Begriff von Gott als unübertrefflich Größtem, der dann – nach gedanklicher Präzisierung und Steigerung auf die kognitive Ebene – wiederum expliziert wird. Hier allein liegt das ‚Neue‘ Anselms. Immerhin bleibt damit die Möglichkeit einer gewissen Akzeptanz und – bedingten – Gültigkeit seines Arguments: dort, wo die impliziten Voraussetzungen nachvollzogen werden. Zwar mag Anselms Argument in P 2f. methodisch, als *reductio ad absurdum* und auf der kognitiven Ebene operierend, ohne diese Vorgeschichte auszukommen versuchen; solange aber dieser vermeintliche Clou des Beweises allein hervorgehoben wird, unter Absehung von der bereits impliziten Seins- und Gotteserfahrung und dem Gedanken der Seinsgröße Gottes, bleibt das Argument anfällig für die traditionelle Kritik und als Gottesbeweis wohl ungültig – und zugleich der umfassendere Hintergrund von Anselms philosophischer Theologie, in den er P selbst stellt, unbeachtet.³⁰⁶

³⁰⁵ Die Umstände der Abfassung des Werks beschreibt Eadmer noch eindringlicher (*Vita* I 26). Southern 1990, 114 beschreibt Anselms Methode generell als „prolonged meditation“, die schließlich zur Einsicht mit „instantaneous clarity“ führt und dann sprachlich immer mehr präzisiert wird.

³⁰⁶ Bonaventura, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* 1,1 geht z.B. das Problem darin an, dass er die Erfahrungsdimension (hier ist es die Erfahrung der Wahrheit im Sinn des alethologischen Arguments) als ‚zusätzliche Prämisse‘ annimmt (vgl. Hartshorne 1965, 87); die Frage allerdings bleibt, inwieweit das Argument von Lebenskontext, Weltbezug und Genese des Gottesbegriffs unabhängig zustande kommt bzw. gültig sein kann. Die der Moderne so geläufig gewordene strikte Trennung von a priori und a posteriori mag schon von daher zu überdenken sein.

Im Hinblick auf CDH und die von Anselm postulierte philosophische Logik des Christentums hat dies nun eine entscheidende Konsequenz, die Anselm selbst nicht hinreichend gewürdigt zu haben scheint.

3.3 Ergebnis

3.3.1, 'Unangemessenheit' und Alternativen in Anselms Gottesbegriff

Anselms Gottesbegriff ist also zuerst Ausdruck seines ontologischen Bewusstseins von der Seinsdifferenz zwischen Welt und Gott. Schon in M steht der Gottesname des „Größten“ für diese Differenz. Das wird in P weiter präzisiert. Doch selbst der Begriff des Absoluten ist nicht vollkommen angemessen, um die Realität Gottes zu beschreiben. Wohl sind Kategorienfehler in der Rede von Gott zu vermeiden. Aber der Gedanke des Absoluten ist selbst eine Kategorie menschlichen Denkens und nicht nur bibeltheologisch dem christlichen Gott unangemessen. Auch philosophisch muss der Schöpfer-Gott nicht total von der Welt getrennt sein; er kann gar nicht von der Welt getrennt sein; vielmehr kommt die Welt erst durch eine Relation zu (bzw. von Gott her) ins Sein.

Der Begriff des Größten, Höchsten, Unendlichen, Unbedingten, Notwendigen oder *Absoluten* meint vor allem die kategorische oder transkategoriale *Andersheit* Gottes³⁰⁷; diese muss aber nicht gänzliche Ferne und Beziehungslosigkeit bedeuten³⁰⁸. Das ist weder biblisch noch philosophisch zwingend oder angemessen theologisch. Denn vor allem ist Gott, wie Anselm schon in M feststellt, „esse per se“, während die Welt „esse per aliud“ ist (M 3, M 5f.); dieses „per aliud“ ist aber die Partizipation am oder Bedingtheit vom „esse per se“ her³⁰⁹. Die möglichen Implikationen dieser Lehre besonders für die Soteriologie verliert Anselm in CDH aus den Augen. Dem philosophischen Begriff nach scheint ihm Gott zunächst Ferne zu sein, die erst durch das, gemäß der christlichen Lehre, trinitarische Wesen Gottes überwunden wird, das Gott selbst dynamisiert und zu einem Beziehungsgeschehen in sich macht, während der Sohn Gott-Mensch wird. Das begriffliche Problem, das zur Theo-Logik des Strafprozesses aus Gerechtigkeit führt, liegt darin, trotz der Betonung der göttlichen Fürmenschlichkeit ein ambivalentes Wesen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt anzunehmen – Ferne und Nähe, Gerech-

³⁰⁷ Diesen, in zahlreichen theologischen Entwürfen durchdeklinierten Gedanken fasst z.B. Ignatius in den Satz: „Gott ist immer größer“, d.h. anders (1986, 95).

³⁰⁸ Auch im Gedanken eines fernen, von der Welt getrennten Gottes zeigt sich Anselms philosophische Abhängigkeit vom Platonismus (Southern 1990, 456).

³⁰⁹ Der ontologische Unterschied, der in M beschrieben wird, besteht ja nicht zwischen zwei beziehungslos nebeneinander stehenden Seienden; das irdische Seiende ist durch das „ens subsistens“ (M 4). Es ist „per illam“ (M 5). Das Unbedingte, Notwendige, Göttliche ist das „aliud (aliquid)“ des Kontingenten. NB: Der Wechsel zwischen „aliquid“ und „aliud“ könnte insofern aufschlussreich sein, als er die unbestimmte Qualifikation von Kontingenz um die Abhängigkeit von einem bestimmten Anderen (aliud), nämlich dem Notwendigen (Gott), ergänzt; er wird aber von Anselm nicht durchgehalten (Morscher 1991, 64f.).

tigkeit und Liebe – und dieses zu chronologisieren: auf Sünde und Strafe folgt die Versöhnung durch die Barmherzigkeit Gottes.

Dass aber Gott auch ganz ‚unproblematisch‘ anders (bzw. als ‚ganz anders‘) und doch ‚ziemlich‘ gedacht werden kann, ist nicht nur Gebot einer christlichen Theologie, die unmittelbar und konsequent die – dem Gedanken nach auch von Anselm zugestandene – ursprüngliche Wesensliebe „von Anfang an“ (CDH I 18) in den Blick nimmt und so den *Absoluten* als „Inbegriff der Versöhnung“³¹⁰ versteht; es erhellt auch aus einer im Sinn des kosmologischen Arguments konsequenten Reflexion des philosophischen Gottesbegriffs. Ferne und ursprüngliche Beziehungslosigkeit sind demnach keine denknötigen Voraussetzungen der Rede von Gott und Erlösung. Denn das Unbedingte kann sehr wohl das Sein der Welt bedingen und damit eine Beziehung zur Welt haben. Zwar ist diese nicht konstitutiv für Gott, im Sinn vollständiger Polarität³¹¹, doch sie ist konstitutiv für die Welt; ohne sie wäre Welt nicht. Es ist die Beziehung der Abhängigkeit des kontingenten Seins vom notwendigen. Sobald Kreatur *ist*, ist sie in Beziehung zu Gott, weil sie von Gott ist. Die Frage, wie Gott eine Relation zur Welt haben kann, ist damit immer schon, „a priori“ (auch zu den Relationsproblemen, die Anselm aufwirft) gelöst: in seiner Urbeziehung, die er bereits mit der Schöpfung eingeht, in seiner ontologischen Transzendentalität.

Natürlich weiß Anselm grundsätzlich um diese Urbeziehung. Auch ihm ist Gott Schöpfer, der die Welt umfasst und erhält (z.B. M 13-14 mit Bezug auf Röm 11,36). Für Barth ist gerade das die Beziehung zwischen notwendiger und kontingenter Existenz auch in P: alles Sein hängt vom notwendigen Sein Gottes ab, P 2 setze P 3 voraus (das freilich stelle Anselm nur fest; er begründe es nicht philosophisch: darin besteht nach Barth sein „theologisches Programm“, das seinen Ausgang bei festen Glaubenswahrheiten nimmt: *fides quaerens intellectum*)³¹². Der ganze Zusammenhang zwischen M und P läuft genau darauf hinaus; der kosmologische Hintergrund von P 2ff. weist eben nicht nur einen Unterschied zwischen den beiden Seinsweisen von Kontingenz und Notwendigkeit auf, sondern auch ein Verhältnis zwischen ihnen, das darauf zielt, neben der Existenz Gottes auch die Existenz der Welt zu erklären, und zwar gerade von diesem Verhältnis her. Der Rückblick von R auf die zentralen Kapitel des Werks unterstreicht dies; doch schon P 3 und P 5 besagen nicht nur, dass Gott allein, das Notwendige, im Unterschied zum Kontingenten, nicht nicht existieren kann, sondern zugleich wird der wesentliche Seinsbezug hergestellt. Damit ist die unüberbietbare Denk-Größe des IQMCN na-

³¹⁰ Werbick 2000, 616ff.

³¹¹ Dann wären Welt und Gott ontologisch gleichrangig, Gott würde in der Relation relativiert, seine Absolutheit als Einzigkeit aufgegeben. Deswegen meint Gäde 1989, 172f. mit Cattin 1986, 185, dass nur die Welt zu Gott in Bezug zu setzen sei, nicht umgekehrt Gott zur Welt.

³¹² Für Barth 1931, 157f. ist deswegen P 2 Variante von P 3, nicht umgekehrt. – Auch Leftow definiert Anselms Notwendigkeitsbegriff von der Abhängigkeit kontingenter Wesen von Gott und einem vorgängigen Seinsbezug (Schöpfung) her, jedoch nicht als direkte Aussage zur notwendigen Existenz Gottes; seine Rekonstruktion impliziert aber, dass Gott nicht nicht ist, was letztlich „true due to God’s relation to creatures“ ist, denn (dies gelte für alle mögliche Welten), was immer sie sind, sie sind in ihrer Existenz von Gott abhängig (Leftow 1998, 746 mit Bezug auf Morris/Menzel 1986).

türlich auch Seins-Größe (bzw. verweist auf ein Seiendes, das diese unüberbietbare Seinsgröße hat); insbesondere aber wird das Unbedingte, Unüberbietbare eben nicht als nur ab-solut, sondern als *seinsgebend* verstanden und das Sein der Welt als abhängig von Gott charakterisiert, ohne den es nicht wäre. *Darin* besteht zuletzt die Einzigartigkeit des göttlichen Seins. Ausdrücklich identifiziert Anselm in P 5 *Gott als Schöpfer*, „der alles aus nichts schuf“, mit dem IQMCN, das „allein aus sich selbst ist“³¹³.

Für den in CDH verfolgten Ansatz heißt das, dass Anselms Soteriologie nicht nur in einem allzumenschlichen (Miss-?)Verständnis des Verhältnisses zwischen Liebe und Gerechtigkeit in Gott gründet, sondern dass auch die philosophische Begründung, also die Relationsfrage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott, endlichem und unendlichem Wesen, die ihm zur Schlüsselfrage wird, zu kurz greift, Gott noch ‚zu klein‘ denkt³¹⁴. Es handelt sich hierbei nicht um ein so schwerwiegendes ontologisches Problem, wie Anselm denkt, da endliche Wesen immer schon relativ und kontingent sind, also in einem Verhältnis stehen, das die religiöse Sprache Geschöpflichkeit nennt, Abhängigkeit von einem göttlichen Schöpfer und Erhalter. Damit aber erscheint die von Anselm aufgezeigte Theologik im Erlösungsgeschehen überflüssig, während die von ihm aus philosophischen Erwägungen ausgeschlossenen ‚unproblematischen‘ Deutungen eines liebenden Gottes, frei von jeder Ambivalenz, und seiner ‚reinen Barmherzigkeit‘ wieder möglich sind. *So* bleibt Hammers Urteil gültig, dass „Anselm für die Unmöglichkeit des

³¹³ Auch in P 3 heißt es zunächst vom IQMCN: „Und das bist Du, oh Herr“, kurz darauf wird Gott als „Schöpfer“ bezeichnet. Und in P 14 wird der Unterschied zwischen kontingentem und notwendigem Sein, zwischen irdischen „Gütern“ und absolutem „Gut“, als Unterschied zwischen „Schöpfer und Geschöpf“ gefasst. – Auch für Sokolowski 1995, 104ff. ist der Schöpfungsgedanke der wesentliche Bezugsrahmen sowie das entscheidende Ergebnis von Anselms Argument und Grund dafür, dass er den Begriff des IQMCN einführt. Sokolowski betont dabei aber v.a. den kategorialen Unterschied zwischen der Welt als ganzer und dem IQMCN, sodass zum einen Gott im Unterschied zur erfahrbaren Welt gedacht wird und zum anderen ausgeschlossen werden kann, dass Gott als Schöpfer, d.h. mit der Welt, sein Sein als größtes denkbare Wesen und höchstes Gut steigern könnte: Gott braucht die Welt nicht; er musste nicht schaffen. Anselm habe radikal unterstreichen wollen, dass Gott nicht nur (wie etwa bei Aristoteles) „the best part“, aber „still part of the cosmos“ sei (12). Gleichwohl konstituiert die Tatsache, dass dieser radikal transzendente gedachte Gott das Sein geschaffen hat, eine Beziehung, die von ihm her auch von größter Sorge und Liebe getragen sein kann.

³¹⁴ Der Gedanke, dass in Gott Transzendenz und Immanenz *aus* seiner Transzendenz zusammenfallen, ist Kern des christlichen Glaubens. Cusanus bringt den Gedanken auf die Form der *coincidentia oppositorum* (*De docta ignorantia* I 4), in der sogar extreme Größe und Kleinheit zusammenfallen, und gibt so dem von Anselm aufgenommenen biblischen Motiv logische Möglichkeit, dass in Menschwerdung und Tod „der Höchste sich zu so Niedrigem herablässt“ (CDH I 8 nach Phil 2,8f.). Wenn Gott größer, d.h. ‚ganz anders als die Welt‘ ist, ist es ihm auch möglich, in die Welt zu kommen (ohne seine Andersheit zu verlieren). Wenn menschliche Kategorien nicht zureichen, sein Sein zu beschreiben (nach Cusanus ist Gott nicht nur „non-aliquid“, sondern jenseits von Affirmation und Negation) – das ist auch bei Anselm ein Bedeutungsfeld seiner „schlechthinnigen Absolutheit und Unbegreiflichkeit“ (Gäde 1999, 739; vgl. 1989, 164ff.) –, bleibt seine Wirk- und Seinsmächtigkeit noch real, auch wenn er Menschen nur als ‚Illusion‘ oder ‚Phantasma‘, zumindest aber als empirisch unverifizierbar erscheinen mag.

Sündennachlasses ‚sola misericordia‘, womit seine Satisfaktionstheorie steht und fällt, keinen wirklich stichhaltigen Beweis gibt³¹⁵.

Wenn nun der Schöpfungsgedanke mit dem kosmologischen Argument verschmilzt, handelt es sich dabei nicht mehr nur um einen christlichen Glaubenssatz, sondern um einen Gedanken, der „sola ratione“ und „remoto Christo“ geteilt werden könnte³¹⁶. Die Frage nach der philosophischen Logik des Christentums, die – bei Anselm und darüber hinaus – zur Frage wird, wie der metaphysische Gott existentielle Relevanz erhält bzw. wie der Gottesbegriff der Philosophie angemessen in die Sprache der Religion zu übersetzen ist, kann dann auch anders beantwortet werden als in Anselms Kontext von Sünde, Sühne, Erlösung, Moral. Die beiden Hauptkritikpunkte an Anselms Gottesbegriff, seine philosophisch-begriffliche wie bibeltheologische ‚Unangemessenheit‘, führen so zu einer alternativen Logik des Unbedingten und der Liebe, die im Zentrum der Botschaft Christi steht.

3.3.2 Religion, Moral und Exklusivismus

Die theologischen Konsequenzen der vorstehenden Überlegungen haben ‚ökumenische‘ Relevanz. Aus heutiger Sicht sind alternative Deutungen der (Heils)Beziehung zwischen Gott und Welt nicht nur im Kontext der christtheologischen Verhältnisbestimmung von Liebe und Gerechtigkeit geboten, sondern auch, weil – so ein Vorwurf gegen Anselm – sein Bemühen um die exklusive Logik des Christentums, in der Satisfaktionstheorie, ein Haupthindernis für das interreligiöse Gespräch sei.

Verschiedentlich werden Anselms Offenheit und Respekt auch Gegnern gegenüber betont, was sich etwa in seiner Bereitschaft zur Teilnahme am interreligiösen Dialog seiner Zeit ausdrücke³¹⁷. Wenn die Begegnung aber primär auf Apologetik und Konversion zählt, nicht in interessierter Freundschaftlichkeit³¹⁸, sondern in Sorge vor der eigenen intellektuellen Unterlegenheit³¹⁹ oder, wie bei Anselm, im zunehmenden Bewusstsein der eigenen Überlegenheit geführt wird, besagt das we-

³¹⁵ Hammer 1967, 118; vgl. 134f. – Zu beachten ist auch, dass Anselm sehr wohl für die Beziehungs- und Mitleidsfähigkeit Gottes argumentiert (P 8), und zwar indem er einen Relationsgedanken einführt und unterscheidet zwischen Gottes Bezug auf sich selbst („secundum te“) und zu den Menschen („secundum nos“): in sich ist Gott „impassibilis“, in Bezug auf das Leiden der Menschen aber kann er Mitleid und Barmherzigkeit auf solche Weise üben, dass Menschen deren „effectum“ spüren, nicht aber Gott ihren „affectum“. Dass schließlich das Gott-Welt-Verhältnis *keine bloß äußerliche* Relation ist, ist Anselm und dem Christentum v.a. *im Inkarnationsgedanken* klar; „Gottes Eintreten in die Kontingenz verleiht dieser höchste Bedeutung“ (Schmidt 2003, 127).

³¹⁶ S.a. Anm. 379.

³¹⁷ Nach Eadmer (*Vita* II 46) hat Anselm nicht nur mit Intellektuellen verkehrt, sondern auch muslimische Söldner im Heer Graf Rogers begeistern können. Die Historizität dieser Episode ist allerdings nicht gesichert; zu sehr scheint sie auf Anselms Anspruch abgestimmt, noch die „illiterati“ von der Logik des Christentums überzeugen zu können, und zwar gerade anlässlich der Übergabe von CDH an Urban II.

³¹⁸ Ansätze dazu gab es; vgl. Gauss 1966, 196f.

³¹⁹ Gauss 1966, 289ff. führt als Beleg u.a. das Londoner Glaubensgespräch mit jüdischen Gelehrten um 1090 an, zu dem König Wilhelm die englischen Bischöfe aufforderte, die ihm nur „mit großer Furcht“ nachkamen.

nig.³²⁰ Historisch war es wohl eher so, dass seine Lehre – in der Zeit der Kreuzzüge (Anselm war Vertrauter Urbans II.) – einerseits von seinem Umfeld beeinflusst war und andererseits dazu beigetragen hat, ein Klima zu kreieren, in dem für Respekt anderen Religionen gegenüber wenig Platz war und in dem schließlich (im IV. Laterankonzil) „a program of spiritual uniformity was adopted to match the political uniformity of an absolute monarchy. ‘There is but one universal church of the faithful’, the council’s opening canon reads, ‘outside of which nobody at all is saved, in which Jesus Christ is both priest and sacrifice’“³²¹. Diese Sicht hat zuletzt Carroll vertreten, für den Anselms Bemühen um die Konversion der Ungläubigen Urban in seinem Kampf gegen die Andersgläubigen sekundiert: während die Kreuzzüge des Papstes Muslime bekämpften, sei CDH gegen die Juden geschrieben³²².

Ob dies eine korrekte Darstellung der letzten Absichten Anselms ist, muss hier nicht entschieden werden; es liegt aber nahe. Unstrittig ist jedenfalls, dass in der Rezeptionsgeschichte von Anselms Satisfaktionslehre Tausch- und Lohngerechtigkeit, Sühnetaten und, damit verbunden, ein Heilsexklusivismus eine besondere Rolle gespielt haben³²³. Doch auch Anselms eigenes Bemühen um die Vernunftrechtfertigung des Glaubens hat aggressiv-offensive Untertöne, z.B. in Ep. 136 sowie in den an Urban gerichteten Widmungsworten in EIV 1. Hier tritt Anselm gegenüber den Ungläubigen bzw. denen (die Dialektiker um Roscelin), die nicht glauben wollen und für „unmöglich erachten, was sie nicht verstehen“, für Glaubenszwang ein³²⁴. Schließlich wird die Gefahr solcher Deutungen durch das von ihm, zumindest auf einer Metaebene, propagierte Bild der Lohngerechtigkeit,

³²⁰ Schließlich sind Un- und Andersgläubige nach Anselm ‚töricht‘ und ‚starrsinnig‘. Als Beleg der Offenheit Anselms wird daher eher die Bereitschaft angeführt, auf Kritik mit einem Überdenken der eigenen Positionen zu reagieren, z.B. gegenüber Lanfranc im Blick auf M (Evans 1978, 206) und v.a. gegenüber Gaunilo, dessen Kritik Anselm in die weiteren Ausgaben von P einbezieht (s. R Pr, R 10; vgl. Gerwing 2002, 64f.); desweiteren die persönliche Güte seinen Mitbrüdern, Schülern und Gemeinschaften gegenüber und auch der Versuch, unnötige Auseinandersetzungen zu meiden (vgl. Evans 1978, 98 mit Blick auf Roscelin). Andererseits ist Anselm kein „Humanist“ (Southern 1990, 447ff.); selbst seine vielgerühmte Freundschaft bleibt bedingt und selektiv, denen vorbehalten, „who have made [...] the complete surrender of themselves to monastic discipline“ (453); und seine politischen Aktionen als Erzbischof, im Kampf für die Rechte der Kirche zeigen eine Entschlossenheit, die sich zwar aus tiefer Überzeugung nährt, aber zweifellos auch „single-minded“ ist (438).

³²¹ Carroll 2001, 282; vgl. DH 802.

³²² Carroll 2001, 285; s.a. Steindl 1989, 288f. Carrolls Kritik an Anselm gründet – neben der Abhängigkeit Anselms vom Feudalsystem seiner Zeit, womit seine Kreuzestheologie in einer „rigidly juridical world“ (287) steckenbleibe – in Bedenken ähnlich der unseren: „Where is the Good News in such appeasement? This paradoxical and tragic idea of God’s mercy, bound to the cross, is profoundly violent. Whatever the feudal origins of the system, however tenderly meant its composition, and however glibly we invoke the word ‘love’, the God of such atonement can appear, in a certain light, to be a monster“ (288f.).

³²³ Vgl. Cessario 1990, 203. S.a. Werbick 2000, 444 mit Blick auf die Wirkungsgeschichte und Vorstellungen ewiger Höllenstrafen: „Was Anselm [...] noch zusammenbrachte, weil der seine Ehre wiederherstellende Gott dies nach den Maßstäben der Feudal-Gerechtigkeit, aber aus Liebe zu den von der Gerechtigkeit ansonsten rettungslos Verurteilten tut, das ist nun zerbrochen“.

³²⁴ Hier geht Anselm über die „ratio, kraft der man angeblich auch einen Heiden zwingen kann, an den Gottmenschen zu glauben“ (Harnack 1910, 408), hinaus.

eines Tausch- und Moralgottes, verstärkt. Zwar beschränkt die Rahmengerechtigkeit der anselmischen Satisfaktionslehre den Tauschhandel um gerechte Ordnung, Sünde und Sühne zunächst auf das vertikale Verhältnis zwischen Gott und Mensch (und dann auf ein ‚horizontales‘ Verhältnis Gott–Gottmensch), es wird aber schließlich auch in die Horizontale Mensch–Mensch übersetzt: auch Sünde gegen andere wird als Sünde gegen Gott verstanden, als willentliche Störung der göttlichen Ordnung; so wird, wer ‚unmoralisch‘ ist, anders lebt oder anders glaubt, vom Heil ausgeschlossen und gegebenenfalls bekämpft³²⁵.

Die Gefahr solch eines exklusivistischen Missverständnisses der christlichen Heilsbotschaft entspringt den unheilvollen Verstrickungen von Religion und Moral, die Heils- und Sozialfunktion von Glaube und Kirche (als Quelle von Moral) verwechseln. Im Hintergrund steht das theologische Ringen um das rechte Verständnis der göttlichen Gnade und ihres Verhältnisses zur persönlichen Leistung, die Frage nach Freiheit und Prädestination. Antworten darauf bleiben trotz aller intellektuellen Anstrengungen oft gerade deswegen unbefriedigend, weil sie die ‚Einfachheit‘ der göttlichen Gnadensiebe prozessualisieren oder hinter spekulative Probleme verschieben, die nur komplizierte Antworten zulassen, die sich aber erst daraus ergeben, dass allzumenschlichen Moral-Vorstellungen von Gerechtigkeit, Verantwortung und Lohn Transzendenz zugeschrieben wird. Selbst wenn Anselm klar ist, dass der Mensch als solcher seine Erlösung nicht bewirken kann³²⁶, sondern einzig der Gott-Mensch (bzw. dass nur Gott selbst sie in seiner bedingungslosen Gnade den Sündern schenken kann), so bleibt doch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Erlösung der Menschheit (geleistet in Christus) und des Einzelnen, ob also die Erfordernis, dass „jeder Sünder Gott Genugtuung leisten“ muss (CDH I 11) auch nach der Erlösungshandlung Christi Relevanz hat. Immer wieder gibt in diesem Kontext auch christliche Theologie der allzumenschlichen Versuchung nach, die grundsätzliche Universalität der göttlichen Barmherzigkeit heilspartikularistisch einzuschränken und auf bloßen Angebotsstatus herabzuwürdigen: die Versöhnung aller sei zwar geleistet, sie sei aber nur ein Angebot, das der einzelne Mensch sich noch durch entsprechendes Tun zueigen zu machen habe, dem er zustimmen müsse oder das er zumindest nicht ablehnen dürfe. So ist natürlich auch bei Anselm der Mensch zur Erlösung bestimmt (CDH II 1), sind Bund und „Erwählung von Anfang der Schöpfung an da“³²⁷, de facto aber wird diese nicht allen zuteil.

Hier wird Teil II eine alternative Logik vorschlagen, die zwar teilweise auch zu Anselm zurückführt, aber er ist v.a. Beispiel jener theologischen Windungen zwischen dem (biblischen) Bewusstsein einerseits, dass die Gnade der Erlösung dem mit der Erbsünde belasteten Menschen nur ohne eigenes Verdienst zukommen kann, dass er, im paulinischen Sinn, nur von Gott „gerecht gemacht“ werden

³²⁵ Im Kreuzzugsgedanken werden diese Elemente explizit zusammengebracht: Kreuzritter „kämpfen einen doppelten Krieg“, körperlich gegen die Feinde Christi, im Geiste gegen das Böse und die Sünde (Brief des Petrus Venerabilis in PL 189, 434; s.a. Bernhard v. Clairvaux, *De Laude Novae Militiae Ad Milites Templi*, PL 182, 921f.)

³²⁶ Auch in DC III 3 hält er explizit mit Paulus fest, dass Gott niemandem aufgrund „eines vorausgegangenen Verdienstes“ Gnade schenkt.

³²⁷ Plasger 1993, 101.

kann, und andererseits dem Insistieren auf einer Leistung des Einzelnen und einem Heilsdenken in Bedingungsgefügen. Dem bleibend schwierigen Versuch, allgemeine und individuelle Erlösung, Gnade, Freiheit, Verdienst zusammenzudenken, widmet sich Anselm nicht nur in CDH (z.B. I 11, II 15f.), sondern schon in M 70ff., P 8-11, DV, DLA sowie in z.T. speziell Fragen dieses Themenkreises gewidmeten Werken wie DCV, DC, DHM, die die in CDH grundlegende Lehre weiter präzisieren und explizieren³²⁸. Zwar bestätigt sich hier, dass Anselm die Satisfaktionsleistung Christi so denkt, dass sie letztlich von Gott her den Menschen zur Freiheit befreit und ihm in der Freiheit seine Würde wiedergibt (vgl. CDH II 21)³²⁹ – doch ist diese Freiheit nun auch so zu gebrauchen, dass damit jene „Rechtheit des Willens“ oder „Gerechtigkeit“ erlangt wird, die Bedingung des ewigen Heils ist (z.B. DC I 6, DCV 28).

Immerhin reflektiert Anselm z.B. in P 9-10 über die göttliche, größtmöglich-unüberbietbare Gerechtigkeit, die in Gott mit der größten Güte identisch sein muss, und hält eine Gerechtmachung aller für theologisch (also auch für grundsätzlich verstehbar für den menschlichen Verstand, wenn er Anselms begrifflichen Unterscheidungen folgt), sodass sich bei Gott sowohl Güte wie Gerechtigkeit darin ausdrücken können, dass er Guten gegenüber barmherzig ist, weil sie gut sind, dass er aber auch „Ungerechte verschont und aus bösen gute Menschen macht“ (P 9); er unterscheidet sogar derart zwischen zwei Weisen Gottes, gerecht zu sein, dass nicht nur eine Bestrafung der Bösen als gerecht angesehen werden kann (in Bezug auf ihre Taten und „ihr Verdienst“), sondern auch eine Verschonung der Bösen, nämlich in Bezug auf Gott selbst und sein Wesen („weil es Deiner Güte geziemt“, P 10), für welchen Gedanken Anselm den bereits in Kap. 2.1 und 3.1.2-3 erörterten Gerechtigkeitsbegriff ‚zweiter Ordnung‘ verwendet. Allerdings stellt Anselm diese Überlegungen in P 11 wieder in Frage und kann das Verdienstmotiv nicht so einfach aufgeben. Vom Gedanken des IQMCN her heißt es nun, dass Gottes Barmherzigkeit seiner Gerechtigkeit entspringe. So sehr sich Anselm bemüht, von seinem Gottesbegriff her die beiden Eigenschaften zusammenzudenken, seine letzte Antwort kann nur in der Selbstvergewisserung bestehen, dass, was immer Gott tut, in seinem *Willen* gründet, der erneut mit jener Gerechtigkeit identifiziert wird, die der Welt Sein und Ordnung gibt. Unerklärlich bleibt aber, warum es Gott gefällt, „einige unter den Bösen zu retten [...] andere zu verdammen“ (ebd.).³³⁰ Dass es bei diesem Unterschied bleibt – und dass darin auch Gottes Güte und seine (Straf-)Gerechtigkeit auseinandertreten (die Geretteten werden „durch Deine höchste Güte“ gerettet, die Verdamnten „durch Deine höchste Gerechtigkeit“ verdammt) –, steht für Anselm außer Frage.

Auch nach CDH bewahrt Anselm den Grundgedanken von Leistung, Lohn, Verdienst in Glauben und Werken, der schon CDH und frühere Werke durch-

³²⁸ Dazu Corbin 1990, 31ff.

³²⁹ Zur Frage, wie das durch Christus erlangte Heil an den Einzelnen weiterzugeben ist, s. Schmiechen 2005, 356f.

³³⁰ Zu P 9f. vgl. Sadler 2006, 54ff.

zog³³¹, benutzt weiter Sprachfiguren von Vergeltungsgerechtigkeit um die Erwälung einiger und die Verdammung anderer (z.B. in DC III 1ff.³³²) und unterscheidet zwischen Gerechten und Ungerechten, Getauften und Ungetauften (Taufe ist Mittel der „Gerechtmachung“) sowie Freunden und Feinden Gottes und der „Mutter Kirche“ (DCV 7.28f., DC III 9.12 u.a.). Im Lohngedanken ist Anselm schon früher hinter die bereits erreichte Höhe seines Moralverständnisses zurückgefallen: in DLA 9, wo er eigentlich die autonome, sich selbst genügende Freiheit des rechten Willens erweisen will, greift sein Beispiel auf einen Lohngedanken zurück; die „Kraft, die Wahrheit zu bewahren“, gründet nicht im Eintreten für die Wahrheit allein, in der „Rechtheit um ihrer selbst willen“, sondern sie wird durch die Aussicht auf Himmel (für Gute) und Hölle (für Schlechte) motiviert³³³.

Southern hat ein noch konkreter diskriminatorisches, für Anselm aber selbstverständliches Element seiner Theologie in Erinnerung gerufen, das in vielen jener Neuinterpretationen der Rechtfertigungslehre Anselms aus dem Blick gerät, die die Treue und Barmherzigkeit auch des anselmischen Gottes gewürdigt wissen wollen: Anselm schränkt die Universalität und Bedingungslosigkeit des Heilsgeschens der Liebe Gottes schon dadurch ein, dass er auch innerhalb der christlichen Lebensformen einen Unterschied macht, und zwar zwischen Nichtmönchen und Mönchen. Ein monastisches Leben ist nach Anselm der beste Weg zu Gott, der Heil garantieren kann. Das aber heißt auch, dass Anselm, obwohl er die Versöhnungstat Gottes einleuchtend erklärt zu haben glaubt und Gottes Liebe wiederholt thematisiert, sie nicht vollends durchdringt, ihr kein uneingeschränktes Zutrauen entgegenbringt, sondern bis zuletzt hinter die frohmachende Botschaft seines Glaubens zurückfällt und sowohl um sein Heil als auch das Heil seiner Freunde *besorgt bleibt*. Natürlich kann auch das Leben des Glaubenden scheitern – darum darf man besorgt sein –, wo aber eine Heilsangst aufkommt, dass die von Gott längst vollzogene Erlösung noch scheitern könnte, wird Glaube klein und verzagt, wird Gott, als ‚unüberbietbar größtes‘ – uns und sich selbst stets treues – Wesen, nicht ernst genug genommen. John von Salisbury stellt in seiner Kurzfassung der *Vita* einen aufschlussreichen Zusammenhang mit Anselms Umgang mit den Feinden der Kirche her, wenn er eindringlich von dessen Angst berichtet, „to appear before the divine Judge unless he had punished those who in his time as archbishop had infringed the primatial jurisdiction committed to his care“³³⁴. Und seine Freunde mahnt Anselm, standhaft auf dem rechten Weg zu bleiben und „rechtschaffen“ zu sein in der asketischen Disziplin des Mönchs; denn der Mönch kann dem Beispiel Jesu am ehesten nacheifern, das gemäß CDH die freie Überantwortung des eigenen Willens an den Willen Gottes illustriert. „Anselm retained this stern, unbending attitude: few will be saved, he reiterated; and most of these will be

³³¹ Mit Blick auf P 9 sieht Scherb 2000, 30.293 im Glauben als subjektive Heilsbedingung eine weitere Form der (Heils-)Notwendigkeit bei Anselm. Und nach M 71 ist es „logisch“, dass Böse leiden müssen.

³³² Teilweise mit Bezug auf biblische Stellen wie Röm 8,29; 9,18; vgl. schon DV 5, DLA 14, s.a. *Vita* II 31. Den Gegensatz zwischen Himmel (als Modell rechter Ordnung) und Hölle (als Ort ewiger Strafe für die, die die rechte Ordnung missachten) stellt besonders scharf DHM heraus.

³³³ S.a. Verweyen 2009, 107f.

³³⁴ Southern 1990, 454 nach PL 199, 1035.

monks, he implied, for they alone have achieved a complete surrender to God's will⁶³³⁵.

Schließlich verschränken sich Soteriologie, Gnadenlehre und Ethik auf noch eine andere Weise: Anselm bleibt sich dessen bewusst, dass selbst mit wiederge-schenkter Freiheit – als Freiheit zum Guten – der Mensch aufgrund seiner wesent-lichen Schwachheit „die sittliche Gutheit aus eigener Kraft nicht erlangen kann“⁶³³⁶. Das Nicht-Können-Und-Doch-Müssen, das schon die Erlösungslehre von CDH vorantrieb und zur Annahme des Gottmenschen führte, wiederholt sich hier im Blick auf den Einzelnen. Und was eigentlich gelöst sein müsste, dass nämlich der Mensch, zwar nicht von sich, aber durch einen zweiten Gnadenakt Gottes, in der Erlösungstat Christi (vgl. DC III 4), Freiheit und Würde wieder empfangen hat, bleibt doch moral-soteriologisch offen. Aber die Leistung des Einzelnen steht nicht nur im Blick auf sein jenseitiges Heil, sondern auch im Blick auf sittliche Gutheit und diesseitige Moral als solche in Frage. Auch hier bleibt der Mensch letztlich noch einmal auf die Gnade Gottes angewiesen – und zwar als vorgängige Beding-ung, nicht als Folge seines Gutseins (sodass die Sittlichkeit des Menschen Gottes Gnade konditionieren würde). Gleichwohl bleibt es für Anselm sinnvoll, ihn so zu behandeln, „als ob“ er voll für sein Tun verantwortlich wäre, da ihm die Freiheit zum Gutsein zumindest prinzipiell offensteht⁶³³⁷. „Anselm geht so weit zu sagen, dass es Gott ist, der die guten Werke des Menschen tut, während der Beitrag des Menschen sich darin erschöpft, dass er die guten Werke gut sein lässt und nicht mit nihilistischen Eingriffen ins Böse verkehrt. Und dennoch ist der Wille des sittlich guten Menschen ein selbstursächlicher Wille und frei. Denn ist der Mensch auch immer auf Gnade angewiesen, so darf ihm doch jene Gnade [...] nicht versagt werden – sofern er nur will, das er ein sittlich guter Mensch bleibe“⁶³³⁸. Genauer ist im Blick auf DLA zu sagen, dass sowohl die Freiheit zum Guten als auch das Ver-mögen der freien Wahl zwischen Gut und Böse, das der Mensch zu Abkehr, Unordnung und Sünde nutzt, von Gott kommen; nachdem der Mensch aber ge-sündigt hat, kann er nicht mehr nicht sündigen (DLA 10). Dennoch bleibt ihm das Wissen um die Rechtheit. Hinsichtlich der eigentlichen Freiheit zum Guten als Be-wahren der Rechtheit um ihrer selbst willen macht Anselm einen Unterschied zwi-schen dem Besitz des Vermögens und der Fähigkeit, dieses Vermögen zu gebrau-

³³⁵ Southern 1990, 215 (s.a. 447ff.) mit Bezug auf einige Briefe Anselms (2, 51, 167, 184). Dem-nach wäre sogar die in CDH identifizierte Erlösungstat Jesu (Konformität des eigenen Willens mit dem Willen Gottes, Gehorsam) als Bedingung des eigenen Heils auch noch persönlich einzu-holen.

³³⁶ Goebel 2001, 28. Zur Benennung der Schwachheit des Menschen verwendet Anselm das Bild der Erbsünde.

³³⁷ Goebel 2001, 501f. nach DC III 6. Es geht hier um die Erziehung zur Sittlichkeit, die nach Anselm eine Bedingung für einen Eingriff Gottes darstellt, der dann sittliche Gutheit ermöglicht. – Für eine genauere Darstellung sowie Einwände gegen die Stringenz des Arguments vgl. Goebel 2001, 486ff. Die Frage, wie der sittlich schlechte Mensch wirklich schuldig werden kann, wenn auch die Aktualisierung des Gutseinkönnens nicht gänzlich von ihm allein ab-hängt, bleibt genau-so offen wie die Frage der Erbsünde, die nicht persönliche Verfehlung ist und doch Schuld bleibt (492 nach DCV 23) sowie die Frage nach Taufe und Prädestination im Kontext des Freiheitsbe-griffs (492ff.).

³³⁸ Goebel 2001, 479.

chen (DLA 3f.)³³⁹. Das verdeutlicht das berühmte Beispiel des Sehvermögens, an dessen erfolgreicher Nutzung man durch äußere Umstände gehindert sein kann (sodass man etwa einen Berg bei Nacht, mangels Lichts, oder aufgrund aufkommenden Nebels nicht sieht): so ist die Freiheit zum Guten durch die Sünde ‚verdunkelt‘ und nicht mehr zu gebrauchen. Dennoch bleibt der Mensch der Naturordnung und göttlichen Gerechtigkeit verpflichtet. Die faktisch vorhandene „Pflicht“ stellt sogar eine verbleibende „Spur“ von Gerechtigkeit dar, sodass jede „Abkehr von der Gerechtigkeit verdammenswert“ bleibt (DCD 16). Freilich setzt sich damit auch die Rückkehr einer bloß äußerlich bemessenen Moral im Kontext eines soteriologischen Lohndenken fort, in dem schließlich Rechtheit nur mehr als „Übereinstimmung mit inhaltlich bestimmten Geboten“ gefasst wird³⁴⁰.

Das ethisch-moraltheologische Problem muss hier nicht weiterverfolgt werden³⁴¹; wo es allerdings mit Heilsbedingungen verbunden ist – namentlich dem Gedanken, dass sich der individuelle Wille dem von Gott unverdient empfangenen, im Leben und Leiden Christi der ganzen Menschheit geschenkten Gutseins-Potenzial nicht versagen dürfe –, führt es zurück zur Grundfrage nach der christlichen Theologie und dem Wesen Gottes. Denn dann besteht weiterhin die Gefahr, dass Rechtfertigung vor Gott nach Leistung bemessen wird, ob diese nun – um die paulinische Frage aufzunehmen (Röm 3,27), die bei Luther zum Kern des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses wird – im Glauben allein oder (auch) in Werken besteht³⁴² bzw. ob diese Werke allein liturgische Leistungen (Werke des direkten Gottes-Dienstes, Kult und Ritus) oder moralische Performance umfassen (ethischer Lebenswandel zum Wohlgefallen Gottes, als indirekter Gottes-Dienst, der sich wiederum nach Werken der Selbstethik und/oder Fremdethik bemisst; hier vor allem wird das ‚vertikale‘ Gottes-Verhältnis ins horizontal-zwischenmenschliche Verhältnis übersetzt, sodass dieses zum Maßstab von jenem wird). Diese Haltung führt nicht nur (innerhalb des Christentums) in das religiöse

³³⁹ Kommentar bei Gwozdz 2009, 7f.

³⁴⁰ Ernst 1996, 64 mit Bezug auf DC III 4; wo Anselm im Spätwerk konkretes Handeln diskutiert, durchleuchte er es nicht mehr selbst ethisch, erkläre zwar Rechtheit weiterhin aus dem Willen, die Wahrheit zu lieben, definiere diese aber nur noch äußerlich. Das stimmt, ist aber zu ergänzen: moralische, gesetzliche, kirchliche Gebote gelten Anselm aufgrund der Sünde und des Verlusts der Fähigkeit, Rechtheit auszuüben, als einzig verbleibende Spur der Gerechtigkeit. Freilich hat dies schon in M 70ff. soteriologische Relevanz für das „individuelle Heil“, wofür man Glaubenssätze wie den Trinitätsgedanken annehmen müsse (M 77).

³⁴¹ Vgl. neben Goebel 2001, 471ff. auch Ernst 1996, 31-64.

³⁴² Vgl. etwa *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Nr. 6; allerdings wird hier Glaube mit Liebe identifiziert und manifestiert sich so auch in Werken; Böse können somit (Nr. 7) gar nicht ‚glauben‘. Zum Glauben als Heilsbedingung vgl. Nr. 10 und 16. – Ganz ähnlich unterstreicht Anselm in M 78.80, dass der Glaube auch in dem Sinn aktiv sein muss, dass der Glaubende gute Werke tut, freilich als Ausdruck seiner Gottesliebe (dennoch geht es noch um Qualifikation für das jenseitige Heil; auch die „Beständigkeit im Glauben“, nicht als toter Glaube, sondern als ständige Bekehrung und Willensanstrengung, sieht Anselm noch als Verdienst (Goebel 2001, 498). Freilich betont auch die katholische Tradition, u.a. im Gefolge von Paulus, Augustinus, Thomas und auch Anselm (sowie der antiken Ethik etwa des Aristoteles), dass die rechten Werke in der rechten Gesinnung getan werden müssen und dass Rechtfertigung allein aus göttlicher Gnade erfolgt. Überhaupt sind die Unterschiede in der Rechtfertigungslehre inzwischen weitgehend überwunden (vgl. GeZR).

Superioritäts- und Exklusivitätsgefühl, das andere Religionen vom Heil ausschließt, zu dem doch nach christlicher Sicht alle Menschen bestimmt sind, sondern sie schränkt auch die wesenhafte Liebe Gottes ein und stellt damit eine – dem Christentum zentrale – Dimension seines unbedingt-absoluten Seins in Frage.

Es wird im Folgenden zumindest skizzenhaft zu fragen sein, ob dieses Problem aus theo-logischen Gründen nicht am befriedigendsten zu lösen ist, wenn zumindest eine Form metaphysischer Freiheit des Menschen aufgegeben wird, etwa im Sinn einer Allerlösungslehre. Freilich wäre im Grunde noch Anselms Theologie des stellvertretenden Opfers, aus dem Gedanken von Gerechtigkeit und Sühne, als Rahmeninstrumentarium einer solchen Lösung geeignet und mit einer Allaussöhnungslehre vereinbar, zumal Anselm nicht den „von Augustinus her zu erwartenden Schluss“ zieht, dass „die Erlösten [...] eine zum Zweck der Vollendung der himmlischen Stadt zahlenmäßig umgrenzte Auswahl aus der ganzen durch die Sünde verdorbenen menschlichen Natur“ darstellen, sondern er stellt z.B. in CDH II 16 dar, dass in Christi Tod „Genugtuung für alle Sünden der Menschheit geleistet“ ist³⁴³. Zudem gibt das neue Freiheitsverständnis Anselms zumindest prinzipiell Anlass, wenigstens im Kontext der Moralbegründung jedes jenseitige Lohndenken zu überwinden. Schließlich lässt auch seine biblische (insbesondere paulinische) Sprache um Begriffe wie Gerechtigkeit und Rechtfertigung, Erwählung und Verdammung Möglichkeiten anderer Interpretationen, die im Folgenden skizziert werden.

Dabei müssen zugleich Deutungsalternativen zu Anselms Logik des Christentums aufgezeigt werden, wenn die offenen Fragen darauf hindeuten, dass Trinität, Inkarnation und eine prozessualisierte Lösung des soteriologischen Gott-Mensch-Verhältnisses sowie die Frage der Universalität der Erlösung aus philosophischer Sicht bzw. nach den von Anselm selbst bemühten Klärungsmustern und aufgrund seiner Voraussetzungen eben nicht (als allgemeingültiger, „sola ratiō“-Beweis) zwingend erscheinen und dass dort gerade am Maßstab des Absoluten das Verständnis der Liebe Gottes theo-unlogisch getrübt wird, obwohl Anselm Gottes Barmherzigkeit im Ordnungsdenken und im Sohnesopfer mit der Gerechtigkeit zu versöhnen sucht. Damit ist aber nicht nur gesagt, dass diese Sätze eben *geglaubt* werden müssen, etwa im Sinn jener Anselm-Kritik, die ihm einen übertriebenen Rationalismus vorwirft. Demnach bemühe er die Gerechtigkeit deswegen so sehr, weil er so stark auf die Vernunft setze, da er im Gedanken der – zumindest als Rahmen seiner Rechtfertigungslehre vorhandenen – Ausgleichslogik unmittelbar an den *common sense* appellieren könne; die Vernunftlogik müsse aber gegen eine, vielleicht paradox erscheinende *Liebeslogik* zurücktreten³⁴⁴. Hier soll hingegen gezeigt

³⁴³ Verweyen 2009, 121 mit Bezug auf Anselms Aufnahme des Gedankens aus *De civitate Dei* in CDH I 16-18.23. Auch Verweyen gibt aber zu, dass es zumindest „zuweilen so scheint“, als halte Anselm dies nicht durch (122). Schließlich beharrt Anselm auch in CDH II 16 auf der Heils-Notwendigkeit eines Bekenntnisses zu Christus und präzisiert, dass Gott niemanden zurückweisen wird, der sich ihm *im Namen Christi* nähert (II 19), obwohl grundsätzlich Jesu Tod auch die Sünde derjenigen tilgt, die ihn getötet haben (II 14-15).

³⁴⁴ Vgl. z.B. Verweyen 2009, 126. – Anselms eigenes Vorgehen fordert nach alternativen Zugängen, wenn seine Glaubens-, Heils- und Inkarnationslogik (die ohnehin primär ‚Negativbeweis‘ ist, d.h. darlegt, dass eine Erlösung *ohne Menschwerdung nicht denkbar* sei, anstatt die Notwendigkeit der Menschwerdung selbst positiv darzulegen) fragwürdig bleibt, eben nicht beweist, dass Gott nur

werden, dass auch der Liebeslogik wahre Vernünftigkeit innewohnt, die „sola ratione“ erkennbar sein könnte, und dass gerade in der Liebesbotschaft, wenn sie konsequent durchdacht wird, der christliche Glaube eine Vernunftlogik behält; zu deren Annahme allerdings wird es auch nötig sein, gewisse *common sense*-Muster des menschlichen Seins, Handelns, Denkens zu übersteigen.

so die Menschen retten und seine Liebe zeigen konnte (CDH I 6.25), und somit eine Rettung aus bloßer Liebe *denkbar bleibt*. (Freilich bliebe Anselms Lösung selbst dann fraglich, wenn die *Unmöglichkeit* der Erlösung „sola misericordia“ bewiesen wäre, da der Umkehrschluss auf die *Notwendigkeit* von Anselms Erklärung und Menschwerdung Gottes aufgrund der Sünde nur erlaubt wäre, wenn es sich um kontradiktorische Alternativen handelte).

