

*M. Hoegen* (Hrsg.): *L'attualità filosofica di Anselm d'Aosta*, Roma 1990 (Studia Anselmiana 101), 263 S. Kart. Lire 42.000.

Die Wahrheit des Christlichen gewinnt an Aktualität, wenn man nach den einführenden Worten des Hrsg. (5–10) den Mut zum *Denken* der christlichen Wahrheit aufbringt, man sich also Anselms »theo-philosophischem Programm« der *fides quaerens intellectum* anschließt. Sechs Beiträge, u. a. verfaßt anläßlich der Einhundertjahrfeier der Benediktiner-Hochschule S. Anselmo in Rom, umkreisen daher — in unterschiedlicher Akzentuierung — diese anselmische Programmatik eines *ungetrennten* und *unvermischten* »Zusammenspiels« von *fides* und *ratio*. Dies geschieht nicht zuletzt im Gegenzug zu einer vereinseitigenden, rationalistischen wie rein theologisch-mystischen Auslegung Anselms und entsprechenden Einseitigkeiten in der Anselm-Kritik.

So verweisen **C. Hubers** *Considerazioni semantiche e logiche sul cosiddetto argomento ontologico di Anselmo d'Aosta nel Proslogium* (11–23) auf den *Vollzugsraum* des ontologischen Gottesbeweises: dessen *semantisch-pragmatische* Voraussetzung ist (u. a.) der sich in den Gebeten des Proslogions (= P) aktualisierende Glaube, eine Voraussetzung, die aber keine Beweisprämisse bedeutet. *Logisch* vorausgesetzt wird dabei allerdings im ontologischen Argument von P der *reale* Gebrauch des Begriffs (Namens) von Gott. Die Frage, wie in das Sprachspiel eines »Begriffsrealismus« »einzusteigen« sei, übergibt Huber an die Theologie: muß man den Einstieg als Resultat einer sittlichen Entscheidung verstehen und/oder handelt es sich dabei um ein gnadenhaftes Eingreifen Gottes, das von einem anderen, ggf. erbsündlich bedingten Sprach- und Begriffsverständnis befreit? (22 f.)

Daß das Denken — als »Seins-Denken« — mit dem von Anselm formulierten Gottesgedanken in P seine höchste und ureigenste Möglichkeit ergreift, macht **A. Molinaro** in seinem Beitrag »*Unum argumentum*«: *la peculiarità del pensiero di Dio* (25–63) plausibel. Zunächst: Denken bedenkt »Sein« in dessen Endlichkeit und Unendlichkeit. In seiner Unendlichkeit wird »Sein« verstanden, wenn es in seinem reinen »Seinsein« als Positivität gedacht, für sich, also absolut genommen wird. Dieses absolute Sein kann kein anderes neben sich haben und hat daher als vollkommene Fülle und Selbstbestimmtheit mit dem Nichtsein nichts zu tun, kann also unmöglich als nicht-existent behauptet werden (34). Von Nichtsein bestimmt und nicht-existent wäre das absolute Sein aber, wäre es nur Sein »allein im Verstand«. Also muß das Denken das absolute Sein *et in intellectu et in re* begreifen (49 ff.). Gleichwohl ergibt sich diese Schlußfolgerung nur für das Absolute, nicht für den durch Nichtigkeit bestimmten Bereich des Endlichen; dort bilden Begriff (»Sein im Verstand«) und Da-Sein keine absolute Einheit (man erkennt hierin unschwer einen Gedanken, den auch Hegel ge-

gen Kants Kritik des ontologischen Arguments ins Feld führt). Wird nun die Positivität des absoluten Seins »zuendgedacht«, ergibt sich, daß es erst dann adäquat erfaßt wird, wenn es auch im Gottesbeweis als vom endlichen Sein unabhängig begriffen wird (42 ff.). Der Gottesbeweis darf also nicht Gott nur relativ zum kontingenten Sein oder Guten definieren, als Höchstes und Größtes — auf dieser Reflexionsstufe bewegt sich im wesentlichen noch Anselms Monologion (= M). Vielmehr muß die Theorieform des Beweises ihrem Inhalt entsprechen, also selber »absolut« sein, in sich schwingen (man denke an die von Hegel entwickelte *absolute Idee* als Identität von Form/ Methode und Inhalt). Genau das beabsichtigt Anselms Reduktion der verschiedenen Gottesbeweise auf das unum argumentum in P. Darum ist Gott nicht nur der Inbegriff von Positivität, worüber »Größeres nicht gedacht werden kann« (P 2), sondern er ist »noch größer als man je denken könnte« (P 15). In diesem Gottesbegriff ergreift das Denken seine höchste Möglichkeit, transzendiert es sich selbst, ist es »absolut«. Freilich hebt diese Absolutheit des Denkens nicht die Endlichkeit des menschlichen Denkens auf. Das dokumentiere nach Molinaro der indirekte (man könnte wohl auch sagen: der apagogische) Charakter des Beweises: dieser müsse sich gleichsam von seinem widersprüchlichen Gegenteil abstoßen, von der hypothetisch behaupteten Möglichkeit einer nichtigen, nicht-existenten Seinspositivität (44 ff.).

Der Beitrag P. Gilberts, *L'éternité de Dieu dans le Prologion de Saint Anselme* (65–82) bestätigt am Beispiel des Attributs der Ewigkeit Gottes nochmals, daß Anselm den Gottesgedanken erst dann »zuendgedacht« hat, wenn Gott jeder Relativität zum Endlichen — hier: dem Zeitlichen — enthoben wird, indem Gott jenseits des Denkens gedacht wird, aber eben durch das Denken selbst (69 ff.). So erfahre das »Glaubens-Denken« seine es konstituierende immanente Transzendenzfähigkeit (81).

Auch Y. Cattin verweist in seinem Aufsatz *La pensée de S. Anselme et la tradition philosophique de l'immédiateté de Dieu* (83–142) auf die in P artikulierten fides als Anlaß, Rahmenbedingung und regulatives Prinzip des Gottesbeweises, unbeschadet dessen philosophischer Integrität. Dieser Glaubenskotext markiere nach Cattin einen wesentlichen Unterschied zwischen Anselms Argument (104 f., 106 f.) und dem ontologischen Gottesbeweis der Tradition, etwa bei Descartes oder Leibniz (89–100). So empfängt nach Anselm der Verstand vom Glauben den Gottesnamen (*credimus te esse aliquid ...*) als Abkürzung der göttlichen Selbsterschließung in der Offenbarung. Unmittelbarkeit kommt dem Gottesnamen daher zu, insofern die Vernunft ihn im Glauben »vorfindet«. Diese Unmittelbarkeit des Gottesnamens ist damit eine ganz andere als die einer der Vernunft eingeborenen Gottesidee: Der Gottesname entspringt nicht unmittelbar dem Verstand, wovon das ontologische Argument auszugehen pflegt (113 f.). Bei Anselm verweist nun dieser Name zugleich auf sein »Referenzobjekt«; etwas anderes als Verweis und Index der »objektiven« Transzendenz des Denkens in Gottes Wirklichkeit will der Name nicht sein (114, 123). Das Denken hat daher nicht aus dem gedanklichen Inhalt der Gottesidee deren extramentale Realität zu deduzieren. Vielmehr stellt der Name Gottes dem Denken eine Denkregel zur Verfügung, nämlich Gott immer größer und jenseits des Denkens zu denken — soll überhaupt »Gott« und an Gott gedacht werden (120 f.). Wird daher der Name Gottes gedacht, bedeute dies »identiquement >intelligere rem esse« (123). Antizipation der visio beatifica ist ein solches Verstehen und zugleich Ausdruck der Sehnsucht (desiderium) des Menschen nach dem Je-mehr, dem Grenzenlosen, Unendlichen, nach Gott, so daß P schließlich »une histoire d'amour entre un homme et Dieu« (137) erzähle.

E. Salmanns beeindruckender, an sich eine eigene Besprechung erfordernder »spekulativ-sapientialer« »Lesevorschlag« (143) zu M und P in der Studie *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologion und Prologion* (143–228) zielt u. a. auf die von Anselm im Übergang von M zu P immer klarer gefaßte Verschränkung von menschlicher Vernunft und göttlichem Geist-Sein, auf beider *Ein-ander*, auf ihre *Korreflexivität*. So führt der Gedankengang von M, ausgehend vom Werturteil der Vernunft, über die gestufte Gutheit der Dinge zum absoluten Urgrund des Guten als der konstitutiven, schöpferischen Möglichkeitsbedingung von Vernunft und Bonität der Dinge. Doch klärt nicht nur das Absolute die Vernunft über ihre Konstitution auf. Auch umgekehrt kann jener schöpferische Grund nur verstanden werden im analogen Blick auf die

menschliche Geistvernunft. Diese begreift sich gewissermaßen in ihrer *Geisteinheit* durch ein »immanentes Anderes«, nämlich in den ihr Wesen erfassenden »*Worten*«. Und: nur im Licht dieser »verbal-geistigen« Selbsterschließung und Selbstunterscheidung vermag die endliche Geistvernunft (in Kunst, Technik etc.) »schöpferischer« Grund von »wirklich Anderem« zu sein (157 ff., 167), wobei dieses Andere geeint ist mit seinem Ursprung und zugleich an sich und andere frei gegeben wird im einen *Geist* der es schaffenden Vernunft. D. h. analog: Nur ein innergöttliches, trinitarisches Selbstverhältnis im Erkennen, im göttlichen Anderen, im *verbum* und im *Geist*, der den ungezeugten göttlichen Ursprung und das gezeugte Andere personal eint, kann der transzendente und ontologische Grund der menschlichen Vernunft sein, für deren geschaffen-schaffende Andersheit, für die menschliche Freiheit und Einheit des Menschen mit sich, mit Gott wie mit dem anderen Du und Wir. Bezöge Gott sich nicht immer schon auf sich selbst in »verbaler« Andersheit und in Geisteinheit und wäre der Schöpfungsakt nicht Moment jenes »verbal-pneumatischen« Selbstbezugs, dann bliebe uneinsichtig, wie Gott Schöpfer einer geistigen Welt, einer intelligiblen res, und wie er selber höchste Freiheit sein könnte, die die Andersheit endlicher Freiheit ermöglicht. Terminierte nämlich der Akt der Erschaffung im Endlichen und nicht im trinitarischen Selbstbezug, wäre Gott mit dem Endlichen verspannt und unfrei. Und das Geschaffene könnte niemals aufgefaßt werden als an sich selber frei gegeben (169); es würde vielmehr im notwendigen Selbstwertungsprozeß eines endlichen Gottes aufgehen. Göttlicher und menschlicher Selbstbezug erhellen sich demnach gegenseitig; absoluter und subjektiver Geist sind korreflexiv in ihrer *similitudo* (162 ff.).

Daß aber dabei das Göttliche nicht durch die ins Unendliche projizierte Geiststruktur des Endlichen bestimmt wird und Gott nicht nur als transzendentaler Horizont *der Vernunft* aufgeht (hier m. E. kritisch gegenüber Rahner [176]), kläre nach Salmann mit letzter Eindeutigkeit M nicht mehr — der methodische Anlauf ins Extrem »vernünftiger« Wirklichkeitsbegründung mache einen neuen Anlauf mit P notwendig (zur Methode und Kehre anselmischen Denkens 213–228). P sei von diesem »Problemüberhang« her zu deuten (191). P weiß zunächst um den Gottesgedanken in seiner Vorgegebenheit durch den Glauben. Die endliche und darum immer standortbezogene Vernunft hat von dieser Vorgabe auszugehen. So entgeht sie einer »widernatürlichen« Selbstbegründung, die immer im Projektionsverdacht und in der Verzweiflung des Denkens enden muß. Anselms Gottesgedanke »*aliquid quo nihil maius cogitari possit*« und dessen Entfaltung in der Anrede »*es quiddam maius quam cogitari possit*« schreite hingegen den Raum des Denkens aus, verweise auf dessen Grenzen und Übersteigbarkeit. Daß sich das Denken dabei nicht in eine transzendente Projektion versteige, der Gottesname vielmehr »Vernunftidee« sei *und* dadurch zugleich Gott in seiner, die Vernunft konstituierenden Wirklichkeit angesprochen werde, begründet Salmann mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, durch eine derartige projektive Deutung »die Positivität, Wirklichkeits- und Erschließungsdichte« des Denkens und dessen von Anselm (in P) zur Sprache gebrachten Angewiesenheit auf Vorgegebenes widerspruchsfrei zu erklären (195) — »alles ist Begriff«, nicht nur für Hegel, auch für Anselm (199 ff.), Sein ist Geist (202). Darum setzt eben jede transzendentalanalytisch motivierte Unerkennbarkeitsthese hinsichtlich der Wahrheit des Seins — ein (absolutes) »Sein nur im Verstand« — pragmatisch eine Erkenntnis des Ansich-Seins voraus, weil anders die behauptete Dichotomie zwischen »Sein an sich« und »Sein im Verstand« nicht zu begründen wäre. Damit beweist diese These aber gerade das Gegenteil ihres propositionalen Gehalts.

Der letzte Beitrag von P. Gilbert, *La confession de foi dans le De processione Spiritus Sancti de Saint Anselme* (229–262), belegt nochmals die Verschränkung von fides und ratio bei Anselm: die ratio kann gegenüber den Einwänden der Griechen die Legitimität des *filioque* begründen.

Eine künftige Anselm-Rezeption wird an diesen sechs Beiträgen, bes. an dem Salmanns nicht vorbeigehen können, und das gilt ebenfalls für die Anselm-Kritik, will sie nicht, wie allzu oft, »einen fatalen Halbton unter dem Niveau des Kritisierten« liegen (211). Michael Schulz