

## Sola ratione

### Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury

VON WILHELM CHRISTE

Absicht und Anspruch Anselms von Canterbury (1033–1109), allein mit Hilfe der menschlichen Vernunft (*sola ratione*) einen Zugang zur Wahrheit des christlichen Glaubens zu erschließen, ja im Aufspüren von „notwendigen Vernunftgründen“ (*rationes necessariae*) auch den Nichtglaubenden von dieser Wahrheit des Glaubens zu überzeugen, sind seit jeher Gegenstand unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Interpretationen gewesen. Dabei sind die Versuche, Anselm entweder der Philosophie oder der Theologie zuzuweisen, mannigfaltig<sup>1</sup>. Die Kontroverse, die trotz aller inzwischen vorgenommenen Differenzierungen auch heute noch besteht, läßt sich in die Frage fassen, ob nach Anselm menschlicher Vernunft ein eigenständiges Verstehen und Einholen des Geglaubten möglich ist, oder ob ein solches Glaubensverständnis für ihn nur unter ausdrücklicher Berufung auf den Glauben selbst erreichbar ist. Suspendiert Anselm also – so lautet die Frage – methodisch die christliche Offenbarung oder ist sie ihm konstitutives Erkenntnisprinzip? In dieser Problemstellung ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube (*fides*) und Glaubensverständnis (*intellectus fidei*) bzw. die Frage nach der Methode, mit deren Hilfe das Glaubensverständnis erarbeitet wird, gestellt. Zwar ist nicht zu leugnen, daß im Denken des Anselm von Canterbury die Frage nach der Zuordnung von *fides* und *ratio* in einer bis dahin nicht gekannten Deutlichkeit aufbricht – und insofern ist sie zu klären und kann nicht als ihm fremd abgewiesen werden –, es läßt sich aber sehr wohl fragen, ob die von seinen Interpreten an ihn herangetragenen Alternativen von Philosophie oder Theologie, von natürlichem Wissen oder

<sup>1</sup> Dies veranlaßte A. Kolping, Anselms Prosligion-Beweis der Existenz Gottes, Bonn 1939, 1–12 von einer *philosophischen* und einer *theologischen* Anselminterpretation zu sprechen, wobei Unterscheidungskriterium jeweils die Art der Zuordnung von *fides* und *ratio* ist. Vgl. auch den Überblick über die Anselmdeutungen bei F. Hammer, Genugtuung und Heil: Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre A. v. C., Wien 1967, 13–37. – Anselm wird zitiert nach: S. Anselmi Opera omnia recensuit F. S. Schmitt OSB, Vol. I–VI, Seckau/Rom/Edinburgh 1938–1961 (Photomechanischer Nachdruck aller sechs Bände in zwei Tomi, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968). Angeführt werden (Buch und) Kapitel des betreffenden Werks, sowie Band, Seite und Zeile nach Schmitt. Folgende Abkürzungen (nach Schmitt, S. Anselmi Op. omn. Vol. VI) werden dabei benutzt: C = De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio; Ca = De casu diaboli; Cu = Cur deus homo; E = Epistola; G = De grammatico; I = Epistola de incarnatione verbi; L = De libertate arbitrii; M = Monologion; P = Prosligion; PI = Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente; PR = Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli; Pr = De processione spiritus sancti; V = De veritate.

Glaubenswissen, von Autonomie oder Heteronomie der ratio der adäquate Horizont zum Verständnis dieses Denkens darstellen. Denn nur selten wird gefragt, was denn eigentlich mit jener ratio gemeint sei, mit deren ausschließlicher Hilfe (*sola ratione*) Anselm sich um ein Verstehen der Glaubenswahrheiten bemüht. Welche Auffassung vom menschlichen Geist steht hinter einem solchen wissenschaftlichen Programm? Bei der jeweils unterschiedlichen Beantwortung der genannten Disjunktionen von Philosophie oder Theologie, von natürlichem Wissen oder Glaubenswissen, von Autonomie oder Heteronomie der ratio orientieren sich viele Interpreten an einem Vernunftbegriff, der ratio im Sinne des neuzeitlichen Ideals einer autonomen und sich selbst begründenden Vernunft versteht und der sein Gegenstück in einer sich explizit auf Glaubensprämissen berufenden Vernunft sieht. Zur Entscheidung steht dann nur, welche der beiden Alternativen bei Anselm vorliegt bzw. nicht vorliegt, ohne daß der Versuch unternommen würde, der spezifischen Denkstruktur dieses mittelalterlichen Denkers nachzugehen, von der her sich eine solche Disjunktion vielleicht als unhaltbar erwiese. Wenn z. B. K. Barth, der Anselms ontologisches Argument „für ein Stück vorbildlich guter, einsichtiger und ordentlicher Theologie“<sup>2</sup> hält, bestreitet, daß Anselm „ein selbständiges, aus eigenen Quellen schöpfendes Erkennen neben dem des Glaubens für möglich und notwendig gehalten hat, also quaerens intellectum mit dem Nichts bzw. bei den Regeln einer autonomen menschlichen Vernunft... angefangen habe“<sup>3</sup>, dann baut er zu seiner „theologischen“ Anselmdeutung eine falsche Alternative auf, von der fraglich ist, ob sie sich für Anselm überhaupt so stellte. Denn darf vorausgesetzt werden, daß ein nach eigenen Gesetzen verfahrenendes und insofern „autonomes“ Denken bei Anselm sich mit dem neuzeitlichen Terminus einer autonomen Vernunft deckt? Oder wenn F. S. Schmitt, der verdiente Herausgeber der *Opera omnia* Anselms, dessen Methode kommentiert: „Nichts wird vorausgesetzt – außer einem gesunden Menschenverstand“<sup>4</sup>, dann ist eine solche „philosophische“ Interpretation Anselms zu undifferenziert, denn ist geklärt, daß „*sola ratione*“ ein voraussetzungsloses Beginnen beim „gesunden Menschenverstand“ meint?

Im folgenden soll im Aufgreifen der Ergebnisse der neueren Anselmforschung einer doppelten Fragestellung nachgegangen werden (Abschnitt II): Läßt sich – und wenn ja unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen – Anselms Programm des „*sola ratione*“ im Kontext seines Denkens als ein sinnvolles Unternehmen aufweisen? Dieser *erste* Problemaspekt kann nur dadurch erhellt werden, daß der spezifische Horizont dessen umschrieben wird, was bei Anselm mit ratio bzw. mens

<sup>2</sup> Fides quaerens intellectum – Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931) Zollikon <sup>2</sup>1958, 9.

<sup>3</sup> Ebd. 51.

<sup>4</sup> Lat.-dt. Ausgabe des M, Stuttgart–Bad Cannstatt 1964, 14.

humana gemeint ist. Soll es zu einer adäquaten Interpretation der Methode Anselms kommen, so sind nicht nur deren einzelne Momente zu benennen, sondern es ist auch ausdrücklich die Frage nach ihrer Begründung und Möglichkeitsbedingung zu stellen. Der *zweite*, mit dem ersten eng verbundene Problemaspekt ist durch die Frage unmissen, ob nicht Anselms intellectus fidei eine rationalistische Auflösung des christlichen Glaubens darstelle, der nicht mehr imstande ist, dessen Geheimnischarakter zu wahren, ja Gott selbst nicht mehr als unverfügbares Geheimnis zu denken vermag. Ist also der so oft gegen Anselm erhobene Vorwurf des Rationalismus im Recht?<sup>5</sup> Dabei geht unsere Untersuchung von dem „rationalen“ Charakter der Methode Anselms aus, dem zufolge sie sich nicht in eine spezifisch „theologische“ Argumentationsstruktur transponieren läßt. Denn die Sinnspitze des „sola ratione“ zielt bei Anselm darauf, die ratio auch in Sachen der fides zum Erkenntnisprinzip zu machen. Diese These soll eingangs begründet werden (Abschnitt I).

## I. Aspekte der Methode

### 1. Der Anwendungsbereich

Anselm hat das P verfaßt „sub persona... quaerentis intelligere quod credit“ (P Prooemium; I 93, 21–94, 2). Intellectus fidei<sup>6</sup> meint danach Einsicht *in* das Geglaubte, d. h. der Glaube selbst ist als fides quae creditur Gegenstand der Einsicht. Bedenken wir, daß Anselm den Glauben nur in seiner auf Wahrheitserkenntnis hin ethisch disponierenden Funktion<sup>7</sup>, nicht seinem Inhalt nach als für das Zustandekommen der Einsicht

<sup>5</sup> Vgl. z. B. *Schmitt* ebd. 18. – *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I (1909) Nachdruck Berlin 1956, bes. 272–284 ist in seiner Anselmdeutung von dem Bestreben geleitet, Anselm gegen den Vorwurf des Rationalismus zu verteidigen, was zu einer abschwächenden Interpretation der Methode Anselms führt.

<sup>6</sup> Der Genitiv des Terminus „intellectus fidei“ (P 2; I 101, 3) ist bei Anselm sowohl als Genitivus subiectivus als auch als Genitivus obiectivus zu interpretieren: Einmal ist es der Glaube, der Einsicht sucht (Gen. subject.: vgl. Cu I, 1; II 48, 16–18; C III, 6; II 271, 5–8), zum andern geht es um Einsicht *in* das Geglaubte (Gen. obiect.; der ursprüngliche Titel des M lautete: „exemplum meditandi de ratione fidei“: P Prooemium; I 94, 6f.).

<sup>7</sup> Allein in diesem Sinn lassen sich die beiden folgenden Aussagen ohne Widerspruch zusammenbringen: „... desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam“ (P 1; I 100, 17–19). – „Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere“ (P 4; I 104, 5–7). Vgl. auch I 1; II 8, 7–9, 8. – Dazu *Kolping* 15, 17f., 43, 53 u. 79; *F. Wiedmann*, Das Problem der Gewißheit: Eine erkenntnistheoretische Studie, München/Salzburg 1966, 87; *A. Schurr*, Die Begründung der Philosophie durch A. v. C.: Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, 16–26; *W. Simonis*, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt 1972, 13–16; *K. Flasch*, A. v. C., in: *Klassiker der Philosophie I*, hrsg. v. *O. Höffe*, München 1981, 177–197, hier 183f.

konstitutiv veranschlagt, so ist damit zugleich die Kühnheit seines Denkens angedeutet, welche immer wieder zu entschiedener Ablehnung oder Umdeutung seines Werkes herausgefordert hat: Die Glaubenseinsicht dringt „sola ratione“ unter Einklammerung von Offenbarung und Schrift (s. u.) in den Glauben ein, wobei dessen innere Wahrheit in einem rein rationalen Begründungsverfahren so aufzuweisen ist, daß sie auch einem ignorans, der die Glaubensposition „aut non audiendo aut non credendo“ nicht teilt (M 1; I 13, 9), plausibel sein soll.

Als Beispiel zur Erhärtung unserer These wählen wir das M. Diese Schrift, die als Anselms systematischer Grundentwurf gelten kann, will eine „philosophische“ Gotteslehre nahtlos mit einer „theologischen“ Trinitätslehre verknüpfen, d. h. diese soll aus jener hervorgehen. Anselm bestätigt diese thematische Einordnung des M durch den Hinweis in der I, M und P handelten „de divina natura et eius personis praeter incarnationem“ (I 6; II 20, 18). Im Hintergrund steht also der Anspruch, unter Führung einer streng disziplinierten Methode eine rationale Trinitätslehre zu konzipieren, mithin einen (wenn nicht gar *den*) Offenbarungsgegenstand rational einsichtig zu machen<sup>8</sup>. Dieser Anspruch bleibt auch bestehen, wenn Anselm konzidiert, daß die rationale Erkenntnis auf Grund der schlechthinnigen Transzendenz Gottes sich mit dem Aufweis des „Daß“ der Trinität bescheiden müsse, da ihr „qualiter“ und „quomodo“ letztlich „inexplicabile“ seien (vgl. M 64 ganz). Das Gesagte kann durch einen Blick auf den Aufbau des M noch bestätigt werden, das sich in drei Hauptteile gliedern läßt: M 1–28 behandeln die Lehre De deo uno, wobei zuerst (M 1–4) ein Aufweis der Notwendigkeit eines summum ens dargelegt wird. Danach (M 5–12) untersucht Anselm die Weise, wie die Dinge aus dem Absoluten hervorgehen. Eine Sonderstellung nehmen hierbei M 9–12 ein, wo die Exemplarursächlichkeit der höchsten Wesenheit zur Annahme eines inneren Sprechens in Gott führt und somit die Lehre vom göttlichen Wort grundgelegt wird. In der Folge (M 13–28) werden weiterhin die Proprietäten des höchsten Seins behandelt. Der zweite Hauptteil (M 29–63) enthält die eigentliche Trinitätslehre (De deo trino), die zur Annahme einer Vielheit in der Einheit gelangt (M 29–58) und das Zusammenbestehen beider in der höchsten Wesenheit diskutiert (M 59–63). M 29 greift auf M 12 zurück und leitet die Erforschung des göttlichen Wortes ein. Mit M 49 beginnt die Reflexion auf den Geist als die Liebe zwischen der höchsten Wesenheit und ihrem Wort. Der abschließende Teil (M 64–80) enthält Überlegungen zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe und einen Exkurs über den Glauben. Das Einzigartige am Aufbau des M ist darin zu sehen, daß Anselm zwischen den Traktaten De deo uno und De deo trino keine Zäsur macht, sondern die Trinitätsspekula-

<sup>8</sup> Vgl. hierzu *Simonis* 16–34; *H. Kohlenberger*, Konsequenzen und Inkonssequenzen der Trinitätslehre in Anselms *Monologion*, in: *AAns* V, 1976, 149–178.

tion als notwendige Konsequenz aus der Gotteslehre hervorgehen läßt, was nur heißen kann, daß auch der Aufweis der Trinität unter dem „sola ratione“ steht. Jede Abschwächung dieses Zusammenhangs geht am Text vorbei<sup>9</sup>, und eine Unterscheidung von natürlichen und geoffenbarten Wahrheiten hat also im M keinen Platz. So gilt es festzuhalten: Man kann im M nicht eine „philosophische“ Gotteslehre von einer „theologischen“ Trinitätslehre scheiden, sondern der *eine* intellectus fidei dringt mittels der *einen* Methode in das Geglaubte ein, wenn ein rationaler Aufweis der Trinität, welche doch sonst als *mysterium stricte dictum* gilt, intendiert wird.

Ähnliches ließe sich auch für das P zeigen, das sich durch die Konzentration auf das „unum argumentum“ als argumentative Straffung des M ausgibt (P Prooemium; I 93, 2–10), thematisch aber ebenso – wenngleich in äußerst gedrängter Form – die Traktate *De deo uno* und *De deo trino* abschreitet. Erwähnt sei noch Cu, wo Anselm die Notwendigkeit der Inkarnation darlegen will, wobei das zu erhellende Offenbarungsgeschehen selbst methodisch gerade eingeklammert wird: „Ac tandem *remoto Christo*, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat (sc. liber primus) rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo“ (Cu Praefatio; II 42, 11–13). Das Absehen vom Positiv-Faktischen, ja die methodische Suspendierung der Offenbarung („*remoto Christo*“) zeigen auch hier: Der intellectus fidei dringt in das depositum fidei selbst ein, obschon Anselm auch in Cu – in ähnlicher Weise wie im M – allein das „Daß“ der Inkarnation dem Denken geöffnet sein läßt, während das genauere „Wie“ als unbegreifbar anerkannt wird (Cu I, 25; II 96, 2 f.).

Daraus läßt sich ein wichtiges Ergebnis gewinnen: Sind wir heute unwillkürlich geneigt, unter Anselms Schriften einige als „philosophisch“, andere wiederum als „theologisch“ einzustufen, so denkt Anselm selbst – etwa im Unterschied zu Thomas von Aquin<sup>10</sup> – jenseits einer Unterscheidung von Philosophie und Theologie, von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie<sup>11</sup>. Der *eine* intellectus fidei begreift beide in sich und garantiert durch die Einheit der Methode die Einheit der Gegenstände. Anselm verfährt also nicht nach unserer heutigen Wissenschaftssystematik, „wenn er den gesamten Bereich des traditionellen Lehrgutes auf die Form der neuen Methode bringt“<sup>12</sup>. Wie hier Philosophie und Theologie noch ungeschieden sind, zeigt sich, wenn Anselm in V seine drei Dialoge V, L und Ca zum „studium sacrae scripturae“ (V Praefatio; I

<sup>9</sup> So kommentiert Anselm die Einführung des inneren Sprechens in Gott, das ja die Differenz von höchster Wesenheit und Wort grundlegt, an drei Stellen wie folgt: „ratione docente certum sit“ (M 12; I 26, 26); „omnia . . . rationis robur inflexibile teneant“ (M 29; I 47, 7 f.); „manifeste rationes superiores doceant . . .“ (M 37; I 55, 14). Vgl. *Schmitt* (Anm. 4) 16.

<sup>10</sup> Vgl. S. th. I, q. 1.

<sup>11</sup> Vgl. *Kolping* 22, 152.

<sup>12</sup> *H. Kohlenberger*, *Similitudo und Ratio – Überlegungen zur Methode bei A. v. C.*, Bonn 1972, 22.

173, 2) rechnet, was nach dem Sprachgebrauch der Zeit „Theologie“ ganz allgemein meint<sup>13</sup>. Insofern wird also ein logisch-metaphysischer Traktat wie V – er widmet sich der Frage nach der Definition von Wahrheit und dem Problem der Einheit von logischer, ontologischer und ethischer Wahrheit – zur „Theologie“ gerechnet.

Trifft Anselm nicht – so ist zu fragen – der Vorwurf des Rationalismus, wenn der menschlichen Vernunft auch die innere ratio von Inkarnation und Trinität, also der *mysteria stricte dicta*, geöffnet ist? Hebt nicht jene kühne Einheit von Philosophie und Theologie, wie sie in Anselms *intellectus fidei* konzipiert ist, den Glauben restlos ins Wissen auf, so daß für den Geheimnischarakter der Glaubenswahrheiten und somit für einen eigenständigen Glaubensakt einfach kein Raum mehr bleibt? Und schließlich: Wird nicht Gott – das Geheimnis schlechthin – in einem solchen Denken be-griffen, eingeholt und verfügbar gemacht?

## 2. „*sine scripturae auctoritate*“

Anselm beginnt sein erstes systematisches Werk, das M, mit für sein ganzes weiteres Nachdenken programmatischen Sätzen. Das M wurde auf die Bitten seiner Mitbrüder verfaßt, die für diese Schrift eine ganz bestimmte Methode (*forma*) verlangten: „*Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.*“ (M Prologus; I 7, 2–11) Uns interessiert zunächst nur das „*auctoritate scripturae penitus nihil*“, das Anselms Methode negativ bestimmt<sup>14</sup>. Es will sagen, daß die Schrift als Glaubensquelle explizit aus dem Begründungsgang der *meditatio* ausgeschlossen sein soll, sie kann folglich keine argumentative Funktion übernehmen<sup>15</sup>. Anselm war sich wohl der Neuheit einer methodischen Einklammerung der Schrift be-

<sup>13</sup> Vgl. F. S. Schmitt, Lat.-dt. Ausgabe von V, Stuttgart–Bad Cannstatt 1966, 9.

<sup>14</sup> Vgl. Hammer 55f, der ebd., 39–113 Anselms Methode einer genauen Analyse unterzieht, der wir in vielem folgen. Speziell zur Methode in Cu vgl. F. S. Schmitt, Die wissenschaftliche Methode in Anselms *Cur deus homo*, in: SpicBec I, Paris 1959, 349–370.

<sup>15</sup> Es sei ein naheliegendes Mißverständnis ausgeräumt: Das „*sine scripturae auctoritate*“ schließt nicht die Verwendung der Schrift *überhaupt* aus, sondern nur deren Gebrauch als *Beweismittel*. Schriftzitate können also sehr wohl zur Konstatierung der Konvenienz von *ratio* und *auctoritas*, zum Stellen von Fragen und als Hinweis auf Probleme und vermeintliche Widersprüche herangezogen werden. Vgl. Cu I, 3; II 50, 20–22. Siehe Schmitt, Die wissenschaftliche Methode 356ff.

wußt, was sein anfängliches Zögern, auf das Ansinnen der fratres einzugehen, zur Genüge zeigt (M Prologus; I 7, 13–19), wird doch damit die Berufung zur Autorität ganz allgemein eingeklammert und vom Gang des nach der ratio fidei fragenden Denkens ausgeschlossen. Anselm hebt sich dadurch einerseits betont von der Schrifttheologie der Väter ab, andererseits ist hiermit aber auch der Differenzpunkt zum Theologiebegriff des Thomas bezeichnet, der explizit auf der „scientia Dei et beatorum“ bzw. den „articuli fidei“ aufrucht<sup>16</sup>. Anselm hat später die Gültigkeit des Schriftverzichts für M und P ausdrücklich bestätigt, wenn er in der I von ihnen sagt: „quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit“ (I 6; II 20, 17–19).

Eine sachliche Parallele zum Prinzip des Schriftverzichts und zugleich dessen Ausweitung findet sich in dem schon angeführten „remoto Christo“ aus Cu (Praefatio; II 42, 12), das nicht nur von der Schrift, sondern von der Offenbarung in Christus überhaupt absieht, wenn die Existenz Christi gleichsam „suspendiert“ wird: „quasi numquam aliquid fuerit de illo“ (ebd.), „quasi nihil sciatur de Christo“ (Cu Praefatio; II 42, 14). Dieses negative Prinzip der Methode ist nun im ganzen Werk bestimmend bzw. Abweichungen, die Christus als existent voraussetzen, werden als Exkurse gekennzeichnet<sup>17</sup>. Das heißt für Cu konkret, daß vom aufzuweisenden Gegenstand, nämlich der Inkarnation, gerade abgesehen wird, so daß es zu Beginn des eigentlichen Beweisganges heißt: „Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse“ (Cu I, 10; II 67, 12 f.). Findet sich das „sine scripturae auctoritate“ als methodischer Grundsatz in Cu auch nur indirekt ausgesprochen – Anselms Dialogpartner fordert in seinem Resümee am Ende des Werkes die Einklammerung der „pauca quae de nostris libris posuisti“ (Cu II, 22; II 133, 6 f.) –, so ist doch das „remoto Christo“ „der Sache nach ein radikalerer Verzicht auf die Autorität der Glaubensquellen als das ‚auctoritate scripturae penitus nihil‘ des Monologionprologs; denn mit der Suspendierung des factum incarnationis erscheint implizit beiseitegestellt Offenbarung Gottes in menschlichen Kategorien überhaupt.“<sup>18</sup>

<sup>16</sup> „Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.“ (S. th. I, q. 1 art. 2) – „Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum.“ (S. th. I, q. 1 art. 8)

<sup>17</sup> Vgl. Cu I, 20; II 87, 30 f.–88, 6; Cu II, 10; II 106, 19–21; Cu II, 10; II 107, 10 f. Vgl. auch Cu II, 22; II 133, 6–8 mit Cu II, 9 ganz; Cu II, 16; II 119, 18–24.

<sup>18</sup> Hammer 104. – Daran ändern auch nichts die in Cu I, 10; II 67, 13–16 zwischen Anselm und Boso ausdrücklich vor Beginn des Beweisganges gemachten Voraussetzungen, worauf sich besonders die „theologische“ Anselmdeutung gern beruft (z. B. Grabmann 280). Diese enthalten keine spezifisch christlichen Offenbarungswahrheiten, zudem wird in Cu II, 1 die Bestimmung des Menschen zur beatitudo selbst aufgewiesen. Vgl. Schmitt, Die wissenschaftliche Methode 356.

## 3. „sola ratione“

Das positive Element<sup>19</sup>, das als Erkenntnisprinzip an die Stelle der Schrift bei Anselm tritt, ist das Vorgehen „sola ratione“, dessen *particula exclusiva* sich eben auf alle Autorität, insonderheit die Schrift, bezieht. In M 1 erwähnt Anselm das „sola ratione“ erstmals: „Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, . . . aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, *potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere*. . . ut deinde ratione ducente et illo (sc. summo bono) prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat“ (M 1; I 13, 5–14, 1). Nachdem Anselm hier den Inhalt des M gegenüber der vagen Angabe des Prologs präzisiert hat, stellt er die ganze Schrift unter das „sola ratione“, wodurch unsere Interpretation von einer rationalen Durchdringung der Glaubenswahrheiten bei Anselm bestätigt wird.

Aus einem Vergleich von M 1 mit dem weiter oben angeführten Zitat aus dem Prolog geht hervor, daß Anselm *ratio* in einem doppelten Sinn verwendet<sup>20</sup>: Einmal wird der Begriff in einem objektiven Sinn gebraucht – was für die Wortverbindung „*rationis necessitas*“ auf Grund des parallelen Ausdrucks „*veritatis claritas*“ wahrscheinlicher ist – und meint den in der Sache selbst liegenden „Grund“, der dann im Deduktionszusammenhang als „Vernunftgrund“ auftritt. So liegt etwa – um bei M 1 zu bleiben – dem Ausdruck „*perspecta ratio*“ (M 1; I 14, 28) eindeutig der objektive Gebrauch zugrunde, ebenso in allen Fällen, wo *ratio* im Plural steht, wie z. B. bei den „*rationes necessariae*“ (z. B. M 64; I 75, 8 f.; I 6; II 20, 19; Cu Praefatio; II 42, 12 f.). Zum andern bedeutet *ratio* in einem subjektiven Sinn „Vernunft“ als Fähigkeit des Menschen, die objektive *ratio* einzusehen, so daß Anselm sie auch als „*instrumentum . . . ad ratiocinandum*“ (C III, 11; II 279, 4 f.) bestimmen kann. „Sola ratione“ als methodisches Prinzip meint immer die menschliche Vernunft“, desgleichen z. B. der Ausdruck „*ratione ducente*“ (M 1; I 13, 15 f.). Jedoch ist die eine Bedeutung von der anderen sachlich nicht zu trennen, da es Anselm um die Einsicht in die objektive *ratio* (Grund) geht, die der Sache eignet, welche aber mittels der subjektiven *ratio* (Vernunft) erreicht werden soll. Insofern kann etwa der Ausdruck „*rationis necessitas*“ durchaus beide Bedeutungen umfassen: Die Notwendigkeit der Sache (Grund) ist zugleich die Notwendigkeit des Denkens (Vernunft).

Neben dem M betont besonders Cu den Grundsatz „sola ratione“, was

<sup>19</sup> Vgl. Hammer 56, 60.

<sup>20</sup> Vgl. Grabmann 272 f.; Schmitt, Die wissenschaftliche Methode 358 f.; Hammer 60 f.; Koblenberger, Similitudo u. Ratio 130.

sich wohl aus der starken Berücksichtigung der infideles erklärt, denen „sola ratione“ Genüge getan werden soll (Cu II, 22; II 133, 8). So tritt er ausdrücklich an die Stelle der Berufung auf das Christusgeschehen und den Glauben: „Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione . . . quaerere proposuimus . . . Sola igitur ratione procedamus“ (Cu I, 20; 88, 4–6.8).

Nach diesem Textbefund ist wohl unbestreitbar, daß Anselm, zumindest seiner eigenen Intention nach, M, Cu und – nach Anselms eigener Aussage (I 6; II 20, 16–19) – auch das P unter das „sola ratione“ als methodische Maxime gestellt hat<sup>21</sup>. Es geht, das wurde mehrfach deutlich, um ein vom Glauben inhaltlich unabhängiges Erkennen, was durch Anselms dialogische Offenheit<sup>22</sup> gegenüber den Nichtglaubenden, seien es nun der ignorans des M, der insipiens des P oder die infideles in Cu, bestätigt wird. Am weitesten ist Anselm dabei wohl im M gegangen, wenn er einem, der die Glaubensposition „aut non audiendo aut non credendo ignorat“ ein „sibi saltem sola ratione persuadere“ (M 1; I 13, 9–11) ermöglichen will. Damit hat er sein Nachdenken auf eine Basis gestellt, die jedem Menschen als animal rationale zugänglich ist und welche das von Anselm Gedachte nachvollziehbar machen soll, ist doch die rationalitas für den Menschen konstitutiv<sup>23</sup>. Anselms Reflexion setzt folglich bei etwas an, was grundsätzlich von allen, insofern sie Vernunftwesen sind, verstanden werden kann und was in der Struktur der menschlichen Vernunft grundgelegt ist. Von der pädagogischen Absicht einmal abgesehen (Cu I, 1; II 48, 11–15) ist es von daher nur konsequent, wenn eine Großzahl von Anselms Schriften in Dialogform abgefaßt ist bzw. dialogischen Charakter besitzt<sup>24</sup>: denn ist die ratio der Ort der Wahrheitserkenntnis und als Konstitutivum der menschlichen Wesensnatur keinem Menschen abschreibbar, dann sind das Gespräch und der rationale Diskurs der naheliegende Weg von Wahrheits- und Konsensfindung unter Menschen; die allgemeine Basis der ratio ist über die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinweg die Bedingung der Möglichkeit sinnvollen Gespräches – gerade auch des Gespräches über die grundlegenden christlichen Glaubenswahrheiten. Freilich darf nun Anselms Ansatz „sola ratione“ nicht als Voraussetzungslosigkeit mißverstanden werden, denn ohne Voraussetzungen im Sinn eines Vorwissens um das Erfragte, einer vorgängigen Erfahrung, kann überhaupt nicht gefragt werden, kann ratio-

<sup>21</sup> Indirekt bestätigt wird Anselms Vorgehen „sola ratione“ in M, P und Cu durch die ausdrückliche Bemerkung in der einer Klärung des zwischen Ost- und Westkirche strittigen „filiolique“ gewidmeten Schrift Pr: „Graecorum fide atque iis quae credunt indubitanter et confitentur, pro certissimis argumentis ad probandum quod non credunt utar“ (Pr 1; II 177, 15–17). Bei einer innertheologischen Streitfrage wird also eine spezifisch „theologische“ Argumentation gewählt.

<sup>22</sup> Vgl. Hammer 45 f.

<sup>23</sup> „Nullus homo potest intelligi sine rationalitate“ (G 7; I 151, 1 f.).

<sup>24</sup> Zur Dialogstruktur der Werke Anselms vgl. Kohlenberger, Similitudo u. Ratio 106–113.

nale Reflexion nicht in Gang kommen. Anselm ist aber bestrebt, sich erstens der Voraussetzungen bewußt zu werden und zweitens nur solche Voraussetzungen zu machen, die jeder Mensch qua Mensch machen kann oder immer schon macht. In I 1; II 9, 6 heißt es: „Qui expertus non fuerit, non cognoscet.“ Ähnliches findet sich schon im M ausgesagt: „Quaecumque autem ibi dixi sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset, prolata sunt“ (M Prologus; I 8, 18–20). Der Weg der „sola cogitatio“ geht also von einem non animadvertisse zu einem animadvertere, d. h. es wird auf einen zunächst zwar nicht bewußten, aber doch vorhandenen Ausgangspunkt nun bewußt reflektiert. Gegenstand des Denkens ist „quae prius non animadvertisset“, also etwas, was immer schon da war, aber noch nicht dem ausdrücklichen *Nachdenken* unterzogen wurde. Reflexion ist deshalb notwendig, weil der Gegenstand des Denkens zwar (selbstverständlich) vorhanden, aber nicht unmittelbar gegeben ist.

In der Tat setzt Anselm in M 1 bei etwas Bekanntem, aber noch nicht Erkanntem an, d. h. bei etwas, was jeder immer schon tut und vollzieht und was somit „sola ratione“ zugänglich ist, dessen man sich aber mit Hilfe der Reflexion noch nicht bewußt wurde: „Etenim cum *omnes* frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona“ (M 1; I 13, 12–15). Das Betrachten der Dinge unter einer wie auch immer verstandenen Gutheit ist ein objektives Faktum, das jeder Mensch vollzieht, ja – nach M 4; I 17, 1 f.; M 68; I 78, 21–79, 1 und Cu II, 1 ganz – eine Wesensaussage über den Menschen. Daß die Dinge erstrebbar und insofern gut sind, ist „sola ratione“ zugänglich, und so ist Anselms Ansatz wirklich ein „promptissimus modus“ (M 1; I 13, 11 f.), der in seinem Fortgang erweist, daß menschliches Wollen und Erkennen je schon im Horizont eines *summum bonum* stehen. Die Frage nach dem „unde“ des Gutseins ist nur die bewußte Reflexion („ratione ducente . . . rationabiliter proficiat“) auf das in aller Wertbeurteilung je schon Vollzogene, Implizierte und insofern Vorausgesetzte („quae irrationabiliter ignorat“). In diesem Sinne erschließt sich uns Gott als das in aller Wertbeurteilung vorausgesetzte, weil sie ermöglichende höchste Gut<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. zum Ganzen K. Flasch, Der philosophische Ansatz des A. v. C. im *Monologion* und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus, in: AAns II, 1970, 1–43; Schurr 31–34, 36–39 interpretiert die ersten Kapitel des M von einem transzendentalen Ansatz her als Reduktionsverfahren auf die Ermöglichungsbedingungen von Urteilen überhaupt. Unsere Interpretation des „sola ratione“ wollte dagegen über einen etwaigen transzendentalen Ansatz bei Anselm noch nichts ausmachen, sondern es sollte nur herausgestellt werden, daß „sola ratione“ kein voraussetzungsloses Beginnen ist.

## 4. Die normative Funktion der auctoritas

Trotz der sich komplementär ergänzenden Prinzipien des Schriftverzichts und des ausschließlich rationalen Vorgehens begreift Anselm sich nicht als im Gegensatz zu Tradition und Autorität stehend. Des öfteren weist er – unbeschadet der Neuheit seiner Methode – auf die *sachliche* Übereinstimmung mit den Vätern, insbesondere mit Augustin, hin (z. B. M Prologus; I 8, 8 f.). In der schon mehrfach angeführten Selbstaussage Anselms über M und P heißt es, daß das dort neu Gesagte die Väter nicht korrigieren wolle, sondern nur ausführe, worüber jene geschwiegen hätten, was aber dennoch mit ihnen in der Sache übereinstimme (I 6; II 20, 22–24). Die *Commendatio operis* zu Cu rechtfertigt das Streben nach dem *intellectus fidei* ausdrücklich mit dem Verweis auf das Beispiel der Väter (II 39, 2–40, 2). Freilich zeigen solche Aussagen auch, daß Anselm fürchtete mißverstanden zu werden, was auch durch die Umsicht, ja Ängstlichkeit der Bestimmungen erhärtet wird, die Anselm für die Tradierung seiner Schriften machte<sup>26</sup>. Dennoch läßt sich Anselms Rückbezogenheit auf die auctoritas daraus allein nicht erklären. Seine Überlegungen im M und in Cu stellt er ausdrücklich unter die „maior auctoritas“: „In quo (sc. modo) tamen, si quid dixero quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur“ (M 1; I 14, 1–4; Parallelstelle: Cu I, 2; II 50, 7–10; vgl. Cu I, 18; II 82, 5–16; C III, 6; II 271, 26–272, 7). Indirekt bestätigen diese Texte Anselms Vorgehen „sola ratione“, das er aber eindeutig unter die „maior auctoritas“ gestellt wissen will, so daß die dem rationalen Beweisgang eignende Notwendigkeit im Falle einer Nichtapprobation durch die auctoritas rückwirkend zu einer scheinbaren und vorläufigen „Quasi-Nezessität, zum bloßen Interiorium“<sup>27</sup> wird. Anselm hat an beiden Stellen (M 1; Cu I, 2) nicht näher ausgeführt, was er unter der „maior auctoritas“ versteht; wir können wohl besonders an die Schrift (Cu I, 18; II 82, 8–10; C III, 6; II 271, 26–272, 7), aber auch an die Väter (s. o.) und das kirchliche Lehramt (Cu *Commendatio operis*; II 39, 2–40, 1) denken.

Ein Denken also, das zum Widerspruch und Gegensatz des Glaubens wird, kann für Anselm keine Wahrheit beanspruchen. Da der Glaube nicht irren kann und in sich gewiß ist<sup>28</sup>, nimmt für Anselm die Autorität, welche diesen Glauben verbürgt, eine normative Funktion ein. Ohne damit selbst in die Beweisführung einzugehen und als Beweismittel zu fungieren, ist die auctoritas regulative Richtschnur des spekulativen Denkens. Dies liegt in der Konsequenz des für Anselm zentralen Gedan-

<sup>26</sup> Vgl. die Vorreden zu M (I 8, 21–26), Cu (II 43, 4–7) und V (I 174, 3–7).

<sup>27</sup> Hammer 65.

<sup>28</sup> Vgl. I 1; II 5, 19–21; Cu I, 25; II 96, 6 f.; Cu II, 15; II 116, 11 f.; E 136; III 280, 32–34.

kens, daß ein sachlicher Widerspruch zwischen fides und ratio – ungeachtet subjektiver Irrtumsfähigkeit – nicht möglich ist, mithin ein vermeinter Widerspruch nur Schein sein kann<sup>29</sup>. Wenn für Anselm so die auctoritas eine für das Denken normative und regulative Aufgabe übernimmt, dann ist damit nicht das Programm „sola ratione“ aufgegeben. Da Vernunft auf der einen Seite und Offenbarung und Glaube auf der anderen Seite sich nicht entgegenstehen können, vermag Anselm durchaus „sola ratione“ vorzugehen, das Denken völlig in seine Eigenständigkeit und Autonomie zu entlassen und zugleich die Glaubensposition, die ja für den Glaubenden die Wahrheit enthält, als Norm des Denkens anzuerkennen. Freilich besagt die hier vorausgesetzte Behauptung der Unmöglichkeit eines Widerspruchs fides-ratio wenig, wenn nicht die Bedingung der Möglichkeit ihres Harmonierens aufgewiesen wird. Wie kommt Anselm dazu, eine notwendige Konvenienz von fides und ratio anzunehmen? Die Antwort auf diese Frage kann zum einen nur der je eigene Vollzug des intellectus fidei erbringen, da hier die je eigene Einsicht und Evidenz verlangt ist. Dennoch muß dieser Zusammenhang zum andern *ontologisch* begründet werden, da er, wofern er zu recht bestehen soll, im eigentümlichen *Sein* der menschlichen ratio selbst zu fundieren ist. Hier stellt sich die Frage: Was versteht Anselm eigentlich unter „ratio“, jener allgemeinen Verständigungsbasis zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, und wie läßt sich von diesem Verständnis her der Wahrheits- und Gewißheitsanspruch dieser ratio in Sachen der fides begründen?

### 5. Wahrheit als Notwendigkeit

Ein weiteres Element in Anselms Methode ist die Notwendigkeit (*necessitas*), die das Ziel des intellectus fidei ist: Den angeführten Vernunftgründen soll Notwendigkeit zukommen, ja der Wahrheit selbst soll Notwendigkeit eigen sein. Nach Cu II, 17; II 123, 23–27<sup>30</sup> ist Notwendigkeit durch die komplementären Begriffe „coactio“ und „prohibitio“ bestimmt: Die *necessitas* einer Sache zieht unweigerlich die *impossibilitas* ihres Gegenteils nach sich. Notwendigkeit ist daher das Soseinmüssen (*coactio*) einer Sache bei gleichzeitiger Unmöglichkeit (*prohibitio*) ihres Gegenteils.

*Necessitas* tritt nun bei Anselm überwiegend in Verbindung mit den Begriffen *ratio* und *veritas* auf. Bei der Festlegung der Methode des M heißt es: „Id ita esse . . . et rationis *necessitas* breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet“ (M Prologus; I 7, 9–11). Die Notwendigkeit

<sup>29</sup> Vgl. I 1; II 6, 2–4; Cu I, 3; II 50, 20–22.

<sup>30</sup> „Omnis quippe *necessitas* est aut *coactio* aut *prohibitio*; quae duae *necessitates* convertuntur invicem contrarie, sicut *necesse* et *impossibile*. Quidquid namque cogitur esse prohibetur non esse, et quod cogitur non esse prohibetur esse; quemadmodum quod *necesse* est esse *impossibile* est non esse, et quod *necesse* est non esse *impossibile* est esse, et conversim.“ Siehe auch das Zitat in Anm. 34.

kommt also der ratio als Vernunftgrund zu, der logisch zwingend sein soll („cogeret“), was eben heißt, daß eine Sache so und nicht anders gedacht werden kann und das kontradiktorische Gegenteil ausgeschlossen ist. *Necessitas* meint also, wenn sie im Begründungsgang des Denkens auftritt, zuerst *Denknotwendigkeit* im Sinne von zwingender logischer Folgerichtigkeit. Diese Notwendigkeit der ratio, die sich aus dem Begründungsgang des Denkens etwa als Grund-Folgerelation ergibt, hebt Anselm immer wieder eigens hervor: „Sed rationis necessitas asseruit...“ (M 18; I 33, 6), „quod supra rationabili et perspicua necessitate claruit“ (M 21; I 38, 4f.), „necessitatis ratione“ (M 79; I 86, 13). All diese Wendungen meinen die Unausweichlichkeit und Stringenz im Gang des begründenden Denkens. Formulierungen wie „tot structurae necessariae rationis“ (M 19; I 34, 12), „concatenatio argumentorum“ (P Prooemium; I 93, 5) und „rationis contextio“ (Cu II, 19; II 130, 2) bringen das Ganze des Begründungsgefüges zum Ausdruck; die Fragestellung in Cu wird angegeben mit „qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit“ (Cu I, 1; II 48, 2f.). Ebenso verweisen auf die Notwendigkeit im deduktiven Vorgehen Termini wie „necesse est“, „ex necessitate colligitur“ und „consequitur ex necessitate“<sup>31</sup>.

Die enge Verbindung von ratio und necessitas im Sinne von *Denknotwendigkeit* zeigt sich auch bei dem für Anselm charakteristischen Terminus der „rationes necessariae“. Sowohl in M und P (M 64; I 75, 8f.; I 6; II 20, 19) als auch in Cu (Praefatio; II 42, 12f.; II, 18; II 126, 27) zielt Anselms Streben auf die Auffindung von „notwendigen Vernunftgründen“. Angesichts der vom Textbefund nicht zu bestreitenden Tatsache, daß Anselm die *Nezessität* für die *mysteria stricte dicta* (Trinität, Inkarnation) behauptet, hat man versucht, die „rationes necessariae“ in bloße Konvenienzgründe umzudeuten<sup>32</sup>. Eine solche Abschwächung läßt sich aber auf Grund der anselmianischen Texte nicht rechtfertigen, wobei es natürlich eine andere Frage ist, inwieweit die von Anselm angeführten *rationes* sachlich wirklich *Nezessität* beanspruchen können, was aber an der erklärten Absicht und dem Anspruch Anselms nichts ändert. Denn er unterscheidet eindeutig zwischen bloßer Konvenienz und einer echten *ratio necessaria*: Ein Konvenienzgrund, der nur auf äußere Angemessenheit und Stimmigkeit verweist, kann im Unterschied zum logisch notwendigen Grund die Unmöglichkeit des Gegenteils positiv nicht dartun<sup>33</sup>. So will Anselm auf einer ersten Reflexionsstufe in Cu zeigen, „quam *convenienter* hoc modo procurata sit humana restauratio“ (Cu I, 3; II 51, 3f.), welcher Boso zwar eine „pulchritudo“, nicht aber das für eine Begründung des Erlösungsmodus gegenüber den infideles zureichende Funda-

<sup>31</sup> Vgl. aus der Vielzahl der Beispiele nur M 2; I 15, 17; M 7; I 22, 1; M 14; I 27, 19; M 22; I 39, 27; I 40, 16; M 33; I 51, 25; M 33; I 52, 2f.

<sup>32</sup> So z. B. Grabmann 278 ff. Vgl. dagegen Schmitt, Die wissenschaftliche Methode 363 f.

<sup>33</sup> Vgl. Kohlenberger, Similitudo u. Ratio 68.

ment der Wahrheit zugesteht (Cu I, 4; II 51, 16–52, 3). Und Boso schließt seine Forderung nach einem festen Wahrheitsfundament an, was uns zeigt, daß hier eindeutig zwischen *necessitas* und *convenientia* unterschieden wird: „Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est *necessitas*“ (Cu I, 4; II 52, 3 f.; vgl. Cu II 16; II 119, 13 f.).

Darüber hinaus steht *necessitas* bei Anselm in enger Verbindung zu *veritas*. Die Nachbarschaft der parallelen Wortverbindungen „*rationis necessitas*“ und „*veritatis claritas*“ im Prolog des M deuteten dies schon an. In M 17 heißt es: „Quod nefas falsitatis aperta ratione destruit et obruit tota quae supra patuit *necessitas veritatis*“ (I 31, 20 f.). *Necessitas* und *veritas* sind die Zeugen der *ratio* zur Bekräftigung einer Behauptung („*ratio veritate et necessitate concorditer attenstantibus disseruit*“, M 19; I 33, 26 f.), das Gesagte ist durch die Festung der zwingenden Wahrheit gefestigt („*necessariae veritatis munimine firmata sunt*“, M 19; I 33, 28 f.). Bedenken wir besonders die Stelle aus Cu: „Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est *necessitas*“, so erklärt sich die enge Verbindung von Wahrheit und Notwendigkeit bei Anselm daraus, daß beide für ihn im Grunde identisch sind<sup>34</sup>. Wahrheit und Wissen kommen im strengen Sinn der Worte nach Anselm nicht dem zu, was *de facto* ist, sondern dem, was von uns nicht anders gedacht werden kann, d. h. notwendig ist. Allem Positiv-Faktischen eignet dagegen nur Wahrscheinlichkeit, denn daß z. B. etwas empirisch Gegebenes immer so und nicht anders eintritt, ist eben nur wahrscheinlich. Die Notwendigkeit wird so zum eigentlichen Kriterium von Wahrheit und Wissen, denn die „*veritatis claritas*“ wird dem Denken durch die „*rationis necessitas*“ deutlich: Quod enim *necessaria ratione veraciter esse collogitur, id in nullam deduci debet dubitationem*“ (Cu I, 25; II 96, 2 f.). Anselms Interesse an einer Methode „*sola ratione*“, sein Streben nach „*rationes necessariae*“ sind Ausdruck seines -wahrheitsverständnisses: Die eigentliche Wahrheit und innere *ratio* einer Sache liegen nicht in ihrem historisch-faktischen Gegebensein, sondern in ihrer Stellung in einem notwendigen Gefüge rationaler Ableitung. Daß Anselm die *auctoritas* bei den fundamentalen Glaubensinhalten des Christentums methodisch zunächst einmal einklammert, erklärt sich nun aus der Forderung nach einer „*veritatis soliditas rationabilis*“, denn allein ein solch strenger Wahrheitsbegriff vermag den von außen an das Christentum Herantretenden Genüge zu tun, heißt doch Notwendigkeit, daß man immer und daß jeder so denken muß<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Vgl. K. Flasch, Zum Begriff der Wahrheit bei A. v. C., in: PhJ 72 (1965) 322–352, hier 344 f. – Vgl. auch Ca 21; I 266, 17–20: „Nam si de illa scientia quaeritur quae non est, nisi cum certa ratione aliquid intelligitur, omnino respondeo non posse sciri quod potest non esse. Quod enim non esse potest, nequaquam esse certa potest colligi ratione.“

<sup>35</sup> Interessant wäre es der Frage nachzugehen, wie der menschliche Geist sich bei Anselm als Ort der Wahrheit im Sinne von Notwendigkeit erfährt. Cu II, 17; II 123, 23–27 (siehe Anm. 30) insinuiert, daß dies sowohl durch die Erkenntnis der Notwendigkeit einer Sache

Notwendigkeit zeigte sich uns bei Anselm bisher nur als *Denknotwendigkeit* und logische Stringenz; die Wahrheit einer Sache bestimmten wir als Stehen innerhalb der Notwendigkeit eines Begründungsgefüges, sofern sie uns darin ansichtig wird. Ist aber die *necessitas* des Denkens, daß etwas so und nicht anders gedacht werden muß, auch eine in der *Sache* selbst liegende und damit nicht nur *Denknotwendigkeit*? Was garantiert, daß auch wirklich Wahrheit erreicht wird und wir uns nicht vielmehr in einer immanenten Gesetzlichkeit des Denkens bewegen, auf Grund von dessen transzendentaler Struktur wir eben so denken müssen?<sup>36</sup> Bei Anselm selbst finden wir freilich klar herausgestellt, daß Notwendigkeit nicht nur *Denknotwendigkeit*, sondern auch ein *Soseinmüssen* der *Sache* meint. Die Einsicht in die Notwendigkeit ist nicht nur vom Erkennenden, sondern ebenso vom Erkannten her bedingt, d. h. die *Sache* selbst muß sich *offenbaren* (*apparet*), damit sie *offenkundig* (*manifesta*) werden kann. So ist bei Anselm viel von der „Durchsichtigkeit des Wahren“<sup>37</sup> die Rede, was Wendungen wie „*liquida vera*“, „*liquidissime pervisum est*“, „*liquet*“ und „*liquidissimum*“ belegen. Die *veritas* oder *ratio* ist „*perspecta*“, „*perspicua*“, „*pervisa*“, „*conspicua*“, „*manifesta*“ und „*aperta*“<sup>38</sup>. Daß überhaupt erkannt werden kann, setzt immer schon das Offenstehen und Sichzeigen der Wahrheit, die „*veritatis claritas*“, voraus. Wenn Anselm sagt, es solle „*aperta ratione et veritate*“ bewiesen werden (*Cu Praefatio*; II 42, 14 f.), so heißt das, daß der zwingende Begründungsgang des Denkens je schon ermöglicht ist durch das Offenstehen der *Sache* in ihrer *ratio* und *veritas* für das Denken, daß Denken also kein Setzen, sondern ein *Nachdenken* der sich zeigenden *Sache* ist. Zum Erreichen von Wahrheit ist demzufolge nicht nur eine Offenheit und Ausrichtung des Denkens auf das Sein hin erforderlich, sondern ebenso eine Offenheit des Seins für das Denken, das – in sich hell und licht („*veritatis claritas*“!) – sich ins Erkennen und Denken gibt<sup>39</sup>. Wahrheit als Notwendigkeit ist damit *sich*

(*coactio*) als auch durch die Erkenntnis der Unmöglichkeit ihres kontradiktorischen Gegenteils (*prohibitio*) möglich ist. Es fällt auf, daß bei Anselm die zweite Möglichkeit stark vertreten ist. So liegt z. B. dem ersten Buch von *Cu* diese Argumentationsstruktur zugrunde. Es weist die Unmöglichkeit sowohl einer Erlösung des Menschen ohne Christus (für Anselm: Selbsterlösung) als auch eines letztgültigen Unerlöstseins nach und folgert daraus die Nezesität des christlichen Erlösungsmodus (vgl. bes. *Cu Praefatio*; II 42, 11 ff. mit *Cu* I, 25; II 95, 1–14. 24–96, 3). Die positiv entfaltende Darstellung des Erlösungsgeschehens durch Christus im zweiten Buch setzt diesen Gedankengang voraus. Formalisiert dargestellt: Die Gegenposition führt zu einer *inconvenientia* in Gott, d. h. zu ihrer *impossibilitas*, woraus auf die *necessitas* der eigenen Position geschlossen wird. Vgl. *Cu* I, 10; II 67, 2–6: „*Volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiat, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas.*“

<sup>36</sup> Vgl. zum Ganzen der Problematik *Schurr* 69 ff.; *Wiedmann* 66 ff.; 90–94.

<sup>37</sup> *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit II, 1 (Fächer der Stile: Klerikale Stile) Einsiedeln<sup>2</sup> 1969, 227. Vgl. auch den ganzen Anselm gewidmeten Abschnitt ebd. 217–263, bes. 217–241. *von Balthasar* hebt den Aspekt des unverfügbaren Sichzeigens der *Sache* unter dem Stichwort „Schönheit“ hervor. <sup>38</sup> Vgl. die zahlreichen Belege ebd. 227.

<sup>39</sup> Vgl. *K. Kienzler*, Glauben und Denken bei A. v. C., Freiburg/Basel/Wien 1981, 36 ff. –

zeigende Notwendigkeit, die sich freilich im Denken als *Denknotwendigkeit* widerspiegelt.

Gründet somit *Denknotwendigkeit* letztlich in der *perspicuitas* der so-seinmüssenden Sache, so ist freilich das Problem des Wahrheits- und Gewißheitsanspruchs noch nicht restlos geklärt: Es wäre der Einwand denkbar, daß die Bezogenheit und Offenheit von Denken und Sein auf- und füreinander bloße Behauptung sei. Was ist das diese Beziehung, die im Falle von Anselms *intellectus fidei* letztlich die zwischen Gott und Mensch ist, stiftende und strukturierende Element? Mit dieser Problematik ist die Frage nach dem *Ermöglichungsgrund des Denkens* gestellt.

## II. Zur Begründung der Methode

Die vorausgegangenen Ausführungen zeigten, daß Anselms methodische Maxime des „*sola ratione*“ nicht eine vom Glaubensinhalt ausgehende und vom Glaubenslicht erhellte Vernunft im Blick hat, welche bloß die innere Kohärenz der Glaubenswahrheiten herausarbeiten wollte. „*Sola ratione*“ als Rückgriff auf die *rationalitas* des Menschen meint mehr. Dieser Anspruch – wie er uns aus den Texten Anselms entgegentritt – ist zunächst einmal hinzunehmen, ohne ihn vorschnell abzuschwächen oder umzuinterpretieren. Freilich ergeben sich nun gewichtige an Anselm zu richtende Fragen: Stellt sein Programm des „*sola ratione*“ nicht eine vollständige Aufhebung des Glaubens ins Wissen, der *Pistis* in die *Gnosis* dar, so daß der dem Menschen hienieden eigentümliche Glaubensstand selbst aufgehoben und „vorläufig“ wird? Bedeutet Anselms *intellectus fidei* nicht gerade die Auflösung der für das Christentum grundlegenden Spannung von „Schon“ und „Noch-nicht“, ja wird nicht Gott selbst von der menschlichen *ratio* restlos begriffen, eingeholt und verfügbar gemacht, so daß am Ende nichts mehr aussteht, da die Zukunft Gottes restlos in die Gegenwart des Geistes aufgehoben wurde? Und weiter: Ist in Anselms Denken noch Raum für den Geheimnischarakter der Glaubenswahrheiten, ja vermag er Gott selbst noch als Geheimnis zu denken? Mancher wird geneigt sein, hier voreilig zu antworten und Anselm des Rationalismus zu verdächtigen. Jedoch ließ der Abschnitt über den Wahrheitsbegriff schon eine andere Denkstruktur erkennen: Wenn die „*sola ratione*“ zu erreichende Einsicht in die Glaubenswahrheiten je schon ermöglicht ist von einem Sichzeigen und Offenstehen der Wahrheit des Absoluten, so kann dies nur heißen, daß gerade der sich ganz an die Eigengesetzlichkeit der Vernunft bindende *intellectus fidei* selber nochmals empfangen und verdankt ist, daß also die Autonomie

---

Die Gründung von Wahrheit und Notwendigkeit im Sichzeigen der Sache, das freilich auch verstellt sein kann und durch menschliche Anstrengung freigelegt werden muß, kann anhand von Anselms Beschreibung der Entdeckung des „*unum argumentum*“ deutlich werden. Vgl. P Prooemium; I 93, 10–19.

der Vernunft sich letztlich nicht selber trägt, sondern in einem ihr Transzendenten ihren Grund hat. Die nachfolgenden Überlegungen wollen diese Denkstruktur als die für Anselm grundlegende aufweisen, wobei wobei sich zeigen wird, daß die herkömmliche Alternative von Autonomie oder Heteronomie des Denkens im Sinne eines Entweder-Oder zugunsten eines Sowohl-Als-auch zu übersteigen ist.

Neben der Frage, wie Anselm Gott noch als unverfügbares Geheimnis zu denken vermag, wenn die ratio die Glaubenswahrheiten doch weitgehend einholt, ergab sich im Laufe unserer Untersuchung noch eine andere, mehr erkenntnismetaphysische Frage: Im Prinzip des „sola ratione“ wurde eine grundsätzliche Ausrichtung des Denkens auf Wahrheit und Wissen sichtbar, wenn die allein durch das Denken erreichbare Notwendigkeit zum eigentlichen Kriterium von Wahrheit und Wissen erhoben wurde. Anselm dehnte die Möglichkeit solcher Wahrheitsfindung „sola ratione“ auch auf Bereiche aus, die die spätere Scholastik eindeutig der Offenbarung und einer auf ihr aufruhenden Konklusionstheologie zuwies. Von hier aus stellte sich die Aufgabe, ein solches Denken auf seine Struktur und seinen Ermöglichungsgrund hin zu befragen, um so den Anspruch des Denkens auf Wahrheit und Wissen zu sichern. Die Frage nach dem „quid iuris“, dem Rechtsgrund der Methode Anselms, kann nicht losgelöst von der Verfaßtheit des Denkens entschieden werden, denn die Methode gründet im letzten in der Stellung des menschlichen Geistes selbst. Daß das „quid facti“, ihr rationaler Charakter, unbestreitbar ist, dürfte nach dem Vorgegangenen offensichtlich sein. Im Verfolg der ersten Frage wird sich nun in diesem Abschnitt eine von der Sache selbst her einsichtig werdende Konvergenz und Verschränkung mit der zweiten ergeben.

### 1. *Der intellectus fidei als medium zwischen fides und species*

In der *Commendatio operis* zu Cu steht der grundlegende Satz: „Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse *medium* intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo“ (II 40, 10–12). Der Ort, an dem der intellectus fidei zu stehen kommt, liegt also zwischen dem Glauben (*fides*) und der eschatologischen Schau (*species*), er ist näherhin die Mitte (*medium*) zwischen beiden. Anselm versteht „*medium*“ hier in einem doppelten Sinn: einmal als *Mitte* und zum andern als *Vermittelndes*, womit zweierlei gesagt ist: Einerseits (als *Mitte*) fällt die Glaubenseinsicht nicht mit der Schau in eins, sie kann deshalb auch nicht deren restlose Antizipation sein. Andererseits (als *Vermittelndes*) bringt die Glaubenseinsicht den Glauben der Schau jedoch näher, insofern hier wirklich gültiges Wissen erreicht wird und das anfänglich Geglaubte nun auch von der ratio getragen wird. *Intellectus fidei* im Sinne Anselms be-

greift folglich beide Momente in sich: das Erlangen von echtem Wissen *und* die Offenheit für den je größeren Gott. Damit wird das Denken Anselms von einer doppelten Bewegung getragen: Die eine Linie geht vom Glauben zur Einsicht, insofern der Glaube von sich aus zur Ausklärung seiner selbst hindrängt. Die Dynamik des Geistes kommt aber im *intellectus fidei* keineswegs zur Ruhe, da dieser seinerseits auf die Schau hingebordnet ist, ohne sie freilich von sich aus herbeiführen zu können. Die Bedingungen, unter welchen sich die Bewegung vom Glauben zur Einsicht vollzieht, haben wir im vorangegangenen Abschnitt untersucht. Nun gilt es, die Linie *intellectus-species* in den Blick zu nehmen. Zu fragen ist also: Läßt sich in Anselms rationalem Begründungsgang jene Offenheit des *intellectus fidei* für die noch ausstehende, nicht antizipierbare Schau aufweisen?

Verfolgt man Anselms Versuch einer rationalen Explikation der immanenten Trinität im M, so ist nicht zu übersehen, daß er gegen Ende zunehmend in unauflösbare Aporien gerät. Die beiden Anliegen, sowohl die Einheit des Wesens als auch die Unterscheidung der Relationen in Gott zu wahren, lassen sich nicht mehr zusammenbringen<sup>40</sup>. In M 63 wird dann der Begründungsgang auch abgebrochen, und Anselm bekennt: „*In quo mirum quiddam et inexplicabile video*“ (I 74, 5). Die folgenden Kapitel führen zu der Einsicht, daß eine adäquate Explikation der Trinität und somit eine vollkommene Entsprechung des Denkens Gott gegenüber nicht möglich ist. Dies findet in der Selbstbescheidung seinen Ausdruck, die Anselm vornimmt, wenn er allein das „Daß“ (*esse*) der Trinität dem Denken erreichbar sein läßt, wogegen das nähere „Wie“ (*qualiter, quomodo*) der Einheit von Identität und Differenz in Gott sich der begreifenden *ratio* entzieht: „*Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem idaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit*“ (M 64; I 75, 1–3; vgl. Cu I, 25; II 96, 2 f.). Damit ist die Unbegreiflichkeit (*incomprehensibilitas*) und Unsagbarkeit (*ineffabilitas*) Gottes ausdrücklich anerkannt<sup>41</sup>, übersteigt doch die „*singularis altitudo*“ (M 65; I 76, 32) der höchsten Wesenheit jedwedes menschliche Begreifenwollen. Gott kann vom Menschen nicht auf den Begriff gebracht werden, insofern die aufbrechende Differenz von Gottesbegriff und Wesen Gottes vom Menschen her unerschließbar ist. Der Weg, den das M zurückgelegt hat, erweist sich somit nicht als die fortschreitende Aufhebung, sondern als das zunehmende Ansichtigwerden des je größeren Geheimnisses Gottes: „*Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani*“ (M 64; I 74, 30 f.)<sup>42</sup>. Kritisch zu fragen

<sup>40</sup> Siehe Anm. 8.

<sup>41</sup> Vgl. M 64; I 75, 6 f.: „*Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est?*“

<sup>42</sup> M 43; I 59, 17 spricht Anselm von einem „*impenetrabile secretum*“. Vgl. auch Cu II, 16; II 117, 3–21; ferner Cu I, 2; II 50, 10–13; Cu II, 19; II 131, 13–15.

ist hier natürlich, ob die Unterscheidung zwischen der möglichen Erhellung des „Daß“ und der Unzugänglichkeit des „Wie“ der Glaubenswahrheiten die incomprehensibilitas Gottes, neben ihrer prinzipiellen Anerkennung, im letzten auch zu sichern vermag. Denn läßt sich die Unbegreiflichkeit Gottes wirklich aufrechterhalten, wo doch die Erkenntnis der Existenz der Glaubensgeheimnisse (etwa der Trinität) immer schon eine weitgehende Aussage über deren „Wie“ impliziert, wenn sie als Existenzaussage begründet sein will? Die Trinitätslehre des M dürfte dafür selbst ein gutes Beispiel sein.

Charakteristisch für Anselm freilich ist es, daß er die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes nicht als Selbstaufgabe und Scheitern des Denkens versteht; denn wenn es heißt: „consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse“ (M 64; I 75, 11 f.), so ist damit gesagt, daß die Konstatierung der Unbegreiflichkeit Gottes selbst noch ein Akt der Vernunft, ja deren höchster Akt ist. Es gibt somit ein „Begreifen der Unbegreiflichkeit“ Gottes<sup>43</sup>, insofern diese selbst wieder nur auf begriffliche Weise festgestellt und ausgesagt werden kann; die Grenze des Denkens wird selbst nochmals denkend erfaßt.

Unbeschadet der Aussage über die incomprehensibilitas Gottes hält Anselm aber an der Gültigkeit des bisher Erkannten fest, welches ja „probationibus necessariis“ und „necessariis rationibus“ (M 64; I 75, 4 f., 8 f.) aufgewiesen wurde. Daran, daß wirklich gesehen und erkannt wurde, läßt Anselm keinen Zweifel. Allein hier stellt sich nun das Problem, wie sich Gotteserkenntnis und prinzipielle Unaussagbarkeit Gottes, Sehen und Nichtsehen miteinander vereinbaren lassen. Da das „inexplicabile“ bzw. „ineffabile“ des „Wie“ das „inevitabile“ des „Daß“ der innertrinitarischen Differenzen nicht aufhebt<sup>44</sup>, erhebt sich die Frage: Inwiefern lassen sich so weitreichende Aussagen „sola ratione“ über Gott machen, wenn er doch unbegreiflich und unsagbar ist? Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, führt Anselm die Unterscheidung zwischen einer Erkenntnis *sicuti est* und einer Erkenntnis *per aliud* ein: Wohl transzendiert Gott all unsere kategorialen Aussageweisen und Begriffe<sup>45</sup>, so daß sie ihn nicht adäquat – „sicuti est“ und „per proprietatem“ – zu erfassen vermögen, aber sie dürfen dennoch in einem analogen Sinn auf ihn angewandt werden, so daß Gott gewissermaßen „per aliud“, „per similitudinem“ erkannt wird<sup>46</sup>. Die Analogizität aller Gotteserkenntnis erlaubt also, einerseits

<sup>43</sup> Schurr 115.

<sup>44</sup> Vgl. M. 43; I 59, 15 f.: „mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis ... pluralitas“.

<sup>45</sup> Vgl. M 25–27 ganz, wo die Unzulänglichkeit des Substanz-Akzidens-Schemas für die *summa essentia* aufgewiesen wird. Dazu auch M 15–17 ganz.

<sup>46</sup> Vgl. M 65; I 76, 11–22: „Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus deprimere; ut cum per aenigmata loquimur. Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non vi-

gültige Aussagen über Gott zu machen, andererseits aber auch die grundsätzliche Unbegreiflichkeit Gottes festzuhalten: „Sic igitur illa natura et ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari“ (M 65; I 77, 1–3). Für unser Sprechen von Gott folgt daraus, daß es zwar in einem analogen Sinn wahre Aussagen über Gott treffen kann, sich aber niemals als adäquates Begreifen, das Gott in seinem Ansich erreichte, verstehen darf. Die Diskontinuität und Differenz von endlichem und unendlichem Sein wird von Anselm niemals aus dem Blick verloren<sup>47</sup>, vielmehr bewegt sich seine Position zwischen einer die eigene Endlichkeit vergessenden Absolutsetzung des eigenen Denkens und einer am Absoluten scheiternden Selbstaufgabe des Denkens.

Die Frage, die sich im Anschluß hieran stellen muß, ist die nach der *Möglichkeitsbedingung* analoger Aussagen im Felde der Gotteserkenntnis. Hier ist nun auf Anselms Lehre vom menschlichen Geist als *imago Dei* zurückzugreifen, welche zugleich eine Theorie der Gotteserkenntnis impliziert. In Analogie zum menschlichen Geistvollzug zeigte das M im absoluten unum eine relationale Unterschiedenheit von *memoria*, *intelligentia* und *amor* auf, wobei diesen Momenten die trinitarischen Personen von *pater*, *filius* und *spiritus* entsprachen. Die Methode seiner Untersuchung – Gotteserkenntnis vom Menschen als Geistwesen her – hat Anselm mehrfach ausgesprochen<sup>48</sup>. Besonders charakteristisch ist das folgende Zitat: „Ergo summus ille spiritus sicut est aeternus, ita aeternae sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis; immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis ad eius similitudinem“ (M 32; I 51, 12–15). Hier ist die Situation aller Gotteserkenntnis beispielhaft ausgesprochen: Jede Aussage über Gott wird in Analogie zur *mens rationalis* getroffen und begreift Gott als in Ähnlichkeit („ad similitudinem“) zum Menschen stehend, wenn Gott nicht mit Eigenbegriffen von ihm selbst her, sondern mit Fremdbegriffen vom Menschen her erkannt wird. Allein mit fortschreitender Erkenntnis kehrt sich das *similitudo*-Verhältnis um: Wohl wird Gott analog erkannt, er *ist* aber nicht analog, da er als Urbild Geist im eigentlichen Sinn („principaliter“) ist, wogegen der menschliche Geist im Abbildverhältnis („ad similitudinem“) zu Gott steht und Geist nur in Analogie zu Gott ist.

---

demus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata.“

<sup>47</sup> In M 11; I 26, 6f. wird von dem Vergleich der Vorausserkenntnis der zu schaffenden Dinge durch Gott bzw. ihrer Schöpfung durch ihn mit dem Beispiel eines Künstlers, der ein geplantes Kunstwerk inwendig mit sich bespricht, gesagt: „Multam tamen in hac similitudine intueor dissimilitudinem.“

<sup>48</sup> Vgl. M 10; I 24, 24–27; M 32; I 51, 7–12; M 33; I 52, 12–28; M 48; I 63, 16–22; M 62; I 72, 14–18; M 63; I 73, 11f.

Wiewohl Gott *gnoseologisch* nur vom menschlichen Geist her zugänglich ist und damit im Gang der Erkenntnis der Spätere, Abgeleitete ist, so ist er doch *ontologisch* der Frühere und Vorgängige. Das in der Ordnung der Erkenntnis sich ergebende Verhältnis von Analogans (mens humana) und Analogatum (Gott) kehrt sich in der Ordnung des Seins um.

Damit ist der Grund gelegt, die mens humana in einem umfassenden Sinn als imago Dei zu verstehen. Indem menschliche Erkenntnis überhaupt und Selbst- und Gotteserkenntnis im besonderen sich in der triadischen Struktur von memoria, intelligentia und amor vollziehen, erweist sich der menschliche Geist als imago und similitudo der sich trinitarisch auslegenden Selbsterkenntnis des Absoluten (vgl. M 67; I 78, 1–11). Besteht das Sein von endlich Seiendem überhaupt darin, „imitatio aliqua summae illius essentiae“ (M 31; I 49, 6) zu sein<sup>49</sup>, so kann die mens humana nur als die höchste Stufe dieser imitatio begriffen werden. Aus der Analogizität aller Gotteserkenntnis resultiert der Grundsatz: „Cum igitur pateat quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat“ (M 66; I 77, 7–9). Da der menschliche Geist aber die höchste Potenz dieser similitudo darstellt, so ist er auch das bevorzugte Organ der Gotteserkenntnis, deren innere Möglichkeit aber eben darum auch in dieser Bildgestalt der mens gründet: „Patet itaque quia, sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius (sc. summae essentiae) investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem“ (M 66; I 77, 17–21). H. Kohlenberger schreibt deshalb über die Fundierung der Gotteserkenntnis bei Anselm treffend: „Das Nachdenken über das Göttliche ist nur möglich, weil der menschliche Geist in ausgezeichnetem Sinne das Abbild des göttlichen Geistes ist und so, als similitudo konstituiert, am ehesten geeignet ist, Abbildverhältnisse zu konstituieren.“<sup>50</sup>

Das, was wir landläufig als „Vernunft“ bezeichnen, ist also bei Anselm wesenhaft „vera imago“ Gottes (M 67; I 78, 2 f.) und damit in seiner Konstitution an Gott rückgebunden, sofern das Abbild immer auf das Urbild verwiesen ist. Die ratio als die Maß-Gebende („princeps et iudex omnium quae sunt in homine“; I 1; II 10, 1 f.) ist also selber gemessene, steht unter dem je größeren Maß Gottes, als dessen Entsprechung sie sich zu vollziehen hat. Versteht man unter Autonomie der Vernunft die absolute Selbstbegründung von Wissen und Wahrheit, so kann in diesem Sinne „ratio“ bei Anselm nicht als autonom bezeichnet werden, gründet bei ihm die Autonomie des „sola ratione“ doch gerade nochmals in der Heteronomie

<sup>49</sup> Vgl. dazu A. Büttler, Die Seinslehre des Hl. A. v. C., Ingenbohl 1959, 52–59.

<sup>50</sup> Kohlenberger, Similitudo u. Ratio 38. Vgl. ebd. 19–24, 172–178.

Gott gegenüber. Der Eigenstand, Sach- und Wahrheitsbezug der ratio ist gerade durch ihren vorgängigen Abbildcharakter und ihr Geschaffensein gewährleistet, wobei diese Heteronomie nicht die Aufhebung, sondern gerade die Begründung des autonomen „sola ratione“ meint<sup>51</sup>. So vergleicht Anselm die mens humana auch mit einem Spiegel: „Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam facie ad faciem videre nequit“ (M 67; I 77, 27–78, 1). Hier ist beides grundgelegt: In der Abbildhaftigkeit der mens wird wirklich das Urbild geschaut, sozusagen „erspiegelt“, ist doch der menschliche Geist in seiner Gänze ein Widerspiegeln des Absoluten. Insofern ist zumindest analoge Gotteserkenntnis mit Anspruch auf Wissen und Wahrheit möglich, denn denkt man den imago-Gedanken konsequent zu Ende, so wird die Selbsterkenntnis zu einem Ort und Prinzip der Gotteserkenntnis<sup>52</sup>. Dennoch ist diese Erkenntnis eine durch das geschaffene Medium der mens vermittelte, mithin keine Schau „facie ad faciem“. Anselms Theorie der Gotteserkenntnis zeigt also, daß das M als Paradigma für den medialen Charakter des intellectus fidei stehen kann, in welchem zugleich echtes Wissen erreicht *und* Offenheit für die noch ausstehende Schau gegeben ist.

## 2. Die Öffnung des Denkens auf den je größeren Gott

Die beschriebene Denkform läßt sich durch einen Blick auf das P vertiefen, in welchem die Dialektik von Gefundenhaben und weiterem Nichtfinden, von Gesehenhaben und weiterem Nichtsehen besonders in den cap. 14–16 in verschärfter Form auftritt. Zunächst muß man sich jedoch den Kontext dieser Kapitel vergegenwärtigen: Nachdem in P 2 in der Form des ontologischen Argumentes die Existenz Gottes aufgewiesen wurde, wird diese in P 3 in ihrer Modalität spezifiziert: Gott existiert nicht nur de facto, sondern das ihm zukommende Sein ist darüber hinaus ein notwendiges, so daß Gottes Nichtsein nicht einmal gedacht werden kann. Mit P 5 setzt schließlich die Erörterung einzelner Attribute Gottes ein. Entscheidend ist nun zu sehen, daß in all diesen Überlegungen des P mit dem „unum argumentum“ operiert wird und so die Argumentationsform jeweils dieselbe bleibt: Gott wird als „aliquid quo maius cogitari ne-

<sup>51</sup> So Kienzler 121, 155 f. Vgl. den Kontext ebd. 120–133.

<sup>52</sup> Vgl. M 66; I 77, 21–24: „Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius (sc. summae essentiae) cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit?“ – Mit der Lehre von der mens als imago Dei macht Anselm aber nicht nur eine *ontologische*, sondern auch eine *ethische* Aussage, insofern „imago“ nicht statisch, sondern dynamisch-teleologisch verstanden wird. Dem Menschen ist die Verpflichtung auferlegt, das ihm eingeschaffene Gottesbild in Gotteserkenntnis und Gottesliebe willentlich auszuprägen. Vgl. M. 68; I 78, 14–16. 19 f.: „Rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere... Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate.“

quit“, als das Maximum alles Denkbaren gedacht, folglich ist ihm in allem das „maius“ bzw. „melius“ zuzuerkennen. Der aus dem Gottesbegriff resultierende Grundsatz, „quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse“ (P 5; I 104, 9), erweist sich so als brauchbares Instrument, Aussagen über Gott zu treffen.

P 14–16 unterbrechen diesen fortschreitenden Gang der Erkenntnis, indem sie das Bisherige einer kritischen Reflexion unterziehen. Mit der Frage: „An invenisti, anima mea, quod quaerebas?“ (P 14; I 111, 8) wird in ähnlicher Weise wie im M die Problematik der „Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes“<sup>53</sup> im Denken eröffnet. Obwohl Anselm an der Tatsächlichkeit des Geschaut- und Gefundenhabens keinen Zweifel hegt, vermag er doch nicht zu übersehen, daß zwischen der anfänglich intendierten Gottsuche und dem auf dem Wege diskursiven Denkens Erreichten sich ein Hiatus auftut: „Nam si non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te?“ (P 14; I 111, 11–15) Diese Differenz läßt sich nun näher als die zwischen dem „sola ratione“ Erkannten und dem ersehnten „sentire“ Gottes bestimmen. Letzteres meint, als Spüren, Fühlen und Wahrnehmen, eine den ganzen Menschen betreffende Gotteserfahrung, welche in der Wahrnehmung des Geistigen nicht nur die ratio, sondern auch die Sinne miteinschließt. Mit Blick auf P 17<sup>54</sup>, wo Gott via eminentiae eine „pneumatische Sinnhaftigkeit“ zugesprochen wird (harmonia, odor, sapor, lenitas und pulchritudo), möchte man von einer „pneumatischen Sinnlichkeit“<sup>55</sup> sprechen, die Anselm hier für die Gotteserkenntnis fordert. Er artikuliert damit die Tatsache, daß das von Gott philosophisch Aussagbare nicht ohne weiteres mit der religiösen Gotteserfahrung zu identifizieren ist, wenn beides auch nicht auseinanderfallen muß. Im letzten geht es Anselm darum, daß im Begriff des „aliquid quo maius cogitari nequit“ Gott als *Person* noch nicht ansichtig geworden ist, so daß sich die Diastase von subjektiv-begrifflicher Gestalt und objektiver Wesensgestalt Gottes als „eine vom Denken selbst her unschließbare Differenz zum absoluten *Du*“<sup>56</sup> hin auslegt. Das, was der Glaube – als „Überschuß“ vor dem Denken<sup>57</sup> – immer schon erfahren hat, nämlich dem *personalen* Gott begegnet zu sein, ist dem diskursiven Denken noch nicht aufgegangen. Anselm erfährt also hier die Unmöglichkeit eines begrifflichen Entsprechens gegenüber dem

<sup>53</sup> F. Ulrich, Cur non video praesentem? – Zur Implikation der „griechischen“ und „lateinischen“ Denkform bei Anselm und Scotus Erigena, in: FZPhTh 22 (1975) 70–170, hier 70 Anm. 2.

<sup>54</sup> Vgl. dazu *Augustinus*, Conf. X 6, 8.

<sup>55</sup> Ausdruck nach Ulrich 85 ff.

<sup>56</sup> Ebd. 89; vgl. ebd. 88–92.

<sup>57</sup> Vgl. Kienzler 327. Dazu den Kontext ebd. 316–341.

personalen und so unverfügbar freien Gott, wobei Gottes Unbegreiflichkeit sich wieder nicht als schlechthinnige, sondern als *eingesehene* präsentiert – im Sinne des „*videt se non plus posse videre*“ (P 14; I 111, 25–112, 1).

P 15 bringt nun – sozusagen in einer Neuauflage des ontologischen Argumentes aus P 2f. – die begriffliche Artikulation dieser Situation. Wenn Gott komparativisch als „*aliquid quo maius cogitari nequit*“ gefaßt wird, so könnte dies immer noch den Eindruck erwecken, als komme er, wenngleich auch als Maximum, dennoch im Bereich des Denkbaren zu stehen und als sei ein adäquates Begreifen des Absoluten daher nicht ausgeschlossen. Das Denken wird nun ähnlich wie in P 2f. erneut vor eine Disjunktion gestellt: Als „*aliquid quo maius cogitari nequit*“ ist Gott entweder nur „*aliquid quo maius cogitari nequit*“ oder „*quiddam maius quam cogitari possit*“. Da aber Gott das jeweilige „*maius*“ zuzuerkennen ist, kann die Antwort nur lauten: „*Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*“ (P 15; I 112, 14f.). Als „*quiddam maius*“ ist Gott derjenige, der den menschlichen Denkhorizont schlechthin überschreitet, das Denken erfährt ihn immer als den Gott des Je-mehr. Klarer und eindeutiger, als es hier geschieht, kann man eigentlich eine „Logisierung“ des Gegenstandes, für die Gott verfügbar und reflexiv „verbraucht“ wird, nicht abwehren. Was Anselm hier vollzieht, läßt sich nur als „Akt eines grenzenlosen Frei-gehens und Loslassens“ Gottes, als eine „Ent-logisierung der Reflexion“<sup>58</sup> interpretieren, welche ungeachtet aller begrifflichen Anstrengung doch niemals vermeint, in einer Verleugnung der eigenen Endlichkeit im Standpunkt des Absoluten selbst zu stehen. Insofern sich das „*quiddam maius*“ als die letzte Konsequenz aus dem „*aliquid quo maius cogitari nequit*“ erweist, die Reflexion also selbst zur Anerkenntnis des absolut unverfügbaren, personal-freien Gottes führt, darf und muß das Schreiten vom Glauben zur Glaubenseinsicht nicht als die aufklärerische Auflösung, sondern als das Aufgehen des „absoluten Je-mehr des Geheimnisses“<sup>59</sup> gewertet werden. Mit Recht läßt sich deshalb P 15 als Vollzug einer „Kehre zur Endlichkeit“ des Denkens<sup>60</sup> verstehen, die in einem Verzicht auf reflexive Einholung das Erkannte gleichsam „losläßt“, da ein vom Menschen her unschließbares „Noch-nicht“ zum Vorschein kommt. Anselm ist der Versuchung des „*ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore*“ (P 3; I 103, 5f.) nicht erlegen, sondern verbleibt innerhalb der anfänglich gesteckten Grenzen: „*Non tento, domine, penetrare altitudi-*

<sup>58</sup> Ulrich 79. Vgl. ebd. 78–85, 101–108.; I. U. Dalfert, *Fides quaerens intellectum: Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion*, in: ZThK 81 (1984) 54–105 spricht ebd. 76, 79–81 von einer im Begriff des „*aliquid quo maius cogitari nequit*“ implizierten Abwehr „jeder Vergottung eines Gottesgedankens“ (ebd. 81).

<sup>59</sup> Ulrich 79.

<sup>60</sup> Ebd. 81, 86.

nem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero *aliquatenus* intelligere veritatem tuam“ (P 1; I 100, 15–17).

Freilich vollzieht Anselm hier ebensowenig wie im M eine Selbstaufgabe des Denkens, denn das steht außer Zweifel: Er hat „certa veritate et vera certitudine“ (P 14; I 111, 13) Gott gefunden und erkannt. Begriffenhaben und Freigabe des Erkannten widersprechen sich folglich nicht, sondern das eine folgt mit logischer Konsequenz aus dem anderen, sofern die Ausweitung des „aliquid quo maius cogitari nequit“ auf das „quiddam maius quam cogitari possit“ im ersteren impliziert ist. Die Unbegreiflichkeit des Absoluten geht mithin aus dem „unum argumentum“ selbst hervor, sie wird von diesem her eingesehen<sup>61</sup>. Am Ende der Überlegungen steht wieder das Problem eines Begreifens des Unbegreiflichen<sup>61a</sup>, wobei das P die Lösung aus dem M übernimmt: „An et veritas et lux est quod vidit (sc. anima mea), et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es?“ (P 14; I 111, 20f.) A. Schurr<sup>62</sup> schlägt zur Interpretation dieser Stelle die Unterscheidung zwischen der Unbegreiflichkeit des Ansich des Absoluten und der Begreiflichkeit seiner Erscheinungsweise im Denken vor. Diese Interpretation entspräche der oben dargestellten imago-Lehre, wonach die mens humana als Abbild und „Erscheinungsweise“ des Absoluten verstanden werden kann und welche so eine Gotteserkenntnis „per aliud“ ermöglicht. Unbegreiflichkeit Gottes macht demzufolge nicht jedwedes begriffliche Sprechen über Gott zunichte, sondern sofern einerseits auf Grund der Abbildgestalt der mens die Möglichkeit analoger Aussagen bleibt und sofern andererseits gerade das „Warum“ der Unbegreiflichkeit eingesehen wird, ist ein begrifflich sinnvolles Reden über Gott möglich<sup>63</sup>.

Die Öffnung des Denkens auf den je größeren Gott muß vom P her aber noch weiter gefaßt werden. In dem Maße, in dem Anselm der unendliche Abstand von endlicher Erkenntnis und dem Geheimnis des Absoluten aufgeht, wird auch einsichtig, daß aller intellectus fidei von Gott getragen und *empfangen* ist. Er ist eine Gabe, in der sich der Geber zwar ganz schenkt, ohne aber jemals mit ihr identisch zu werden<sup>64</sup>. Die Möglichkeit von Einsicht kann daher nur als im Absoluten selbst begründet gedacht werden: „Aut potuit (sc. anima mea) omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem et veritatem tuam? . . . Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet?“ (P 14; I 111, 17f. u. 112, 5f.) Ähnlich formuliert P 16: „Vere ideo hanc (sc. lucem inaccessibilem) non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam

<sup>61</sup> Vgl. Schurr 114; Ulrich 102, 105, 119.

<sup>61a</sup> Vgl. die Überschrift von P 14 (I 111, 7): „Quomodo et cur videtur et non videtur deus a quaerentibus eum“.

<sup>62</sup> Vgl. Schurr 115, 117 ff.

<sup>63</sup> Vgl. PR 9; I 138, 6–11 mit PI 4 ganz. Dazu auch PR 1; I 132, 5–7.

<sup>64</sup> Vgl. Ulrich 89, 92.

video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere“ (I 112, 21–24). Damit ist gesagt, daß alle Glaubenseinsicht immer schon ermöglicht ist von einem vorgängigen Sichzeigen und Sichgewähren Gottes, der sich frei zu erkennen gibt. Daher darf die Unbegreiflichkeit Gottes – „haec est lux inaccessibilis, in qua habitas“ (P 16; I 112, 20) – auch nicht als ein Entzug oder Ansiehhalten Gottes verstanden werden, seine Transzendenz darf nicht gegen seine Immanenz ausgespielt werden, sondern Gott ist gerade „durch die Fülle seiner überwesenhaften Präsenz“<sup>65</sup> derjenige, der alles Erkennen transzendiert. Die bleibende Differenz von Geber und Gabe ist also, ganz im Sinne des augustinischen „interior intimo meo et superior summo meo“ (Conf. III 6, 11), durch die Intensität der Innerlichkeit Gottes im Menschen bestimmt, welche Präsenz der Mensch auf Grund seiner Endlichkeit nicht adäquat zu fassen vermag. Nicht trotz, sondern wegen seiner radikalen Immanenz ist Gott der bleibend Transzendente. Wenn es deshalb heißt: „Quam longe es (sc. lux) a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo!“ (P 16; I 112, 27–113, 2), so ist dadurch jenes reziproke Verhältnis ausgesprochen: Die Ferne Gottes wächst mit dem Übermaß seiner Nähe, An- und Abwesenheit Gottes bedingen sich wechselseitig.

### 3. Die Möglichkeitsbedingung des intellectus fidei

Die Einsicht in das Empfangenhaben des intellectus fidei<sup>66</sup> läßt sich nun mit Anselms Lehre von der mens als imago Dei mühelos zusammenbringen, denn diese ist nur die *ontologische* Formulierung von jener. Der zentrale Satz des P: „Gratias ago, quia creasti in me hanc *imaginem* tuam, ut tui memor te cogitem, te amem“ (P 1; I 100, 12f.) rekapituliert die These des M, daß der triadisch strukturierte Geist Abbild des trinitarischen Gottes ist. Der imago-Gedanke als metaphysische Interpretation menschlichen Geistes weist auf die *ontologische* Bedingung seiner Möglichkeit hin. Denn ist die mens ihrem innersten Wesen nach als geschaffene imago konstituiert, so kann das nur heißen, daß sie den Verweis auf ihren Ursprung und ihre Herkunft je schon in sich trägt, daß sie je schon im Vorgriff auf das Absolute steht und dieses „vorläufige“ Sinnverständnis ihr, freilich vorreflexiv und unthematisch, immer schon mitgegeben ist. R. Berlinger<sup>67</sup> hat für diesen Zusammenhang den Terminus „ontolo-

<sup>65</sup> Ebd. 71 Anm. 2; vgl. ebd. 108f.

<sup>66</sup> Schon P 2; I 101, 3f. formulierte Anselm betend: „Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam...“ In P 4; I 104, 6 hieß es: „sic intelligo te illuminante...“

<sup>67</sup> Vgl. R. Berlinger, Das höchste Sein – Strukturmomente der Metaphysik des A. v. C., in: *Ders.*, Philosophie als Weltwissenschaft, Vermischte Schriften I, Amsterdam/Hildesheim 1975, 157–169. Dazu *ders.*, Zur Sprachmetaphysik des A. v. C. – Eine spekulative Explikation, in: ebd. 143–156.

gische Antezedenz“ geprägt und damit zum Ausdruck gebracht, daß bei Anselm Gott der „vor-läufige“ Seinsgrund menschlicher Reflexion ist. Wenn im M die Möglichkeit der Gotteserkenntnis mit der imago-Gestalt der mens gesichert wurde, so zeigte sich auch hier, daß alle Wahrheits- und Gewißheitsbegründung des Denkens aus der „Vor-läufigkeit“ Gottes resultierte. Anselm expliziert damit die erkenntnismetaphysischen „Voraussetzungen“ seines Denkens, das sich nur im antezedenten Ausgriff auf das Absolute vollziehen kann. Gott ist der vorlaufende Grund des Nachdenkens über ihn. Denn die Tatsache, daß die mens der gültige, wenn auch analoge Interpretationshorizont des Absoluten zu sein vermag, läßt sich nicht anders als in ihrem speculum-Charakter fundieren, so daß gesagt werden kann: „Es ist Wesensbestimmung des intellectus speculativus, daß er als Prinzip sich in der Antezedenz oder Vorläufigkeit dessen tätigt, was erkannt werden soll.“<sup>68</sup> Der imago-Gedanke leistet also für Anselm ein doppeltes: Er beantwortet sowohl die Frage nach der ontologischen Konstitution der mens humana („Schöpfung“) als auch die Frage nach der Fundierung ihres Anspruchs auf Wahrheit.

Den Gedanken eines zunächst und zumeist vorbegrifflichen und unbedenkten Vorgriffs des Menschen auf Gott hat Thomas von Aquin später unter der Rücksicht der beatitudo des Menschen ähnlich artikuliert: Insofern der Mensch von Natur aus nach der beatitudo strebt, welche in der beseligenden Schau Gottes besteht, gilt: „Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum“ (S. th. I, q. 2 art. 1 ad 1). Obwohl Anselm Thomas darin zustimmen würde, daß deswegen das Sein Gottes für uns nicht „per se notum“ sei, würde er doch behaupten, daß der in der Struktur des Geistes fundierte Ausgriff auf Gott „in aliquo communi sub quadam confusione“ von der Reflexion aufgegriffen werden kann und so die Möglichkeit einer reflexen Gotteserkenntnis, wie sie etwa das ontologische Argument bietet, in sich birgt. Daß eine solche Sicht tiefgreifende Konsequenzen für die Frage nach der Problemstellung des „unum argumentum“ selbst hat, ist offenkundig<sup>69</sup>. Denn in ihm geht es dann nicht mehr um den unvermittelten Überschritt von der logischen zur ontologischen Ordnung, sondern es stellt nunmehr die *logische Explikation der ontologischen Konstitution des Denkens* dar<sup>70</sup>: Auf Grund der Verfaßtheit des menschlichen Geistes als imago Dei zeigt sich Gott je schon im Denken und genau dies gilt es mit logischer Stringenz denkend bewußt zu machen. So wird der von Thomas gegen Anselm erhobene Vorwurf der metabasis eis allo genos (vgl. S. th. I, q. 2 art. 1 ad 2) hinfällig.

Interessant ist nun, daß der ontologischen Antezedenz im P eine *dialog-*

<sup>68</sup> Berlinger, Das höchste Sein 163.

<sup>69</sup> Die damit fällig werdende „Neu“-Interpretation des Argumentes führt die Arbeit Berlingers (Das höchste Sein) durch.

<sup>70</sup> Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 145; vgl. auch ebd. 143 ff.

gische korrespondiert<sup>71</sup>. Die Stilisierung des P als Gebet und Anrede Gottes ist der beredte Ausdruck dafür, daß menschliche Reflexion sich im dialogischen Gegenüber zum „vor-läufigen“ Gott vollzieht, von welchem sie auch ermöglicht ist<sup>72</sup>. Wenn Anselm seine Schrift „Proslogion, id est alloquium“ (P Prooemium; I 94, 13) nennt, so ist „Anrede Gottes“ hier sowohl als Genitivus obiectivus als auch als Genitivus subiectivus auszu-legen: Der Anrede an Gott (Gen. obiect.) geht Gottes Anrede an den Menschen (Gen. subiect.) voraus, insofern der Mensch als imago durch das Wort geschaffen wurde<sup>73</sup>. „Anselms Suchen ist bewegt von der Gewißheit, immer schon durch ein Wort angesprochen zu sein, das ihm die Antwort ermöglicht.“<sup>74</sup> Dieses immer schon von Gott Angesprochensein kann menschliche Reflexion nicht verleugnen, sie vollzieht sich im vorgängigen „Lehren“ und „Zeigen“ Gottes als den dialogischen Momenten seiner ontologischen Antezedenz: „Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas“ (P 1; I 100, 8–10).

Im übrigen läßt sich die für die mens humana aus M und P erhobene imago-Struktur von Anselms Traktat V her als universale ontologische Kategorie endlichen, geschaffenen Seins aufweisen. In diesem Werk subsumiert Anselm logische, ontologische und ethische Wahrheit unter den Begriff der „rectitudo mente sola perceptibilis“ (V 11; I 191, 19f.) und bindet sie durch die Feststellung zusammen, daß es in den unterschiedlichen Formen von Wahrheit immer um die Entsprechung gegenüber einem „debere“ geht: „Omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent“ (V 10; I 190, 1f.). Jedes Seiende steht somit unter einem *Sollen* (debere), das in dessen urbildlicher Existenz in der „summa veritas“ bzw. im göttlichen Wort gründet (vgl. M 9–12; V 7 u. 10 ganz). Sind die Dinge, so wie sie dort sind, verwirklichen sie Wahrheit und Rechtheit, wobei diese Entsprechung entweder naturnotwendig oder, wie z. B. beim Menschen, in freier sittlicher Entsprechung geschieht (vgl. V 5 u. 12 ganz). Solche Wahrheit und Rechtheit ist dann ihrerseits wiederum Hinweis (*significatio*) auf den Sollensanspruch und dessen Ursprung, die „summa veritas“. Somit ist endliches, geschaffenes Seiendes insgesamt – und nicht etwa nur eine satzhafte Aussage – durch seinen Zeichencharakter („significatio“),

<sup>71</sup> Vgl. *Berlinger*, Das höchste Sein 159, 166.

<sup>72</sup> Aus der literarischen Form des P folgt nicht – wie *Dalferth* (59–72) behauptet –, der intellectus fidei könne *nur* in der Haltung des Gebetes als seiner konstitutiven Bedingung erlangt werden, wengleich zuzugestehen ist, daß das Gebet die dem aus ontologischer Antezedenz Gottes anhebenden intellectus fidei höchst angemessene Vollzugsform darstellt. Aber diese ist eben nur dem schon Glaubenden möglich und geht nicht in den rationalen Diskurs als solchen ein. Andernfalls wäre ja auch der insipiens nicht mehr Anselms Gesprächspartner im Bemühen um die Glaubenseinsicht.

<sup>73</sup> Vgl. M 12; I 26, 27 f.: „Quidquid fecit, per suam intimam locutionem fecit.“ – M 33; I 53, 4f.: „Verbum... quo creaturam dicit.“

<sup>74</sup> *Berlinger*, Zur Sprachmetaphysik 143.

durch seine Abbildfunktion („similitudo“) geprägt: Ihm kommt Wahrheit in der Entsprechung gegenüber dem Anspruch zu, auf die „summa veritas“ zu verweisen<sup>75</sup>. Diese „significatio“ – ihre Möglichkeit gründet in dem in der Schöpfung konstituierten Partizipations- bzw. Ursache-Wirkungsverhältnis – erhält im menschlichen Geist ihre höchste Potenzierung: sowohl im Blick auf die trinitarische Struktur des Ursprungs, die sich in der triadischen Verfaßtheit des menschlichen Geistes widerspiegelt, als auch im Blick auf den dynamisch-teleologischen Charakter der gesollten „significatio“, die im Menschen durch die freie sittliche Entscheidung vermittelt ist. Ja, man kann von M 68<sup>76</sup> her sagen, daß die freie sittliche Entscheidung die Vollendung jener ontologischen Gottebenbildlichkeit ist.

Was bedeutet nun dieses Ergebnis für das Zentrum unserer Fragestellung? Wenn bei Anselm die Möglichkeitsbedingung der Gotteserkenntnis und damit auch des intellectus fidei im imago-Gedanken angesetzt wird, so ist dadurch eine Absolutsetzung des Denkens unmöglich gemacht. Das, was bei Anselm mit ratio bzw. mens gemeint ist, kann in einem neuzeitlichen Sinn nicht autonom genannt werden, formuliert doch der behauptete Abbildcharakter des Geistes den Verzicht auf eine Selbst- und Letztbegründung von seiten der Vernunft. Die Explizierung eines ontologisch Antezedenten („Vorgriff“) wies vielmehr auf ein Unableitbares, Nichtbegründbares hin, auf das die Vernunft teleologisch immer schon ausgerichtet ist und das seinerseits Grund aller Gewißheit ist. Der Begründungsrückschritt auf den Ermöglichungsgrund des Denkens machte also nicht bei einer bloß transzendentalen, apriorischen Denkstruktur halt, sofern der letzte Grund der ratio außerhalb ihrer selbst liegt und ihr transzendent ist. Wenn damit das Denken diesen letzten Grund von sich aus nicht setzen kann, so ist er doch dessen ungeachtet im Denken zugänglich und auffindbar, was Anselm im ontologischen Argument exemplarisch vollzogen hat. Wenn das Denken auf eine immanente Letztbegründung seiner selbst verzichtet und zur Wahrheitssicherung auf einen transzendenten Grund hin ausschreitet – den es in seinem Vollzug dann immer schon „voraussetzt“ –, so drückt sich darin nur die Überzeugung aus, daß es eine „absolute“ Reflexion, die beansprucht, Aussagen über die Strukturen des *Seins* zu machen, gar nicht geben kann. Ein Denken, das sich nicht selbst mit dem absoluten Grund identifiziert, als Abbild eines je größeren Urbildes eigener Absolutsetzung entsagt und das zugleich

<sup>75</sup> Vgl. V 2; I 180, 1–3: „Eadem enim ratio veritatis quam in propositione vocis perspeximus, consideranda est in omnibus signis quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum.“ – V 9; I 189, 2–4: „Videamus ergo quam lata sit veritas significationis. Namque non solum in iis quae signa solemus dicere, sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio vera et falsa.“ M 31; I 49, 6 charakterisiert geschaffenes, endliches Sein als „imitatio aliqua summae illius essentiae.“ Vgl. zum Ganzen *H. Verweyen*, Einleitung zu: A. v. C., Wahrheit und Freiheit – Vier Traktate, Einsiedeln 1982, 15–21. <sup>76</sup> Text in Anm. 52.

wahre Aussagen treffen will, muß erkenntnismetaphysische „Voraussetzungen“ machen, die seine Ausrichtung auf Sinn und Wahrheit sichern, was dann aber ebenso notwendig wie legitim ist. Der Vorwurf, daß hier methodisch gesehen ein Zirkel vorliege, sofern das Denken das rational expliziere, was es je schon voraussetzt, erhebt sich nur dann, wenn man selbst den Anspruch auf Letztbegründung als Selbstbegründung für möglich und notwendig hält. In einem solchen Fall zeigte sich dann, inwiefern Anselms Methode sich von neuzeitlichem Methodenbewußtsein abhebt.

Anselms Denken macht also ganz bestimmte Prämissen, die wir heute nicht mehr ohne weiteres teilen. Seine Methode des *intellectus fidei* ist nun aber unbedingt im Kontext seines Vernunftbegriffs zu sehen. Denn der Rechtsgrund solcher Methode resultiert nicht aus dieser selbst, sondern aus einer vorgängigen Ontologie und Erkenntnismetaphysik<sup>77</sup>. Weist Anselm der Vernunft so weitreichende Kompetenzen im Felde einer rationalen Glaubensbegründung zu, dann ist dies nur aus ihrer teleologischen Gebundenheit als *imago Dei* zu legitimieren. Andernfalls ließen sich auch der Versuch einer rationalen Explikation der Trinität und das ontologische Argument kaum als sinnvolle Gedanken begründen. Indem wir aber von der ontologischen Antezedenz Gottes ausgehen, wird offenbar, daß das Denken, solche Gedanken „*sola ratione*“ vollziehend, diese, neuzeitlich gesprochen, keineswegs aus sich selbst heraus zu leisten vermag, sondern in ihnen gerade seine eigene Verfaßtheit als *imago Dei* thematisiert und zur Sprache bringt. Dies heißt dann aber, daß allein eine derartige Rückgebundenheit der *mens* solches Denken ermöglicht, denn sie verbürgt, daß der Anfang des Denkens nie ein Anfang des bloßen Begriffs, sondern auch ein Anfang der *Sache* ist. Das „*sola ratione*“ hat also immer den *speculum*-Charakter der *mens* im Blick, von welchem es sich im letzten herleitet und bündig und schlüssig wird. Eine Anselminterpretation darf nun diese Abhängigkeit der Methode von Ontologie und Metaphysik, von einem spezifisch mittelalterlichen Vernunftbegriff niemals übersehen und statt dessen unreflektiert neuzeitliche Vernunftbegriffe einsetzen. Steht es aber so, dann ist auch die Alternative von Autonomie *oder* Heteronomie, von Glaubenswissen *oder* natürlichem Wissen zu einer adäquaten Anselmdeutung untauglich. Im Horizont des *imago*-Gedankens läßt sich die Autonomie des „*sola ratione*“ nur aus einer vorgängigen Heteronomie Gott gegenüber fundieren, wobei diese jene nicht aufhebt, sondern gerade freisetzt. Die Selbständigkeit der Vernunft wurzelt gerade im Geschaffensein und Empfangenhaben, so daß man von einer geschaffenen und empfangenen Autonomie bzw. Freiheit sprechen muß<sup>78</sup>, in welcher Selbstsein und

<sup>77</sup> Vgl. Kohlenberger, *Similitudo u. Ratio* 19–25, 172, 177 f.; Kienzler 133 f., 155 f.

<sup>78</sup> Vgl. von Balthasar 242; vgl. ebd. 241–257; Ulrich 112–117. Vgl. ferner G. Gresbake, *Erlösung und Freiheit – Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre A. v. C.*, in: ThQ 153 (1973) 323–345.

Empfangenhaben nicht gegeneinanderstehen. Der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie ist deshalb je schon überstiegen, sofern endliche Freiheit gerade durch Empfangenhaben existiert.

Die These, daß für Anselm Gott der Grund menschlicher Autonomie ist, läßt sich auch an dem Dialog L im Blick auf die sittliche Freiheit des Menschen verifizieren, die im Unterschied zur aus sich seienden, ungeschaffenen Freiheit Gottes als „geschaffene und empfangene“ Freiheit gefaßt wird (L 14; I 226, 6–8). Als solche besteht sie nicht in der Indifferenz zwischen gut und böse (L 1 ganz), sondern in der willentlichen Entsprechung gegenüber dem Gesollten und in der Wahrung der von Gott empfangenen Gerechtigkeit. So lautet Anselms Definition der Freiheit: „potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem“ (L 3; I 212, 20)<sup>79</sup>. Das paradoxe Ineinander von Eigenstand und Empfangenhaben in der menschlichen Freiheit wird deutlich, wenn der gerechte Wille als derjenige bestimmt wird, der will „quod deus vult illam (sc. voluntatem) velle“ – „was Gott ihn wollen will“ (L 8; I 220, 19). Gerade auch an menschliche Freiheit und Autonomie ist die paulinische Frage zu richten: „Quid habes quod non accepisti?“ und mit der Antwort zu versehen: „Nulla creatura habet aliquid a se“ (Ca 1; I 233, 6–8; vgl. 1 Kor 4, 7). Ein die eigene Geschöpflichkeit und Endlichkeit anerkennendes Verständnis menschlicher Freiheit macht zum einen das Äußerste der eigenen Möglichkeiten offenbar und wahrt zugleich die Unverfügbarkeit und Souveränität Gottes.

Von hier aus fällt nochmals neues Licht auf das ganze Unternehmen Anselms: Die methodische Epoché der positiven Offenbarung und der Ausbau einer streng rationalen, Nezesität anzielenden Methode erscheinen nun als die totale Inanspruchnahme und der konsequente Vollzug der Möglichkeiten endlicher, gebundener Freiheit. Dabei werden diese Möglichkeiten nicht mittels einer Verleugnung der eigenen Endlichkeit, sondern durch die Einsicht eröffnet, daß eine Gebundenheit menschlicher Freiheit diese in ihrem Vollzug nicht einenge oder bedrohe, sondern vielmehr zu ihren kühnsten „Leistungen“ befreie und befähige. Die mit R. Descartes anhebende Neuzeit vermochte diesen anscheinend paradoxen Zusammenhang von Autonomie des Denkens *und* gleichzeitiger Rückgebundenheit an Gott nicht mehr nachzuvollziehen, sondern sah im Gottesgedanken zunehmend eine Bedrohung der Freiheit des Denkens. Wenn Descartes<sup>80</sup> seinen universalen Zweifel damit begründet, daß viel-

<sup>79</sup> Vgl. aber auch L 2; I 210, 6–10, wo die Aporie sichtbar wird, in die ein solcher Freiheitsbegriff gerät, wenn er die Freiheit des Sündigen begrifflich machen soll. Hier führen erst Ca 13–14 weiter, in denen das Moment des Negativen als für menschliche Freiheit konstitutiv zur Geltung gebracht wird: Von gut und böse, gerecht und ungerecht läßt sich nur im Zusammenspiel des empfangenen Willens zur Seligkeit und des empfangenen Willens zur Gerechtigkeit sprechen: Hier tut sich die Möglichkeit auf, über das Gesollte hinaus zu wollen. Vgl. *Verweyen* 22 f., 26 ff.

<sup>80</sup> Zu Descartes vgl. G. Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: *Logos* 22 (1933) 225–272.

leicht Gott oder ein „genius malignus“<sup>81</sup> uns in allem betrüge oder zu täuschen versuche<sup>82</sup>, so ist hier zumindest die Möglichkeit ausgesprochen, daß Gott uns restlos determiniere und die Freiheit eines auf Wissen und Wahrheit ausgerichteten Denkens aufhebe. Verbürgte bei Anselm Gott gerade die Wahrheit der ratio bei Wahrung und Ermöglichung ihres Eigenstandes, so bleibt hier nur der Weg einer Selbstbegründung und Selbstvergewisserung, der nach Descartes auch gerade gegenüber dem hypothetisch angesetzten „genius malignus“ begehbar bleibt, sofern hinter das denkende Sein des womöglich Getäuschten nicht zurückgegangen werden kann<sup>83</sup>. Wenn Descartes später<sup>84</sup> den Zweifel an den Dingen *außerhalb* der Selbsterkenntnis auch nur mit der Annahme eines gütigen und wahrhaftigen Gottes zu beheben vermag, so ändert dies doch nichts an dem neuen Ansatz: Das sich selbst tragende „fundamentum inconcussum“ ist die Gewißheit des eigenen Ich – gerade auch im Angesicht eines – bei Descartes freilich nur als Möglichkeit erwogenen – allmächtigen Willkürgottes. Die Freiheit des Denkens wird hier also *ohne*, wenn nicht gar *gegen* Gott gesichert. Damit sind nun aber die Voraussetzungen für den neuzeitlichen Begriff einer autonomen Vernunft im Sinne einer Selbstbegründung geschaffen, der auch für viele Anselminterpretationen leitend wurde, wenn zwischen Autonomie des Denkens gegenüber Gott und heteronomer Rückbindung an Gott einseitig entschieden werden sollte. Verhandelt wird diese Frage freilich unter der Rücksicht, ob bei Anselm philosophisches oder theologisches Denken vorliege. Insofern Anselm aber auf Grund seiner spezifischen Auffassung von der mens humana jenseits der durch den cartesischen Zweifel aufbrechenden Kluft zu stehen kommt (wir selbst stehen je schon diesseits), ist es ihm möglich, auch diese Frage, wie wir zeigen konnten, zu transzendieren. Gott begründet gerade die im „sola razione“ aufscheinende Freiheit und ist *Prinzip der Wahrheitssicherung* des Denkens.

Doch legt sich gegen unsere Interpretation der Einwand nahe, daß durch die zentrale Funktion, die dem imago-Gedanken in ihr zukommt, die ganze Fragestellung doch wieder in eine spezifisch „theologische“ überführt würde, insofern der intellectus fidei das Theologumenon der Schöpfung zur Voraussetzung habe. Meint ratio bei Anselm also doch nicht Vernunft schlechthin, sondern eine im Licht des christlichen Schöpfungsglaubens interpretierte Vernunft? Dagegen ist jedoch zweierlei zu sagen: Einmal hält Anselm die Geschöpflichkeit von endlich Seiendem für rational aufweisbar und damit „philosophischer“ Erkenntnis zugänglich (vgl. M 5–9 ganz). Dies belegen – wie so oft bei Anselm – die Hin-

<sup>81</sup> R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* I, 12 (lat.-dt. Ausgabe v. L. Gäbe, Hamburg 1977, 38).

<sup>82</sup> Vgl. ebd. I, 9 (36).

<sup>83</sup> Vgl. ebd. II, 3, 6 (42, 44 u. 46, 48).

<sup>84</sup> Vgl. ebd. V, 15, 16 (126 u. 128). Siehe auch ebd. III, 4, 38 (62, 64 u. 94).

weise auf die logische Stringenz der Überlegung<sup>85</sup>. Zum andern wird der im imago-Gedanken ausgesprochene „Vorgriff“ auf das Absolute vom Menschen als Vernunftwesen und nicht als Glaubenden getätigt. Da er für Anselm in der rationalitas des Menschen grundgelegt ist, leistet ihn auch der insipiens (bzw. der ignorans oder infidelis), welcher so gerade zum Gesprächspartner Anselms wird – im Vertrauen auf die allen Menschen gemeinsame Basis der ratio, die, wenn auch vorreflexiv und unthematisch, je schon im Horizont Gottes steht.

#### 4. „*Intellectus quaerens fidem*“

In der mens humana ist die bleibende Gegenwart Gottes im Denken und damit echte Erkenntnis und Einsicht verbürgt, wie ebenso die unschließbare Differenz von Urbild und Abbild, von Gott und Mensch sichtbar wird. Anselms intellectus fidei ist so wirklich ein *medium* (d. h. Einsicht vermittelnd *und* nicht zu überschreitende Mitte) zwischen fides und species, der seinen heilsgeschichtlichen Ort nicht aufheben kann: Er kommt zwischen dem der in Christus geschehenen Offenbarung antwortenden Glauben und der Schau des je größeren Gottes in der eschatologischen Vollendung zu stehen. Das Denken kann infolgedessen die Dynamik reflektierenden Unterwegsseins niemals aufgeben und mit Gott „fertig werden“ – angesichts der erhofften und völlig verdankten Zukunft Gottes (vgl. P 24–26 ganz). Dies macht deutlich, daß die Etikettierung „rationalistisch“ für Anselms Denken zumindest seiner *immanenten* Struktur nach nicht zutrifft. Denn bei aller Rationalität und methodischen Disziplin des intellectus fidei bleibt Gott doch für das Denken das unverfügbare Geheimnis. Die vollendete liebende Vereinigung mit Gott steht noch aus und ist Geschenk ebendieses Gottes – unbeschadet der Tatsache, daß die menschliche ratio auf diese Erfüllung hin angelegt und verwiesen ist<sup>86</sup>. Freilich ist die Glaubenseinsicht ein Weg, der uns der glückseligen Schau der Wahrheit ein Stück näher bringt und schon an ihr teilhaben läßt, sie darf aber dennoch niemals vermeinen, selbst an die Stelle dieses letzten Zieles treten zu können, um so etwa ihr pilgerndes Unterwegssein abzulegen.

Diese Interpretation wird nun dadurch bestätigt, daß Anselm im M nach Abschluß der Trinitätsspekulation, also *nach* erreichtem intellectus fidei, einen erneuten Glaubensakt im Sinne eines liebenden Hinstrebens zu Gott ansetzt (vgl. M 76–78 ganz). Dies liegt ganz in der Konsequenz des Gedankens, daß Gott der je Größere, der unverfügbar Freie ist, welchen das Denken nicht in einen Begriff hinein absorbieren kann und will. Der bleibende Hiatus zwischen subjektivem Gottesbegriff und objekti-

<sup>85</sup> „Consequitur ex necessitate“ (M 7; I 22, 1); „procul dubio nihil apertius“ (M 7; I 22, 7); „ratiocinando perveneram“ (M 8; I 22, 32).

<sup>86</sup> Vgl. dazu M 68–69; Cu II, 1 ganz.

vom Wesen Gottes, zwischen Gottesgedanke und Gott, der hienieden nicht zu überspringen ist, fordert vom Menschen erneut die Haltung des Glaubens als eines willentlichen Ausstreckens nach dem Absoluten ein. Die innerste Natur solchen Glaubens liegt in einem „Hineinstreben“ in das Absolute, das auf Vereinigung zielt, weshalb Anselm ihn als ein „*credo tendere in summam essentiam*“ (M 76; I 83, 19 f.) bestimmt. Daher ist auch der Ausdruck „*credere bzw. tendere in illam*“ im Vergleich zu „*credere bzw. tendere ad illam*“ zu bevorzugen, bringt doch das „*Hineinglauben*“ in Gott das Ziel liebender Vereinigung deutlicher zur Geltung als das bloße „*An-Gott-glauben*“ (M 76; I 83, 25–84, 2). Entscheidend ist nun zu sehen, daß dieses „*tendere in deum*“ die Vollendung der Gotteserkenntnis und somit auch des *intellectus fidei* ist. Denn nach Anselm besteht jeder Erkenntnisakt aus der dreigliedrigen Struktur von *memoria*, *intelligentia* und *amor*: „*Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur*“ (M 49; I 64, 21–23). Hier wird die bedeutsame Aussage gemacht, daß die willentliche Stellungnahme gegenüber dem Objekt, sei sie nun Liebe oder Abneigung, die Vollendung eines jeden Erkenntnisaktes ausmacht, so daß das Wissen im Wollen seinen Abschluß findet. Ist aber das willentliche Hinstreben Ziel- und Endpunkt jedweder Erkenntnis, so gilt dies auch für die Gotteserkenntnis und den *intellectus fidei*, die infolgedessen in die Gottesliebe einmünden. Das so geforderte „*tendere in deum*“ nennt Anselm in M 76 „*fides*“ und „*credere*“.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über Anselms *intellectus fidei* läßt sich also dahingehend zusammenfassen, daß der Glaube keineswegs restlos ins Wissen absorbiert wird, sondern daß gerade das Wissen um das Jemehr Gottes den Menschen zu einer glaubenden Offenheit hinführt, wengleich nach Anselm auch gilt, daß das überlieferte Glaubensgut der Vernunft prinzipiell offensteht. Dabei stellt die letztgenannte These Anselms jedoch kein methodisches Kuriosum dar, sondern muß aus ihren erkenntnismetaphysischen Prämissen heraus verstanden werden, mit welchen sie steht und fällt. Von ihnen her läßt sich Anselms Versuch einer „philosophischen“ Durchdringung des Christentums als konsistent begreifen. War es anfangs der Glaube, der als *fides quaerens intellectum* (P Prooemium; I 94, 7) zur Einsicht und Ausklärung seiner selbst hindrängte, so ist es nun – am Ende des Denkweges – die erlangte Einsicht, die sich dem Glauben erneut öffnet, eine Offenheit, die man – in Umkehrung von Anselms *Maxime* – als *intellectus quaerens fidem* bestimmen möchte<sup>87</sup>. Freilich ist dieser Glaube – im Unterschied zum anfänglichen – ein verstehender Glaube, der durch die Einsicht erhellt, geläutert, aber auch vertieft wurde. Von hier aus wird man wohl auch sagen müssen, daß sich der Glaube dessen, der den *intellectus fidei* vollzogen hat, vom Glau-

<sup>87</sup> Vgl. Kienzler 310.

ben desjenigen, der den Schritt von der anfänglichen fides über den intellectus fidei zur vertieften fides nicht leisten kann bzw. will, unterscheidet: und zwar zumindest im Blick auf das „Daß“ (esse) der Glaubensgeheimnisse, das für den im Sinne Anselms Reflektierenden zu einer Wahrheit der ratio wird, wenngleich auch für ihn ihr näheres „Wie“ (qualiter, quomodo) rational nicht restlos zu erhellen ist und so die Notwendigkeit eines erneuten credere sichtbar macht.

Anselms Programm des intellectus fidei läßt sich – mit J. A. Möhler zu sprechen<sup>88</sup> – als der kühne Versuch begreifen, das Christliche als rational und das Rationale als christlich zu erweisen. Glaubenswahrheit und Vernunftwahrheit können sich nach ihm nicht widersprechen, ja sind ihm im letzten identisch, fließen sie doch in einer gewissen Parallelität aus einem gemeinsamen Ursprung: Sowohl der menschliche Geist als imago Dei wie die christliche Offenbarung haben ihren Grund im dreifaltigen Gott. Diese Herkunft beider aus *demselben* Ursprung ist auch der eigentliche Grund, warum für Anselm ein Widerspruch von (Offenbarungs-)Autorität und Vernunft prinzipiell nicht denkbar ist und es deshalb möglich wird, „sola ratione“ vorzugehen und *zugleich* die auctoritas als normative Richtschnur des Denkens anzuerkennen. Johannes Scotus Eriugena hat den gemeinten Sachverhalt schon im neunten Jahrhundert formuliert, wenn er im Blick auf das Verhältnis von Schriftautorität und philosophischer Spekulation sagt: „Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem *ex uno fonte*, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.“<sup>89</sup> Anselms intellectus fidei stellt nur die konsequente Entfaltung dieses Satzes dar, denn in ihm ist die Möglichkeitsbedingung genannt, die es erlaubt, Glaubensinhalte philosophisch-spekulativ nachzuvollziehen. Dabei ist im Grunde für ein solches Denken die neuzeitliche Frontstellung zwischen der Internität einer Vernunftferkenntnis und der Externität einer Wortoffenbarung noch gar nicht aufgebrochen. Anselm unterscheidet zwar scharf zwischen fides und ratio, aber gerade aus dem Bewußtsein ihrer beider Einheit: Denn sie gestattet, das eine (fides) methodisch zu suspendieren und auf dem Weg über das andere (ratio) zu ähnlichen Ergebnissen zu kommen.

<sup>88</sup> Vgl. J. A. Möhler, Anselm, Erzbischof von Canterbury, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften und Aufsätze I, hrsg. v. I. Döllinger, Regensburg 1839, 32–176, hier 129.

<sup>89</sup> Johannes Scotus Eriugena, De divisione naturae I, 66 (PL 122, 511 B). Vgl. ebd. I, 69 (PL 122, 513 A–B).