

Die Vernunft innerhalb der Grenzen des Glaubens

Aspekte der anselmischen Methodologie in werkgenetischer Perspektive

VON ROBERT THEIS

Anselms Programmwort *fides quaerens intellectum*, das eigentlich der ursprünglich geplante Titel für das später so genannte *Proslogion* war¹, weist auf ein Methodenkonzept, anhand von dem Glaubensinhalte der wissenschaftlichen Erörterung unterworfen werden. Dieses Konzept ist jedoch älter als Anselm. Sieht man einmal von den augustinischen und boethianischen Vorformen ab, so ist es vornehmlich in der Karolingerzeit gewesen, wo sich erste Ansätze einer neuen Methode bezüglich der dialektischen, sprich wissenschaftlichen Erörterung der Glaubensinhalte artikulieren, insbesondere bei Johannes Scottus Eriugena im Rahmen der sog. Prädestinationskontroverse. Aufgabe der Vernunft ist es, so faßt Gangolf Schrimpf den Wissenschaftsbegriff von Eriugena zusammen, dem kirchlichen Lehrverständnis die Form eines widerspruchsfreien Systems zu geben². Eriugenas Ansatz blieb jedoch zunächst folgenlos³.

Ab dem Ende des 10. Jahrhunderts gewinnt der Dialektikunterricht an den Schulen wieder an Gewicht⁴. Die damit einhergehende „neue Dynamik“ (Kurt Flasch) auf der Ebene des wissenschaftlichen Umgangs mit den Glaubensinhalten führte bisweilen zu extremen Konsequenzen, wie dies im Umfeld der Kontroverse um Berengars Abendmahllehre deutlich wird. Dabei muß man jedoch hinzufügen, daß im Kontext gerade dieses Streites die Extreme in beiden Richtungen, also sowohl im Sinne eines extremen Rationalismus (Berengar) als auch eines extremen Fideismus markiert worden sind⁵.

Vor diesem Hintergrund – man beachte, daß Anselms Lehrer Lanfrank ein exponierter Kontrahent in der Abendmahldebatte war, wo er einen eher „fideistischen“ Standpunkt vertrat – ist Anselms eigene Methodologie des *fides quaerens intellectum* anzusiedeln. Ob man sie nun, wie Flasch meint, eher auf der Linie von Berengar situiert⁶ oder vielmehr als einen Ausgleich

¹ Vgl. *Proslogion*, Prologus, in: Sancti Anselmi Opera omnia, hrsg. von F. S. Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, T. 1, Vol. 1, 94. Anselms Schriften werden im folgenden nach dieser Ausgabe zitiert, und zwar unter dem Zeichen O. O.

² Vgl. G. Schrimpf, Johannes Scottus Eriugena, in: TRE XVII (1988), 161–164; *Ders.*, Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hrsg. von J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf und G. Wieland, Hamburg 1987, 1–25, hier 5 ff. (im folgenden zitiert als: Bausteine).

³ Vgl. Schrimpf, Johannes Scottus Eriugena a. a. O.

⁴ Vgl. A. de Libera, La philosophie médiévale, Paris 1993, 281–282.

⁵ Schrimpf, Bausteine 13, Anmerkung 29, führt 9 Gegenschriften an.

⁶ Vgl. K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986 (Reclam 8342) 188; *Ders.*, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt² 1989, 50–51.

zwischen Berengar und Lanfrank ansieht, wie Schrimpf die Lage einschätzt⁷, dies ist eine Frage der Wissenschaftsgeschichte.

In der folgenden Abhandlung geht es nicht darum, diese wissenschaftshistorische Frage, anhand von der sich Anselms eigener Ansatz in seiner Singularität bzw. in seinen Abhängigkeiten bestimmen ließe, erneut aufzurollen, sondern viel eher darum, Anselms Verständnis von der Leistung der Vernunft hinsichtlich des Geglauten immanent in einer werkgenetischen Optik zu rekonstruieren. Eine solche Annäherung an Anselms Methodenkonzept vermeidet zunächst dessen vorzeitige Systematisierung; sie läßt desweiteren offen, ob und in welchem Maße es so etwas wie eine Kontinuität des Modells oder des Ansatzes gibt, oder ob es Diskontinuitäten sind, die das Modell durchqueren bzw. ob sich verschiedene Tiefenschichten in diesem Modell artikulieren lassen, die je nach Kontext und Thematik in den Vordergrund rücken.

Material gesehen orientiert sich die Untersuchung zunächst an den „loci classici“ zum Thema *fides quaerens intellectum*. Dies hat in erster Linie praktische Gründe; eine exhaustive Erörterung des Themas unter Berücksichtigung aller *loci* würde in der Tat den gebotenen Umfang der Arbeit weit überschreiten. Insofern versteht sich diese Untersuchung denn als eine erste Anzeige⁸.

Wenden wir uns nun Anselm zu. Man weiß, daß er keine eigene Schrift über das im Stichwort *fides quaerens intellectum* angezeigte Thema verfaßt hat, sondern sich nur gelegentlich explizit dazu geäußert hat. Wir werden demnach zunächst nach den expliziten Referenzen Ausschau halten. Man muß aber zugleich auch ein Augenmerk auf mögliche implizite Hinweise zum besagten Prinzip richten.

A. Das *Monologion* (vollendet etwa 2. Hälfte 1076⁹)

1. In dieser Schrift, deren Thema die „essentia divinitatis“ und das damit Zusammenhängende ist¹⁰, ist für unser Thema insbesondere der *Prolog* von Bedeutung. Gleich im ersten Absatz der Vorrede gibt uns Anselm wichtige Hinweise über den „wissenschaftstheoretischen“ Status der Schrift.

Es sind seine Mitbrüder in der Abtei Bec, die ihm gleichsam die Spielregeln – sprich den Status der Schrift – vorgeschrieben haben. Das anzuwendende Verfahren ist folgendes: Die Autorität der Hl. Schrift soll nirgendwo zur Bekräftigung bzw. zur Begründung von Aussagen herangezogen werden: „[...] quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur

⁷ Vgl. Schrimpf, Bausteine 16.

⁸ Die herangezogenen Schriften Anselms werden in der mittlerweile unumstrittenen Reihenfolge ihrer Entstehung besprochen. Vgl. bezüglich der Werkchronologie bzw. der Datierung F. S. Schmitts Bemerkungen in den *Prolegomena seu ratio editionis* in: O. O. T. I, Vol. 1, 40^a-63^a.

⁹ Vgl. ebd. S. 56^a-58^a.

¹⁰ Vgl. *Monologion*, Prologus, O. O. T. I, Vol. 1, 7.

[...]“¹¹. Der erste Aspekt also der Methode kennzeichnet sich durch das Ausschalten des Autoritätsbeweises. Damit einher geht ein zweiter Aspekt, nämlich die Vorrangstellung des Vernunftbeweises. Hier sind mehrere Punkte zu unterscheiden:

a. *Klarheit der Darstellung* – man glaubt Descartes *avant la lettre* zu hören –: faßliche Sprache, allgemein verständliche Beweismittel, schlichte Gedankenführung („*plano stilo*“, „*vulgaribus argumentis*“, „*simplici disputatione*“¹²).

b. *logische Stringenz*. Die Beweise haben keine Konvenienz- bzw. Plausibilitätsargumente zu sein, sondern sollen nötige Kraft besitzen – Anselm spricht von *cogere* –, d. h. derart überzeugen, daß die gewonnene Erkenntnis mit Sicherheit als wahr angesehen werden kann.

Dieser Sachverhalt erfordert mehrere Anmerkungen. Daß Anselms Mitbrüder ihm gewissermaßen vorgeschrieben haben, wie der Traktat über Gott wissenschaftstheoretisch zu gestalten sei, wirft einiges Licht auf die offensichtliche Hochschätzung, die in Bec der Dialektik entgegengebracht wurde. Die Tendenz auf rationale Auseinandersetzung mit dem Glaubensgut liegt im Geist der Zeit. Ihr entspricht darüber hinaus auch gesamtgesellschaftlich eine „Durchrationalisierung“ der Lebenswelt¹³.

Man muß dies, wie uns scheint, auch mitberücksichtigen, wenn man „innerwissenschaftlich“ die Entwicklungsschübe verstehen will. Die Wissenschaft lebt nicht in einer immunisierten Sphäre. Auch in die Klöster drang dieser neue Geist ein. Die Entwicklung von der frühmittelalterlichen sog. Mönchstheologie, die gegenüber den Texten rein paraphrasierend blieb, hin zur *quaestio*, zur wissenschaftlichen, problematologischen Durchdringung des geglaubten Inhalts, so wie sie sich im 11. Jahrhundert zu entwickeln beginnt (man denke hier an den Aufschwung der Dialektik) ist auch an diese lebensweltlichen Veränderungen rückzukoppeln¹⁴.

Zurück zum *Monologion*! Das Ziel, das Anselm vor Augen hatte, als er den Text verfaßte, war das, seinen Mitbrüdern eine Hilfestellung zu leisten bei ihrer *Meditatio* des Wesens Gottes. Das Werk ist ja, wie der ursprüngliche Titel besagt, ein *exemplum meditandi de ratione fidei*¹⁵.

Wir müssen ein wenig bei diesem Begriff verweilen. Der Begriff der „*meditatio*“ hat bei Anselm zwei komplementäre Bedeutungen, eine eher affektive und eine eher spekulative oder intellektuelle, die man allerdings nicht zu sehr auseinanderreißen sollte:

a. zunächst ist *meditatio* mit *oratio*, Gebet, konvertibel und bedeutet

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. M. Bloch, *La société féodale*, Paris 1939; R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London 1953.

¹⁴ Vgl. Flasch, *Das philosophische Denken 177ff.* M. D. Chenu scheint uns diesbezüglich die Entwicklung der „wissenschaftlichen“ Prozeduren zu „immanent“ zu interpretieren; vgl. Scholastik in: HThG 1963, 478–494.

¹⁵ Vgl. *Proslogion*, Prologus, O. O. T. I, Vol. 1, 94

demzufolge Andacht. Die *meditatio* dient dazu, den Leser geistig anzuregen, Gott zu lieben oder zu fürchten bzw. sich auf sich selbst zu besinnen. Das Ziel der *meditatio* ist dann erreicht, wenn der Leser der Auffassung ist, in eine zum Gebet erforderliche affektive Grundstimmung gelangt zu sein. Ziel der *meditatio* ist eine Einsicht bzw. eine Einfühlung in den Glaubensgrund.

b. Die zweite im Begriff der *meditatio* enthaltene Dimension ist die spekulative. Man könnte diesbezüglich von denkender Einsichtnahme sprechen. Diese greift, wie es das Vorwort des *Monologion* zeigt, auf die Mittel der Dialektik zurück, also auf begriffsanalytische und beweistechnische Prozeduren, anhand von denen die Glaubensgeheimnisse einsichtig gemacht werden sollen, soweit dies dem menschlichen Geist möglich ist. Wichtig ist hier die generelle Ausrichtung, in die diese spekulative Arbeit hineingestellt ist: Im Gegensatz etwa zu Berengar, der die Glaubenswahrheiten dem Richtmaß der Vernunft in der Weise unterwirft, daß sie, widersprechen sie den obersten Denkgesetzen, anders zu interpretieren sind, als dies die Kirche tut, versteht Anselm sein theologisches Programm konsequent als denkende Entfaltung und Artikulation des Geglauten.

Diese spekulative Einsicht ihrerseits – und hier trifft die erste Bedeutung von *meditatio* auf die zweite – führt zur vertieften Einfühlung in die göttlichen Geheimnisse im Gebet. Theologische Arbeit geht letzten Endes bei Anselm in Gebet über, wird zur betenden Theologie, wie denn auch am Anfang der theologischen Arbeit bei Anselm das Gebet steht¹⁶.

Kehren wir, nach dieser Zwischenbemerkung zum Begriff der *meditatio* zum Thema des Prologs des *Monologion* zurück. Das *Monologion* ist ein *exemplum meditandi* sagten wir, ein Beispiel des Nachdenkens über Gottes Wesenheit im Sinne eines rationalen Eindringens in das göttliche Wesen. Inhaltlich gesehen nun ist Anselm der Auffassung, in dieser denkenden Entfaltung nichts behauptet zu haben, was in irgendeiner Weise den Schriften der katholischen Väter und insbesondere des hl. Augustinus widerspreche: »[...] nihil potui invenire in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.«¹⁷ D.h. die Aussagen, zu denen Anselm auf rationalem Wege gelangt, und das bedeutet, unter Ausklammerung der autoritativen Texte als Beweismaterial, stimmen, als auf logischem Wege gewonnene Schlußfolgerungen, mit dem Inhalt der kirchlichen Lehre überein.

Das ist nun ein Punkt, der auch in anderen Schriften immer wieder hervorgehoben wird. Die *regula fidei* ist regulative Instanz des rationalen Diskurses. Was ist hiermit gemeint? Wird mit dieser Bevormundung die Autonomie des rationalen Diskurses nicht zerstört? Man muß, wie uns scheint, hier folgendes unterscheiden: Beim rationalen Diskurs sind zwei Ebenen zu

¹⁶ Zu *Meditatio*, vgl. B. Mojsisch in: HWPh 5, Spalte 962.

¹⁷ *Monologion*, Prologus a. a. O. 8.

unterschieden, eine formale und eine inhaltliche. Formal spielt der Glaube bei der Entfaltung des rationalen Diskurses keine Rolle. Hier stehen einzig und allein die Regeln der Logik Pate. Inhaltlich gesehen jedoch ist die Lage viel komplexer. Hier liegen den einzelnen Argumentationen Vorentscheidungen zugrunde, die zum Teil nicht mehr explizit gemacht werden, sondern in Form bestimmter Begriffe oder Aussagen den Ausgangspunkt der Argumentationen bilden. Wenn man nun bestimmte Begriffe mit dem ihnen zukommenden semantischen Potential zugrundelegt, dann sind der Analyse dieser Begriffe natürlich Rahmenbedingungen auferlegt. Anselm nun legt seinen Analysen in der Regel durch die Tradition kodifizierte Begriffe und Aussagen zugrunde, oder wenigstens solche Begriffe, die am Leitfaden der Tradition überprüft worden sind. Das unterscheidet ihn z. B. von Berengar und radikalen Dialektikern, die bestimmte Begriffe nicht dem Deutungsrahmen der Tradition entnehmen, sondern z. B. der aristotelischen Kategorienlehre. Beispiel: Substanz. Wer den Begriff der Substanz der aristotelischen Kategorienlehre entnimmt, und ihn dann konsequent auf die kirchliche Abendmahllehre anwendet, steuert diese in einen Widerspruch. Wer aber einen durch die kirchliche Tradition bearbeiteten und interpretierten Substanzbegriff zugrundelegt, der gelangt auf rein logischem Wege zu Ergebnissen seiner Analyse, die faktisch mit der kirchlichen Lehre in Übereinstimmung stehen. Auf dieser „innerkirchlichen“ Ebene bewegt sich Anselm.

Diese Sicht der Dinge kommt sehr deutlich in Anselms *Epistola de incarnatione verbi* zum Ausdruck, auf deren methodologische Aussagen wir noch später zurückkommen werden. In dieser Schrift geht es um eine Auseinandersetzung mit Roscellin, einem Kanonikus aus Compiègne, der bezüglich der Trinität eine tritheistische Position entwickelt. Hier haben wir also eine auf dem Wege der rationalen Argumentation gewonnene Aussage, die der Glaubensaussage widerstreitet. Die Analyse dieses Irrtums ist aufschlußreich: Er resultiert, so Anselm, entweder daher, daß der Autor der Autorität der Schrift nicht glaubt oder aber, weil er die Schrift „*perverso sensu*“¹⁸ interpretiert. Schließen wir den ersten Fall aus, da er wissenschaftstheoretisch unergiebig ist. Der zweite hingegen geht auf den kruzialen Punkt der Problematik, nämlich den der rechten Interpretation. Denn hier nun stellt sich die Frage, wer die rechte Interpretation besitzt. Das kann nur die kirchliche Autorität selber sein. Wenn oben von der *regula fidei* als regulativer Instanz die Rede war, dann bedeutet dies, daß die Verifikation des rationalen Diskurses am Leitfaden der *regula fidei* jeweils am Ausgangspunkt der Argumentation zu erfolgen hat bzw. dort, wo der Theologe in seiner Argumentation neue Aussagen für neue Ausgangspunkte seiner Argumentation heranzieht. Der argumentierende Theologe hat sich seines Ausgangspunktes dahingehend zu vergewissern, ob diejenigen Aussagen, in denen er

¹⁸ Vgl. *Epistola de incarnatione verbi*, O. O. T. I, Vol. 2, 11.

einen bestimmten Glaubensinhalt als Ausgangspunkt der rationalen Entfaltung nimmt (also die kirchliche Lehre interpretiert), auch mit der kirchlichen Lehre in Einklang steht oder nicht.

Nun kann jedoch noch ein anderer Fall eintreten, in dem die Frage nach der *regula fidei* akut wird. Dieser Fall siedelt sich gleichsam am anderen Ende der Argumentationskette an. Im *Monologion* wird auch er in Erwägung gezogen: nämlich daß man auf logisch dialektischem Wege zu neuen Schlüssen oder Erkenntnissen bezüglich eines Glaubensgeheimnisses gelangt, d. h. zu Aussagen, die in der Form nicht durch kirchliche Instanzen legitimiert sind. Wie stellt sich die Frage nach der regulativen Instanz bzw. nach der Autonomie der Vernunft diesbezüglich? Im 1. Kapitel des *Monologion* schreibt Anselm: Wenn ich etwas behaupte, was nicht eine höhere Autorität lehrt, so soll es folgendermaßen verstanden werden: auch wenn es aus Vernunftgründen als notwendig erschlossen wird, so soll es dennoch nicht als notwendig behauptet werden, sondern nur, daß es einstweilen so scheinen könnte¹⁹. Dies ist eine prinzipielle Behauptung: Die objektive Notwendigkeit eines Vernunftschlusses wird angesichts des faktischen Nichtvorhandenseins kirchlicher Aussagen zum infrage kommenden Thema relativiert werden müssen und in den Rang einer bloß wahrscheinlichen Aussage versetzt werden. Also doch: Entwertung der Vernunft Einsicht. Das zeigt, daß der Vernunft in Anselms Programm enge Grenzen gesetzt sind²⁰.

Wir waren vom Prolog des *Monologion* ausgegangen, um die Eigenart der anselmischen Methodologie aufzuzeigen. Wir sehen: die Vernunft verfährt formal zwar nach ihren eigenen Regeln; inhaltlich und hermeneutisch hat sie sich ihres Ausgangspunktes am Leitfaden des Glaubens zu vergewissern.

2. Der *Prolog* ist nicht die einzige Stelle, an der Anselm im *Monologion* über die Möglichkeiten der Vernunft hinsichtlich des Glaubens reflektiert. Das ist übrigens nicht untypisch. Man muß bei Anselm, der ja keinen eigenen Traktat über das Thema der theologischen Methode verfaßt hat, die einzelnen Werke nach dort verstreuten Bemerkungen absuchen.

Es ist vor allem im 1. Kapitel, wo das Programm des *sola ratione* wiederholt wird: Das, was wir von Gott und seiner Schöpfung notwendig glauben, das vermag auch jemand, der nicht glaubt, auch wenn er nur von mittelmäßiger Begabung ist, durch die bloße Vernunft (*sola ratione*) einzusehen²¹. Diese Bemerkung ist gleich aus mehreren Gründen interessant. Zum einen, weil Anselm hier noch einmal auf das anspielt, was er im Prolog bezüglich der Einfachheit der vorzutragenden Argumente vorgebracht hatte: Auch ein durchschnittlich Begabter muß die vorgetragenen Argumente verstehen. Es muß also auf eine allzugroße Spezialisiertheit verzichtet werden. Der an-

¹⁹ Vgl. *Monologion* a. a. O. 14.

²⁰ In *De concordia* wird Anselm diesen Punkt differenzierter betrachten. Vgl. weiter unten.

²¹ Vgl. *Monologion* a. a. O. 13.

dere Grund ist folgender: Während im Prolog die ersten Adressaten des Werks Anselms Mitbrüder in Bec sind, ist hier die Rede von einer anderen Gruppe, nämlich von solchen, die entweder die Botschaft des Glaubens noch nicht vernommen haben (Heiden) oder die nicht an sie glauben (Ungläubige, Atheisten).

Dies wirft ein neues Licht auf den Status der Vernunftarbeit. Während aufgrund der Aussagen des Prologs die theologische Arbeit als vernünftige Entfaltung der Glaubensgeheimnisse im Hinblick auf das *meditari*, die denkende Versenkung hin konzipiert wird, ist nun eindeutig die Rede von *persuasio*, Überzeugung. Die Notwendigkeit des Glaubens (das, was wir notwendig glauben) soll aufgezeigt werden, d. h., es soll aufgezeigt werden, daß es notwendige Gründe gibt zu glauben, und daß diese in der geglaubten Sache selber liegen. Die Vernunft hat insofern auch eine „apologetische“ Funktion, sie hat zu überzeugen, bzw. genauer sie hat dasjenige zu artikulieren, das allein zu überzeugen vermag, nämlich die Sache selbst. Die Vernunft wiederholt also eine Notwendigkeit, sie bringt keine hervor. Sie gibt die Notwendigkeit des Glaubens in der Form der Notwendigkeit wieder. Das scheint uns zentral zu sein, wenn man den rechten Ort der Vernunft im anselmischen Programm verstehen will. Die Vernunftseinsicht ersetzt somit nicht den Glauben²².

3. Diese Verhältnisbestimmung führt uns nun zu einem dritten Aspekt in dieser Problematik, so wie sie im *Monologion* artikuliert wird, und die hier kurz hervorgehoben werden soll. Die Sache, um die es im *Monologion* geht, ist das göttliche Sein und Wesen. Dieses aber übersteigt *per definitionem* die Grenzen der menschlichen Vernunft. Wie ist demnach, also unter der Voraussetzung der faktischen Begrenztheit und Endlichkeit der menschlichen Vernunft, das *intelligere*, also das Programm *sola ratione* einzulösen?

In Kapitel 64 des *Monologion* schreibt Anselm diesbezüglich:

„Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi, qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur.“²³

Die menschliche Vernunft vermag also durch zwingende Gründe die Existenz Gottes, ja sogar des dreieinigen Gottes darzutun. Das *quomodo* vermag sie aber nicht einzusehen. Da, wo dennoch vom *quomodo* geredet wird, hat diese Rede einen anderen kognitiven Status.

²² Dies gegen die These, die man in der Literatur im Anschluß an den letzten Satz des 4. Kapitels des *Proslogion* liest, nämlich, daß das, was vernünftig vorgebracht wurde, auch überzeugen müßte, wenn man nicht mehr glauben würde.

²³ *Monologion* a. a. O. 74–75. In der *Epistola de incarnatione verbi* wird Anselm diesbezüglich etwas anders argumentieren; vgl. a. a. O. 6–7.

B. Das *Proslogion* (um 1077–1078²⁴)

1. Das *Proslogion* schließt sich an das *Monologion* an. Thema ist, hier wie dort, Gottes Dasein und Gottes Wesen. Hier wie dort ist das Thema im Glauben vorgegeben. Methodisch siedeln sich die beiden Werke ebenfalls auf einer Ebene an: Das *Monologion* sollte ursprünglich, wie wir wissen, den Titel tragen: *Exemplum meditando de ratione fidei*. Diesen Titel parallelisierend hatte Anselm das *Proslogion* ursprünglich mit *Fides quaerens intellectum* überschrieben. Glaube, der nach Einsicht sucht. Die Parallele in methodischer Hinsicht zwischen den beiden Werken wird aber noch deutlicher, wenn man den zweiten Titel in Betracht zieht: *Monologium de ratione fidei*, und *Alloquium de ratione fidei*. In der *Epistola de incarnatione verbi* finden wir einen weiteren Hinweis auf die Identität des Ansatzes in beiden Werken: „[...] duo parva mea opuscula, *Monologium* scilicet et *Proslogion*, 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.“²⁵

Dennoch ist das *Proslogion* keine Neufassung des *Monologion*. In ihm kommt durchaus etwas Neues zur Sprache. Dieses betrifft freilich den Inhalt der Schrift, nicht sosehr die Methode. Im Vorwort der Schrift wird es angezeigt:

„Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditando de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.“²⁶

Was in diesem Werk die Pointe ausmacht, ist die Entdeckung eines einzigen Argumentes, anhand dessen das Dasein und das Wesen Gottes eingesehen werden können, und dies im Gegensatz zum *Monologion*, in dem dieses Programm anhand einer Verkettung vieler Beweise eingelöst wurde²⁷.

2. Wie denkt Anselm im *Proslogion* im einzelnen über die uns hier interessierende Beziehung zwischen Glaube und Vernunft? Wiederum enthält das Vorwort erste Hinweise. Aus dem eben zitierten Auszug heben wir diejenige These hervor, die den Geist der gesamten Untersuchung prägt: Es geht Anselm um eine *probatio*, um einen Beweis des Daseins Gottes, womit

²⁴ Vgl. Schmitt, in: O. O., a. a. O. 58*; 62*.

²⁵ *Epistola de incarnatione verbi* a. a. O. 20.

²⁶ *Proslogion*, Prooemium a. a. O. 93.

²⁷ A. Stolz vertritt die Auffassung, daß das *Proslogion* nicht im Hinblick auf ein einziges Argument zum Erweis des Daseins Gottes gedeutet werden darf, sondern daß in ihm „eine Einsicht in die spezielle Seinsweise Gottes unter Voraussetzung seiner Existenz“ gewonnen wird (vgl. A. Stolz, Zur Theologie Anselms im *Proslogion*, in: Cath(M) 2 (1933) 1–24; ders., „Vere esse“ im *Proslogion* des hl. Anselm, in: Schol. 9 (1934) 400–409 (dort auch 400 obiges Zitat).

auf den argumentationstechnischen Aspekt des Diskurses angespielt wird. Es ist dies ein Aspekt, der dem der „necessitas rationis“ bzw. den „rationes necessariae“ entspricht. Die Wichtigkeit des „beweisenden“ Charakters der Schrift wird nicht zuletzt in Kapitel 2 durch die Präsenz eines *insipiens* hervorgehoben, der – in echt platonischer Manier – die Gegenthese des Proponenten behauptet (nämlich es sei kein Gott), und dem mit ausschließlich dialektischen Mitteln gezeigt werden muß, daß er sich in einem logischen Widerspruch befindet.

3. Der Anspruch der Dialektik wird im *Proslogion* sehr hoch angesetzt. Es könnte sogar fast der Eindruck erweckt werden, als ersetze der *intellectus* die *fides*. Man weiß, daß die Kapitel 2–4 der Schrift jenes berühmte *argumentum* enthalten, aufgrund dessen Gottes Dasein eruiert wird. Diese Kapitel, die durch drei Gebete strukturiert werden, zwischen denen sich jeweils die rein rationale Argumentation entfaltet, enden mit folgenden Worten: „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.“²⁸ Dieser Text betont die herausragende Rolle des *intelligere*, wenigstens hinsichtlich des vorher erarbeiteten Ergebnisses, nämlich des Aufweises der Existenz Gottes. Welches Licht wirft diese Bemerkung auf die Beziehung zwischen Glauben und Einsicht? Zunächst gilt: Glaube und Einsicht kommen beide von Gott („te donante“, „te illuminante“). Damit ist der grundsätzliche Kontext der Diskussion angezeigt: auch noch da, wo mit den Mitteln einer autonom funktionierenden Vernunft auf dialektische Weise die Notwendigkeit einer Einsicht dargetan wird, ist Gottes *illuminatio* am Werk. Diese ist eine erkenntnismetaphysische Voraussetzung. Darüber hinaus aber muß die Artikulation des *intelligere* in bezug auf das *credere* hier derart verstanden werden, daß das im rationalen Diskurs Entfaltete (Bewiesene) nichts anderes ist als das im Glauben Erfasste, sondern lediglich, wie oben gezeigt, das im Glauben Erfasste in der Form der Notwendigkeit ist. Von daher muß die methodische *Epochè* des Glaubens im vorliegenden Text verstanden werden: Der Glaubensinhalt (hier: daß Gott existiert) hat eine Notwendigkeit, die eigens als Notwendigkeit artikuliert zu werden hat (das Hinterdieren zum *intellectus*) und die als solche in sich überzeugend ist.

4. Im *Monologion* war das erste Ziel der Untersuchung die *Meditatio*, in zweiter Linie die *Persuasio*. Im Vorwort des *Proslogion* spricht Anselm davon, daß er die Schrift verfaßt hat „sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplantum Deum et quaerentis intelligere quod credit“²⁹.

Zwei Aspekte werden hier angeführt, die allerdings letzten Endes zusammenhängen:

- Die rationale Arbeit, die Arbeit am Begriff, steht in letzter Instanz im

²⁸ *Proslogion* a. a. O. 104.

²⁹ Vgl. ebd. 93–94.

Rahmen eines Hintendierens zur *contemplatio*, zur Betrachtung Gottes. Dieser Aspekt wird vor allem im *Cur Deus homo* noch einmal in aller Deutlichkeit hervorgehoben. *Contemplatio-meditatio*: diese beiden Begriffe beinhalten sowohl eine intellektuelle als auch eine affektive Komponente;

– Der zweite Aspekt wird in den Worten „quaerentis intelligere quod credit“ zum Ausdruck gebracht. Dies steht, von der Formulierung her, in der Nähe des ersten Titels des Werkchens *Fides quaerens intellectum*: Glaube, der nach Einsicht verlangt. Auch dieser Aspekt hat seine Entsprechung im *Monologion*: Mit zwingenden Gründen soll die Wahrheit des Glaubens durch die Vernunft aufgezeigt werden. Dennoch kommt im programmatischen Wort des *fides quaerens intellectum* des *Proslogion* eine neue Akzentsetzung zum Vorschein, nämlich die, daß es der Glaube selber ist, der von sich aus nach Verstehen drängt.

Um den Unterschied zum *Monologion* überspitzt – und damit auch verfälscht – anzugeben, ließe sich sagen: Im *Monologion* sind es Anselms Mitbrüder, die eine Verstehenshilfe wünschen; im *Proslogion* ist es der Glaube selber, der nach Verstehen drängt. Das ist sicherlich überspitzt formuliert, da der Glaube ja kein hypostatisches Dasein führt, sondern immer der Glaube mehr oder weniger gläubiger Menschen ist. Was ist das nun: „der Glaube mehr oder weniger gläubiger Menschen“? Die Beantwortung dieser Frage führt uns nun ein Stück weit über das *Proslogion* hinaus. In der Literatur hat man diesbezüglich eine Unterscheidung angeführt, die ohne Zweifel ihre Berechtigung hat und sich auch von Anselms Texten her legitimieren läßt, nämlich die zwischen der *fides qua* und der *fides quae*³⁰. Der Glaube kommt aus dem Hören der Predigt derjenigen, die Christus verkünden³¹. Dieser Glaube ist Fürwahrhalten, dem Wort der Christus Predigenden Glauben schenken. Er ist das *credo* mit kleinem c, die *fides qua creditur* oder das subjektive *credo*. Dieses aber hat sein Korrelat, gleichsam die Bedingung seiner Möglichkeit, im objektiven *Credo*. Wer auf die Predigt hört, hört auf etwas und hört etwas. Dieses etwas ist die Botschaft Christi, so wie sie in der Bibel festgeschrieben steht, und es ist vor allem die Lehre der Kirche, die diese Botschaft in der *regula fidei* (im *Credo* und in den dogmatischen Glaubenskonstitutionen) festgehalten hat. Wir nennen dies die *fides quae creditur* bzw. das *Credo* mit großem c.

Wie artikuliert sich nun das Thema „*Fides quaerens intellectum*“, Glaube, der nach Einsicht verlangt, bezüglich dieser beiden Ebenen (also *fides qua* und *fides quae*)?

a. Hinsichtlich des subjektiven „*credo*“: Glauben kommt aus dem Hören. Wer glaubt, hat gehört. Kein Hören aber ohne ein minimales Verstehen.

³⁰ Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Zürich 1966, 23.

³¹ Vgl. *De concordia* III.6, O. O. T. I, Vol. 2, 271.

Also Glaube auch nur soweit, wie es auch dieses minimale Verstehen gibt. Was genau „minimales Verstehen“ heißt, bleibt zunächst unscharf.

b. Wie stellt sich das Problem hinsichtlich des *Credo* mit großem c? Hier sind m. E. zwei Perspektiven zu unterscheiden:

(1.) Das *Credo* selber ist bereits ein *intellectus fidei*, eine *fides intellecta*. Im *Credo* der Kirche hat sich der *intellectus fidei* seinen Ausdruck gegeben. Das *Credo* ist ja die Zusammenfassung davon, wie die Gemeinschaft der Gläubigen die biblische Lehre verstanden hat.

(2.) Die zweite Perspektive betrifft die theologische Arbeit, den wissenschaftlichen Umgang mit dem *Credo* der Kirche. *Fides quaerens intellectum* ist diesbezüglich nichts anderes als der Versuch, den in der *fides*, so wie sie sich im *Credo* Ausdruck gibt, innewohnenden *intellectus* je neu einsichtig zu machen. Diese Notwendigkeit einer Neuentfaltung ergibt sich aus der Geschichtlichkeit selber der Predigt, d. h. aus der Tatsache, daß die Predigt, die Verkündigung des *Credo* immer neu geschieht. *Intelligere* ist demnach ein unabschließbarer Prozeß. Anders ausgedrückt: In der *fides*, diese verstanden als das Gesamt der normierenden Dokumente (kurz in dem, was die Kirche glaubt), liegt eine hermeneutische Aufgabe beschlossen, insofern die normierenden Dokumente unter je neuen geschichtlichen Bedingungen gehört werden und dementsprechend neu zu lesen und zu verstehen sind. Diese Sichtweise scheint mir von sehr hoher Aktualität zu sein.

5. Im *Proslogion* kommt der *fides quaerens intellectum* aber noch eine andere Dimension zu, die ich hier lediglich andeute, nicht jedoch ausführen möchte. Als Textbeleg mag hier das 1. Kapitel der Schrift dienen. In diesem gibt Anselm, in dramatischer Weise, eine Beschreibung der faktischen existentiellen Situation des Menschen, der nach Gott sucht. Dieses Kapitel hat insofern eine grundlegende anthropologische Bedeutung, die häufig in der Literatur vernachlässigt wird. Der Mensch wird hier zentral gedeutet als ein Wesen, das Gott sucht, und zwar deshalb, weil er durch die Sünde aus der Unmittelbarkeit der Gottesschau herausgefallen ist. Er lebt nun in der Finsternis der Sünde, aber in seinem Herzen bleibt die unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Urstand erhalten. Das ist deshalb der Fall, weil der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen worden ist und dieses nicht zerstört zu werden vermag. Aus diesem nicht zerstörten Grundplan erwächst nun dem Menschen seine eigentliche Lebensaufgabe, nämlich jenes Bild, das gewissermaßen in ihm verschüttet ist, auszuprägen, zu verwirklichen. Dieses Bild hat – hier steht Augustinus Pate – eine ternäre Struktur gemäß der trinitarischen Verfassung Gottes. Daraus entspringt für den Menschen eine dreifache Aufgabe: Gott eingedenk zu sein (das Moment der „*memoria*“ – man sehe hier ruhig platonisierende Momente), ihn zu denken (das Moment der „*cogitatio*“), schließlich ihn zu lieben (das Moment des „*amor*“). Die Aufgabe des Menschen besteht also darin, ausgehend von der Gott-erinnerung über die Gott-erkenntnis zur Gott-liebe zu gelangen. Die

Erkenntnis (das *cogitare*) siedelt sich in diesem Programm als ein Mittleres an zwischen der *memoria* und dem *amor*³².

6. Ein anderer Aspekt des Programms *fides quaerens intellectum* im *Proslotion* soll hier noch hervorgehoben werden. Wie im *Monologion* ist auch im *Proslotion* die Rede von einer grundsätzlichen Grenze der menschlichen Einsicht in das göttliche Geheimnis. Da ist z. B. die Rede von einem „aliquatenus intelligere veritatem tuam“³³. Die Erfahrung der Grenze der menschlichen Einsicht wird im *Proslotion* in dramatischer Weise hervorgehoben, damit aber auch die Erfahrung der absoluten Transzendenz Gottes. Dabei ist in diesem Zusammenhang folgender Aspekt von besonderer Bedeutung: Wir hatten gesehen, daß Anselm im *Monologion* davon spricht, daß der Mensch wohl erkennen kann, daß die göttliche Wesenheit existiert, auch wenn mit dem Verstande nicht zu durchdringen ist, auf welche Weise sie so ist³⁴.

Sieht man sich nun das *Proslotion* an, so stellt man fest, daß dessen Thema Gottes Existenz ist (vgl. Prolog: quia Deus vere est) ... „et quaecumque credimus de divina substantia“. Thema des *Proslotion* ist also Gottes Existenz und Gottes Wesenheit. Sieht man sich die einzelnen Kapitelüberschriften an, so fällt auf, daß sich zentrale Kapitel (nämlich 6–11) eben mit dem *quomodo* der göttlichen Wesenheit beschäftigen. Das bedeutet natürlich, gegenüber der Grenzbestimmung der Vernunft, die wir im *Monologion* gefunden hatten, eine Ausweitung der Kompetenz der Vernunft.

Aber gerade diesbezüglich kommt nun im *Proslotion* ein neuer Aspekt zur Sprache, der im *Monologion* kaum ins Auge gefaßt worden war. Ich muß dies etwas ausführlicher entwickeln.

Eine der Fragen, die Anselm im Zusammenhang seiner Überlegungen über Gottes Wesenheit bedenkt, ist die, wie in Gott Barmherzigkeit, Güte und Gerechtigkeit zusammenbestehen können. Er gelangt diesbezüglich zu dem Schluß, der auf den ersten Blick verwirrend erscheint, daß Gott barmherzig ist, weil er gerecht ist. Die Argumentation, die er diesbezüglich entwickelt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Aber genau an diesem Punkt in Kapitel 9 gibt es so etwas wie eine Zäsur, wie ein Bruch, fast so, als hätte sich das Denken nun doch zu weit vorgewagt. Anselm schreibt: „Adiuva me, iuste et misericors Deus, cuius lucem quaero, adiuva me, ut intelligam quod dico.“³⁵ Anselm gelangt also hier zu der Einsicht, daß es letzten Endes noch eine Differenz gibt zwischen der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit, zu der er auf dialektischem Wege gelangt ist, und der göttlichen Wesenheit selber. Das *dicere*, der dialektische Weg der *rationes necessariae*, ist letzten Endes der Sache selbst unangemessen, bleibt hinter ihr zurück. Er

³² Vgl. Barth 18–19; vgl. Vf., Das Proslotion des Anselm von Canterbury und die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in: PhJ 101 (1994) 260–276.

³³ *Proslotion* a. a. O. 100.

³⁴ Vgl. *Monologion*, Kap. 64.

³⁵ *Proslotion* a. a. O. 108.

ist zwar ein *invenire*, und es wäre falsch, dies nicht anzuerkennen, weil damit der dialektische Weg als solcher entwertet würde; ja wir sagten sogar, daß er die Notwendigkeit der geglaubten Sache wiederholt, aber er ist ein *invenire*, dem noch etwas fehlt. Es ist ein Ungenügen im Begriff selber, am Begriff. Der Begriff, die begriffliche Arbeit bleibt immer noch hinter der Sache selbst zurück. Anselm drückt diesen Sachverhalt in dramatischer Weise aus. Da ist die Rede von einem „Nicht-Können“, von „Verborgeneheit“. In Kapitel 9 steht: „In altitudine bonitatis latet qua ratione hoc es, o immensa bonitas quae omnem intellectum excedis.“³⁶ In Kapitel 11 heißt es: „Nulla ratione comprehendi potest.“³⁷ In Kapitel 16 schreibt er: „Non potest intellectus meus ad illa“³⁸, „non capit illam“³⁹. In Kapitel 17: „Non potest angustus intellectus meus.“⁴⁰ Aber an dieser Stelle taucht auch ein neuer Aspekt hinsichtlich des Erkennens, des *intelligere* auf, nämlich der der Erleuchtung. Ihm wollen wir uns kurz zuwenden.

Dem erkennenden Menschen bleibt die Sache selbst, d. h. Gottes Wesen verborgen, wenn Gott ihn nicht selber erleuchtet. Somit ist es letzten Endes Gott selber, der die Erkenntnis im Menschen möglich macht, indem er den Menschen durch sein Licht sehend macht. In dieser Behauptung liegt folgender Gedanke beschlossen: Wenn der Mensch von sich aus in der Lage wäre, das göttliche Wesen mit seinem Denken zu durchdringen, dann würde der Mensch als Geschöpf über dem Schöpfer stehen. Das aber ist prinzipiell undenkbar. Von daher also muß der Status des menschlichen Denkens als eines endlichen verstanden werden; von daher auch wird verständlich, warum die letzte Einsicht in Gottes Wesen nur von Gott selber her ermöglicht werden kann. Mit dem Begriff der Erleuchtung und seinem Korrelat, dem des Sehens, begeben wir uns allerdings auf eine neue Erkenntnisebene. Wir verlassen den Rahmen und das Regelsystem der Dialektik. Man hat hier den Eindruck, als würden bei Anselm zwei erkenntnistheoretische Sprachspiele aufeinanderstoßen: einerseits das der Dialektik, deren Regeln Anselm gut beherrscht, andererseits das augustinisch (neuplatonische) der Erleuchtungsmetaphysik⁴¹ und dessen Ausläufer in der mytischen Theologie.

Ich möchte kurz einige Hinweise auf diese zweite erkenntnistheoretische Ebene geben:

– Gott erleuchtet: Wir finden bereits im 1. Kapitel des *Proslogion* Hinweise auf dieses Thema, da, wo es heißt: „Quando illuminabis oculos no-

³⁶ Ebd. 107.

³⁷ Ebd. 109.

³⁸ Ebd. 112.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd. 114.

⁴¹ Zum Problem der Erleuchtung bei Augustinus vgl. *J. Hessen*, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin/Bonn 1931; *F. Körner*, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnese- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, in: *ThQ* 134 (1954) 397–447; vgl. *V. Warnach*, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, in: *AugM* I, Paris 1954, 429–450.

stros et ostendes nobis faciem tuam?“⁴² Oder: „Respice, Domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum.“⁴³

– Mit der Erleuchtung verbunden ist das Licht. Gott wohnt in einem unzugänglichen Licht. Anselm spricht häufig von der *lux inaccessibilis*⁴⁴. Korrelativ dazu natürlich der Gedanke der Finsternis. Das Auge des Menschen ist durch die Sünde verfinstert; „tenebratur infirmitate sua“⁴⁵, aber auch durch die Helligkeit des göttlichen Lichts: „reverberatur (geblendet) fulgore tuo“⁴⁶.

– Mit der Erleuchtung verbunden ist die Schau, die *visio* des Antlitzes Gottes. Auch dieses Repertoire – vultus, facies, oculi, „[...] ad te videndum factus sum“⁴⁷ – wird in Kapitel 1 entwickelt.

– Die Schau ist das letzte Ziel der Erkenntnis, freilich ein solches, das Geschenk ist. Mit diesem letzten Punkt wird das Thema *fides quaerens intellectum* um eine Perspektive erweitert, die eigentlich erst die Ganzheit des gesamten Themas ausmacht: *Fides – intellectus – visio*.

C. *De veritate; De libertate arbitrii* (1080–1085⁴⁸); *De casu diaboli* (zwischen 1085 und 1090⁴⁹)

Diese Traktate enthalten bezüglich des methodologischen Prinzips keine wesentlich weiterführenden Gedanken als die bisher erarbeiteten.

1. In ihnen geht es zwar um theologische Fragen. So bildet etwa in *De veritate* das, was wir glauben, den Ausgangspunkt, nämlich, daß Gott die Wahrheit sei. Die denkerische Entfaltung erfolgt dann aus der Tatsache heraus, daß wir zugleich sagen, es gebe noch in vielen anderen Dingen Wahrheit. D.h. zwischen der Glaubensaussage „Gott ist die Wahrheit“ einerseits, und der Aussage „Es gibt Wahrheit in vielen anderen Dingen“ andererseits scheint ein Widerspruch zu bestehen. Die dialektische Entfaltung der Wahrheitsfrage geschieht demnach nicht rein „innertheologisch“, etwa wie im *Monologion*, sondern die „Wissensfrage“, das *intelligere* stellt sich im Hinblick auf eine Inkompatibilität. Der Anfang der Schrift bestätigt diese Perspektive: „Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire, an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus.“⁵⁰

Hier ließe sich eine Parallele zum *Proslogion* aufstellen. Bei der Entfaltung eines der dort aufgeworfenen Probleme, nämlich der Frage nach Got-

⁴² *Proslogion* a. a. O. 99.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Z. B. ebd. 98; 100; 112 usw.

⁴⁵ Ebd. 112.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. 98.

⁴⁸ Vgl. Schmitt, in: O. O., a. a. O. 58*, 62*.

⁴⁹ Vgl. ebd. 62*.

⁵⁰ *De veritate*, O. O., T. I, Vol. 1, 176.

tes Dasein, geht Anselm von der Frage aus, ob denn wirklich Gott existiere, da der Tor, der „insipiens“ ja behauptete, es gebe keinen Gott. D.h., die dialektische Entfaltung der Frage ergibt sich – wenigstens auf der logischen Ebene – aus der Negation des Geglaubten heraus. In *De veritate* ist der Widerspruch nicht so absolut; hier steht der (theologischen) Behauptung der einen Wahrheit die (erkenntnismetaphysische) Behauptung der Vielheit der Wahrheiten entgegen.

2. *De libertate arbitrii* handelt, wie der Titel sagt, von der Freiheit. Gesucht wird hier eine Definition der Freiheit, die als Wesensdefinition sowohl auf Gott als auch auf die Engel und den Menschen zutrifft. Wiederum bildet eine mit einer solchen Wesensdefinition der Freiheit inkompatible Definition den Ausgangspunkt der Argumentation: Wenn es eine einzige Wesensdefinition der Freiheit geben soll, dann kann man die Freiheit nicht so definieren, wie der Gesprächspartner von Anselm dies tut, nämlich als das Vermögen zu sündigen oder nicht zu sündigen⁵¹. Dabei entwickelt nun die Entfaltung der Frage selber ihre eigene Dynamik und auch ihre eigene Dialektik. In dieser Diskussion führt der Lehrer bisweilen neue Glaubensaussagen ein, die er als neue Thesen bzw. Ausgangspunkte von Argumenten anführt, die dann wieder dialektisch eingelöst werden⁵².

Dieses Vorgehen scheint dem Prinzip des *fides quaerens intellectum* zu widersprechen, nämlich nichts mit der Autorität der Schrift bzw. der Kirche zu beweisen. Genaugenommen sind aber die neu eingeführten Glaubenssätze keine Beweiselemente, sondern zusätzliche Ausgangspunkte im Hinblick auf eine vollständige Behandlung des Themas. Anders ausgedrückt: Im Laufe der Diskussion zwischen dem Lehrer und dem Schüler werden Aussagen auf dialektischem Wege gewonnen, die mit Glaubensaussagen, die dann angeführt werden, in Widerspruch zu stehen scheinen. Solche neu auftretenden Widersprüche müssen dann wieder auf dialektischem Wege beseitigt werden.

3. *De casu diaboli* vertieft eine Frage, die sich im Zusammenhang des Dialogs über die Freiheit ergibt: Aufgrund der dort eruierten Definition der Freiheit ist zu untersuchen, wieso das Böse möglich ist. Methodologisch enthält dieser Dialog keine weiterführenden Elemente. Lediglich ein Punkt verdient hier Aufmerksamkeit: In Kapitel 16 findet sich folgender Ausruf eines der Dialogpartner: „Credientem me fecisti scire quod nesciens credebam.“⁵³ In dieser Formulierung kommt eine Spannung zwischen Glauben und Verstehen zum Ausdruck, die eine neue Nuance enthält: Es gibt ein Glauben ohne Verstehen (bzw. mit einem minimalen Verstehen⁵⁴). Die Alternative dazu ist aber nicht ein Verstehen ohne Glauben bzw. eine Auf-

⁵¹ Vgl. *De libertate arbitrii*, O. O. T. I, Vol. 1, 207 ff.

⁵² Vgl. ebd. 210.

⁵³ *De casu diaboli*, O. O. T. I, Vol. 1, 261.

⁵⁴ Vgl. *De concordia* III.6, O. O. T. I, Vol. 2, 270–271.

hebung des Glaubens im Verstehen, sondern vielmehr – und dies scheint mir obiges Zitat zu enthalten – ein Glauben, das weiß, was es glaubt und insofern davon Rechenschaft abgeben kann.

D. Die *Epistola de incarnatione verbi* (herausgegeben Anfang 1094⁵⁵).

Diese Schrift bildet den Niederschlag einer Auseinandersetzung mit Ansichten des Nominalisten Roscellin bezüglich der Trinität und der Inkarnation. Die ersten Kapitel der Schrift enthalten eine ausführliche Behandlung des Themas *fides-intellectus*.

1. Der Status der Schrift bleibt etwas unscharf: Einerseits scheint der Text als Verteidigung des Glaubens konzipiert. Die Widmung an Papst Urban II. und die darin ausgesprochene Unterwerfung Anselms unter das Zensuramt des Papstes zeigen in diese Richtung. Der konkrete Anlaß der Schrift macht eine solche Haltung auch plausibel. Es geht darum, den christlichen Glauben zu bestätigen: „[...] ad confirmandum fidei christianae fundamentum“⁵⁶. Auf der anderen Seite schwächt Anselm diesen apologetischen Charakter der Schrift auch wieder ab. Wie schon im *Monologion* sind es wiederum Anselms Mitbrüder, „quidam fratres“ (*Monologion*, Prologus: „quidam fratres“), die Aufklärung über die betreffende Schwierigkeit haben möchten, und insofern versteht Anselm seine Schrift nicht „ad illam [firmitatem fidei] confirmandam, sed ad fratrum hoc exigentium petitionibus satisfaciendum“⁵⁷. Innerhalb weniger Zeilen also eine divergierende Orientierung.

Diese sollte man dennoch nicht im Sinne eines Widerspruchs interpretieren, da sie mit der behandelten Sache selber zusammenhängt und eine fundamentale Einschätzung der theologischen Arbeit beinhaltet. Eine *confirmatio* des christlichen Glaubens käme in der Tat dem Versuch gleich, den Olymp mit Pfählen festigen zu wollen⁵⁸. Der Glaube bedarf keiner *confirmatio*; er steht durch und in sich. Theologische Arbeit als Erhellung des Geglauten ist eher ein Lösen von Problemen. Hier tritt eine etwas andere Sichtweise in den Vordergrund als die im *Proslogion* artikulierte, wo das *intelligere* primär als immanente Notwendigkeit des *credere* verstanden wurde, also eher als Ausfaltung des im *credere* Enthaltenen denn als Lösen von Problemen. Es handelt sich aber hier lediglich um eine andere Akzentsetzung, denn auch im *Proslogion* ist dieser letztere Aspekt nicht abwesend, insofern der dialektische Umgang mit dem Geglauten Probleme zutage fördert, etwa die Frage im *Proslogion*, wie Barmherzigkeit und Gerechtigkeit miteinander kompatibel sind.

2. Ein anderer, ebenfalls bereits früher angesprochener Punkt betrifft die Verifikation der theologischen Aussagen. Hier steht die *Epistola* in etwa auf

⁵⁵ Vgl. Schmitt, in: O. O., a. a. O. 58*–59*; 62*.

⁵⁶ *Epistola de incarnatione verbi* a. a. O. 5.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd.

der Linie des *Monologion*: Die auf dialektischem Wege gewonnenen Aussagen sind der *regula fidei* zu unterwerfen bzw. an deren Leitfaden zu überprüfen. Die Einschaltung des Papstes als des Überprüfungsorgans steht zunächst wissenschaftstheoretisch in diesem Zusammenhang. Sie zeigt allerdings, daß Anselm seine (implizite) Wissenschaftstheorie in stark institutionellen Dimensionen versteht. Theologie als Wissenschaft steht hier unter dem Richtmaß der Institution Kirche.

3. Wenden wir uns nun den direkten Aussagen zum Thema *fides/intellectus* in diesen Einleitungskapiteln der *Epistola* zu. Mehrere Aspekte sind hier zu unterscheiden, die freilich ineinandergreifen:

a. Zunächst eine Grundhaltung gegenüber dem Forschungsgegenstand: Diejenigen, die gegen Inhalte der christlichen Lehre disputieren, d. h. solche Aussagen aufstellen, die im Widerspruch zur christlichen Lehre stehen, sind verwegen und stolz. Sie kehren die grundlegende Priorität der Dinge um. Von dem, was sie nicht mit ihrem Verstand erfassen können, behaupten sie in ihrem unwissenden Stolz, es könne nicht sein. Ihnen entgeht, daß der menschliche Verstand begrenzt ist⁵⁹.

Daraus ergibt sich nun ein methodisches Prinzip für den Christen: Kein Christ darf darüber disputieren, wie das, was die katholische Kirche lehrt, nicht sei, sondern er hat in aller Bescheidenheit die Gründe zu suchen, warum es so sei, wie die katholische Kirche es glaubt und bekennt⁶⁰. Die Vernunft steht also, wie dies auch vorhin gesagt wurde, im Dienst der Glaubenserhellung. Anselm ist hier ungewohnt radikal bezüglich dieses Punktes: „Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum (er soll die Wurfspieße nicht einführen, um zu klären), sed submittat caput ad venerandum.“⁶¹

b. Damit einher geht eine Reflexion über die existentielle Grundhaltung desjenigen, der das Geschäft des *intellectus fidei* unternimmt. Hier sind nun mehrere Aspekte zu unterscheiden:

– ein dem Geist nach wahrer *intellectus fidei* setzt voraus, daß der Forschende sich durch das, was er gehört und im Glauben aufgenommen hat, läutern lasse: „Prius fide mundandum est cor.“⁶² Dadurch gelangt er in eine Haltung der *humilitas*, damit aber auch des Gehorsams. Anselm nennt dies auch, in Anlehnung an den Apostel Paulus, ein Leben aus dem Geist und nicht gemäß dem Fleisch. Damit einher geht, daß die theologische Arbeit ihren Ausgang nur dann angemessen nehmen kann, wenn derjenige, der sie unternimmt, das, worüber er nachdenkt, auch erfahren hat: „[...] qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non cognoscet“⁶³. Ja,

⁵⁹ Ebd. 6–7.

⁶⁰ Hier sei auf das *Monologion* verwiesen, wo eben gerade die Einsicht in das „quomodo“ des göttlichen Wesens als dem Verstande unzugänglich behauptet wurde (vgl. *Monologion*, Kap. 64).

⁶¹ *Epistola de incarnatione verbi* a. a. O. 7.

⁶² Ebd. 8.

⁶³ Ebd. 9.

Anselm geht soweit, von einem Verbot zu sprechen, Höheres zu erforschen, ohne daß der Glaube vorhanden wäre. Nicht uninteressant ist dieser Punkt im Hinblick auf die im Zusammenhang von *De casu diaboli* gemachte Anmerkung über die Beziehung zwischen Glaube und Einsicht.

– Das Argument der rechten geistlichen Grundhaltung wird von Anselm nun dahingehend verschärft, daß es ganz eigentlich das Fehlen einer solchen Grundhaltung ist, das am Ursprung der Abweichungen in doktrinaler Hinsicht steht. Hier wäre also der eigentliche Grund für den „*perversus sensus*“, von dem früher die Rede war, zu suchen. Er läge darin, daß der Theologisierende noch im *carnalis status* verharre. Die geistliche Läuterung also wäre die Voraussetzung dafür, daß die Vernunft, von der Anselm immerhin schreibt, sie müsse „*princeps et iudex [...] omnium quae sunt in homine*“⁶⁴ sein, zur rechten Einsicht fähig wäre. Eine Vernunft, die noch nicht geläutert ist, bleibt „in *imaginationibus corporalibus* obvoluta“⁶⁵. Anselm hat hier die Nominalisten vor Augen, deren Standpunkt ja eben metaphysisch auf die *corporalia* bezogen bleibt. Das geht auch aus einer Stelle hervor, wo er schreibt, daß es Dialektiker gebe, die „*nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt*“⁶⁶. Dies zeigt aber auch, wie für Anselm die theologische Arbeit letzten Endes organisch mit einer geistlichen Haltung zusammenhängen muß.

4. Wir müssen das Thema des „*sensus perversus*“ aber auch noch in inhaltlicher Perspektive etwas genauer untersuchen. Hier ist kurz exemplarisch auf einen Kontroverspunkt der *Epistola* einzugehen. Im 4. Kapitel der Schrift geht Anselm der Frage nach, warum Roscellin behauptet, es gebe drei Götter. Eine erste Untersuchung ergibt, daß er bedenkenlos drei Personen mit drei *res* gleichsetzt „*sicut sunt tres angeli aut tres animae*“⁶⁷. Gerade diese Vergegenständlichung des Gottesbegriffs aber ist es, die es Roscellin nicht erlaubt, eine rechte Einsicht in die Einfachheit Gottes zu erlangen. Gott ist eine *natura simplex* und genau dies verbietet es, von ihm wie von einer *res* zu sprechen, die immer zusammengesetzt ist. Roscellin aber ist nicht in der Lage, dies einzusehen, weil er nichts anderes begreifen kann, als was sich versinnlichen läßt. Er gehört zu diesen Dialektikern, „*qui nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt*“⁶⁸. Der „*perversus sensus*“ leitet sich demnach inhaltlich von ontologischen Voraussetzungen ab, die im Widerspruch stehen zu derjenigen Ontologie, die der kodifizierten Semantik der Kirche zugrundeliegt.

5. In diesem Zusammenhang (in Kapitel 5) macht Anselm einige Anmerkungen bezüglich der Verwendung seiner Schrift: Sie versteht sich einerseits als Argumentationshilfe für Gläubige in ihrem Gespräch mit denjenigen, die

⁶⁴ Ebd. 10.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd. 18.

⁶⁷ Ebd. 16.

⁶⁸ Ebd. 17–18.

nicht glauben wollen, was sie nicht begreifen und die sich deswegen über die Gläubigen lächerlich machen, andererseits als Hilfe zur Vertiefung des Glaubens⁶⁹.

E. *Cur Deus homo* (1094–1097; vollendet 1098⁷⁰)

Es handelt sich bei dieser Schrift um einen soteriologischen Traktat. Es geht darum, *post eventum*, zu beweisen, daß die Menschwerdung Gottes notwendig war, um für die Sünden der Menschen Genugtuung zu gewähren und die rechte Weltordnung wiederherzustellen. Der zentrale Begriff der „Genugtuung“ (*satisfactio*) hat der Lehre den Namen einer „Satisfaktionslehre“ gegeben⁷¹.

Hinsichtlich des Themas *fides-intellectus* ist dieser Traktat aus einer Reihe von Gründen von Bedeutung.

1. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet hier wiederum ein Glaubensgegenstand, nämlich die Menschwerdung Gottes. Diese soll mit notwendigen Gründen, *necessariis rationibus* dargetan werden. Damit stellt sich auch die Frage nach dem Ziel der Untersuchung. Dieses ist ein Doppeltes: Diejenigen, die Anselm um die Schrift gebeten haben, haben dies nicht getan, um durch die Vernunft zum Glauben zu gelangen, sondern um sich durch Einsicht und Betrachtung dessen, was sie glauben, zu erfreuen⁷². Hier tritt die Freude am Glaubensgegenstand als Motiv auf. Auch das *Proslogion* spricht von der Freude und endet mit einer „Hymne an die Freude“: Gott ist „*gaudium cordis mei*“⁷³. In der *visio Dei* wird die Freude vollkommen sein⁷⁴. Daneben aber gibt es einen zweiten Grund – und die Reihenfolge, in welcher Anselm diese beiden Gründe aufführt, ist nicht bedeutungslos für das eigene Verständnis seiner wissenschaftlichen Arbeit. Der Traktat soll helfen, gegenüber Anders- bzw. Ungläubigen, die behaupten, die Lehre von der Menschwerdung sei unziemlich, unpassend (*inconueniens*) und widerspreche der Vernunft, Rechenschaft abzugeben⁷⁵. Dieser letztere Aspekt – den wir bereits ansatzweise in *De casu diaboli* und in der *Epistola de incarnatione verbi* angetroffen hatten – könnte als apologetischer bezeichnet werden. Bedeutungsvoll ist indes die Tatsache, daß vor der apologetischen Perspektive diese andere, zuerst genannte angeführt wird. Am Schluß des Traktats ist dann allerdings nur noch von dieser letzten Perspektive die

⁶⁹ Vgl. ebd. 20–21.

⁷⁰ Vgl. Schmitt, in: O. O., a. a. O. 59*–60*, 63*.

⁷¹ Eine interessante Interpretation der Schrift bietet m. E. G. Greshake in seinem Aufsatz: Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323–345.

⁷² Vgl. *Cur Deus homo*, O. O. T. I, Vol. 2, 47. Vgl. ebd. 116: „Sed hoc postulo [...]; non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices“.

⁷³ Vgl. *Proslogion* a. a. O. 120.

⁷⁴ Ebd. 121.

⁷⁵ Vgl. *Cur Deus homo*, Praefatio a. a. O. 42; Kap. I, 1, a. a. O. 47 ff.

Rede: Anselm hat, in den Augen seines Gesprächspartners Boso, nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden, „sola ratione“ Genüge getan⁷⁶.

2. Anselm hat der Schrift ein Widmungsschreiben, eine *commendatio* an Papst Urban II. vorangestellt. Dieses ist hinsichtlich des uns beschäftigenden Themas nicht uninteressant, denn in ihm entwickelt er gewissermaßen eine Ortsbestimmung seiner theologischen Arbeit. Ich möchte diesbezüglich zwei Punkte hervorheben, deren einer historischer, der andere wissenschaftstheoretischer Natur ist:

a. Anselm schreibt: Die „sancti patres et doctores“ haben bereits so viel über die Gründe des Glaubens gesagt, daß hier noch kaum etwas hinzuzufügen ist⁷⁷. Andererseits darf niemand getadelt werden, wenn er, im Glauben gefestigt, sich darum bemüht, dessen Gründe zu erforschen. Gleichsam um seine Arbeit zu rechtfertigen, führt Anselm dann mehrere Argumente an: Die Kürze des menschlichen Lebens hat es den Vätern nicht ermöglicht, alles zu sagen, was sie zu sagen gehabt hätten; die Gründe der Wahrheit sind so zahlreich, daß Sterbliche sie nicht auszuschöpfen in der Lage sind; schließlich verteilt der Herr seine Gnadengaben immer wieder aufs Neue. Diese Anhäufung läßt den Eindruck aufkommen, als suche Anselm nach Rechtfertigungen für seine Arbeit. Die erneute Beschäftigung mit diesen Themen wird von ihm irgendwie abgeschwächt, indem er sie als auf einem Willensentschluß beruhend darstellt („si fide stabilitus in rationis ejus indagine se *voluerit* exercere“⁷⁸). Diese Einordnung der eigenen Arbeit gegenüber derjenigen der Väter, diese Unterordnung und gezielte Entwertung entspricht ohne jeden Zweifel Anselms Naturell und ist sicherlich keine rhetorische oder taktische Floskel.

Dennoch wird in dieser Rede etwas anderes deutlich, nämlich, daß Anselm auch der Auffassung ist, weiter zu sehen als die Väter. Die Gründe sind – aus welchen Gründen auch immer – noch nicht vollständig erforscht. Anselm ist zwar – um hier auf ein Bild des Bernhard von Chartres zurückzugreifen – ein Zwerg gegenüber den Riesen, aber, als auf ihren Schultern sitzend, sieht er weiter als diese. Hierin zeigt sich Anselms Grundüberzeugung, daß die theologische Arbeit, der *intellectus fidei* ein unabschließbarer Prozeß ist, wenngleich er nicht immer *ab ovo* angefangen zu werden braucht.

b. Ein zweiter, bisher noch nicht erwähnter Punkt, der in diesem Widmungsschreiben zur Sprache kommt, betrifft den wissenschaftstheoretischen Ort der theologischen Arbeit. Aus früheren Texten wissen wir bereits, daß das *intelligere* dem *credere* entspringt. Immer wieder führt Anselm den Jesajavers „Nisi credideritis non intelligetis“ an (Is 7,9). Aber das *intelligere* selbst ist ja kein Selbstzweck. Es steht in einem Kontext, ja in

⁷⁶ Ebd. Kap. II, 22, a. a. O. 133.

⁷⁷ Bereits im *Monologion* (Prologus) und in der *Epistola de incarnatione verbi* (VI) hat Anselm auf die *patres et doctores* hingewiesen, denen gegenüber er nichts Neues zu sagen hat.

⁷⁸ *Cur Deus homo* a. a. O. 40 (Hervorhebung von uns).

einer existentiellen, anthropotheologischen Dynamik, die auf die *visio Dei* hintendiert. Das war uns bereits im Zusammenhang des *Proslogion* aufgefallen. Das *intelligere* ist ein Mittleres zwischen dem *credere* und dem *videre*. Im *Cur Deus homo* findet sich diesbezüglich die häufig zitierte Stelle, die den genannten Sachverhalt eindeutig auf den Punkt bringt: „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.“⁷⁹

3. Das zweite Kapitel des I. Teiles von *Cur Deus homo* gibt uns wertvolle Aufschlüsse über Sinn und Umfang der Methode.

Wir erinnern uns noch, was im Zusammenhang des *Monologion* über die Notwendigkeit des Glaubens gesagt worden ist: Der Glaube hat eine innere Notwendigkeit, welche die Vernunft in die Form der Notwendigkeit bringt. Der *intellectus fidei* ist die Form der Notwendigkeit der Notwendigkeit des Glaubens. Genau dieses Motiv nun taucht im *Cur Deus homo* wieder auf: Viele Gläubige wünschen zu wissen, durch welche Gründe bzw. durch welche Notwendigkeit Gott Mensch geworden ist und durch seinen Tod der Welt das Leben wiedergeschenkt hat⁸⁰. Es gibt also, Anselm zufolge, zunächst eine Notwendigkeit der Sache selbst, hier der Menschwerdung Gottes, und diese innere Notwendigkeit der geglaubten Sache hat die Vernunft mit notwendigen Gründen darzulegen.

Damit verbunden ist auch der Status der Beweisführung: Das Beweisziel soll, wie in Punkt 1. schon angedeutet, mit notwendigen Gründen erreicht werden. Das Vokabular ist, wie R. Roques gezeigt hat, auf Ausdrücke wie „probare, monstrare, ostendere, aperire“ konzentriert⁸¹.

Diesbezüglich rekurriert Anselm im *Cur Deus homo* auf zwei unterschiedliche Argumentationsfiguren, einerseits die Vernunftgründe, die sog. *rationes necessariae*, andererseits sog. Konvenienzgründe. Es ist insbesondere in Kapitel I,4, wo dieser Unterschied von Anselms Gesprächspartner Boso kritisch thematisiert wird. Nachdem Anselm auf die Einwände der Ungläubigen bezüglich der Menschwerdung Gottes geantwortet hat, hält ihm Boso entgegen, die vorgebrachten Argumente seien im Grunde nur Konvenienzgründe, Schicklichkeitsgründe (*convenientiae*). Man müsse viel eher die „soliditas rationabilis veritatis“⁸² aufzeigen, also daß die Wahrheit auf fester, vernünftiger Grundlage beruhe. In Bosos Augen entbehren Konvenienzgründe der Notwendigkeit. Sie können höchstens als Zweitgründe angeführt werden, nicht aber, wie Anselm dies tut, als Erstgründe.

Erst im Kapitel I,10 kommt Anselm auf diesen Punkt zurück. Nach ihm sind Konvenienzgründe und Vernunftgründe nicht in der von Boso entwic-

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd. Kap. I, 1, 48.

⁸¹ Vgl. R. Roques, Introduction zu: Anselme de Cantorbery, *Cur Deus homo*, Paris 1963 (SC 91) 15–77.

⁸² *Cur Deus homo*, Kap. I,4 a. a. O. 52.

kelten Weise gegeneinander auszuspielen. Vielmehr entsprechen sie verschiedenen Entwicklungsstufen des Diskurses. Die Unterscheidung, so scheint es uns, hat gewissermaßen eine didaktische Bedeutung. Was ist damit gemeint? Die Ungläubigen finden es unschicklich, daß Christus die Erniedrigungen zugefügt worden sind, die er während seiner Passion erlitten hat⁸³. Sie empfinden es ebenfalls als unschicklich, daß Jesus den Kreuzestod erleiden mußte. In ihren Augen widerspricht eine solche Ökonomie der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit⁸⁴.

Anselm begegnet diesem Vorwurf auf zwei Ebenen: Zunächst werden auf der heilsökonomischen Ebene die Inkonvenienzgründe der Gläubigen widerlegt. Man könnte auch sagen, daß Anselm hier den Versuch unternimmt, eine andere Logik der Heilsökonomie zu eruieren, als dies die Ungläubigen tun (ein anderes Konvenienzsystem als das bei den Ungläubigen implizit Vorhandene). Daß diesem Notwendigkeit innewohnt – freilich eine Notwendigkeit *sui generis* –, ist unzweifelhaft⁸⁵. Die zweite Ebene ist dann die der Vernunftgründe, und diese könnte man als die positive Ebene der *persuasio* bezeichnen. Daß beide Ebenen, die der *convenientia* und die der *necessariae rationes* häufig nebeneinander einhergehen, ja, daß sie sogar miteinander vertauscht werden, dies zeigt, daß letzten Endes in Anselms Augen zwischen ihnen keine logische Differenz besteht. Die Konstruktion einer Alternative in der Form der Widerlegung des Gegners ist immer auch schon ein Beweis, freilich ein indirekter⁸⁶.

4. Ein weiterer Punkt, der uns auch bereits in früheren Texten, etwa der *Epistola de incarnatione verbi* begegnet ist, betrifft den *rectus ordo* (der Begriff taucht hier auf⁸⁷), der zwischen Glauben und Vernunft besteht: Bevor wir Glaubensaussagen der rationalen Untersuchung unterwerfen, müssen wir zuerst glauben – und hier ist das Glauben im subjektiven Sinne des Fidezialglaubens gemeint. Andererseits aber – und hier zeigt sich, daß man Anselm weder im Sinne eines bloßen Fideismus noch im Sinne eines reinen Rationalismus vereinnahmen kann – wäre es eine Nachlässigkeit, wenn man es unterließe, verstehen zu wollen, nachdem man im Glauben bestätigt ist⁸⁸.

5. Ein Punkt, der uns ebenfalls in früheren Texten begegnet ist, betrifft die Konklusionen der rationalen Argumentation. Wir erinnern uns, daß Anselm im *Monologion* diesbezüglich eher zurückhaltend argumentiert hatte, indem er eine neue Konklusion, die zwar auf notwendige Weise gewonnen wurde, in ihrem kognitiven Status entwertete und in den Rang einer bloß wahrscheinlichen einordnete, wenn sie nicht direkt durch die Schrift abgesi-

⁸³ Vgl. etwa ebd. Kap. I, 8.

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ *K. Jacobi* hat sehr überzeugend auf den „handlungslogischen“ Aspekt der anselmischen Argumente in diesem Kontext hingewiesen; vgl. *ders.*, Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury, in: PhJ 99 (1992) 225–244.

⁸⁶ Vgl. zu diesem Punkt der „convenientia“ *Roques* a. a. O. 80–83.

⁸⁷ *Cur Deus homo* a. a. O. 48.

⁸⁸ Vgl. ebd.

chert ist. In *Cur Deus homo* I,2 nimmt er diesen Punkt wieder auf: »[...] si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas – quamvis illud ratione probare videar [!] –, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec Deus mihi melius aliquo modo revelet.«⁸⁹ Hier wird gewissermaßen fester argumentiert als im *Monologion*, und der jetztige Standpunkt wird sich dann auch prinzipiell später in *De concordia* wiederfinden.

6. Ähnlich wie in früheren Texten findet sich auch hier die Überzeugung, daß die menschliche Vernunft angesichts des Göttlichen immer hinter diesem zurückbleibt. Zitieren wir hier den schönen Text aus Kapitel I,1: »Hoc quoque multum me retrahit a petitione tua, quia materia non solum pretiosa, sed, sicut est de specioso ‚forma prae filiis hominum‘, sic etiam est speciosa ratione super intellectus hominum.«⁹⁰

Die Vernunft ist in der Lage, die Notwendigkeit des Faktums der Menschwerdung einzusehen, aber das *quomodo* ist ihr unzugänglich. In Kapitel I,25 heißt es: Wovon die Vernunft mit zwingenden Gründen erwiesen hat, daß es ist, das darf nicht in Zweifel gezogen werden, auch wenn der Grund, warum es so ist, nicht erfaßt wird⁹¹. Die letzte Gewißheit ist uns Menschen wegen der Endlichkeit unserer Vernunft nicht möglich und kann demnach nur als Geschenk von Gott her stammen.

F. *De concordia* (zwischen 1107 und 1109)⁹²

Ich möchte abschließend auf den bereits mehrfach zitierten Traktat *De concordia* zu sprechen kommen. Thema ist hier die Frage, inwiefern der freie Wille (1) dem Vorherwissen Gottes, (2) der Vorherbestimmung und (3) der Gnade Gottes zu widersprechen scheint⁹³.

1. Wiederum ist es ein Widerspruch, der den Ausgangspunkt der Diskussion bildet. Das Spezielle ist aber hier, daß es sich nicht um einen Widerspruch zwischen einer Glaubensaussage einerseits und einer Vernunftaussage andererseits handelt, der also aus dem Aufeinanderstoßen unterschiedlicher Diskurse herkommt, sondern daß er zwei im Glauben angenommene Sätze betrifft: den des göttlichen Vorherwissens bzw. der Vorherbestimmung oder der Gnade einerseits, den des freien Willens andererseits⁹⁴. Eine solche erkenntnistheoretische Situation ist z. T. nicht neu. Bereits im *Proslogion* geht die dialektische Entfaltung des göttlichen Wesens immer wieder auf solche, auf den ersten Blick widersprechende Aussagen ein, z. B. wie es zu verstehen sei, daß Gott empfindet ohne körperlich zu sein, allmächtig ist, obgleich er vieles nicht kann usw.⁹⁵. Diese Widersprüche werden in der dia-

⁸⁹ Ebd. 50.

⁹⁰ Ebd. 49.

⁹¹ Vgl. ebd. 95.

⁹² Vgl. *Schmitt*, in: O. O., a. a. O. 62*

⁹³ Vgl. *De concordia* a. a. O. 245

⁹⁴ Vgl. ebd. I.7, a. a. O. 257; III.1, a. a. O. 273

⁹⁵ Vgl. etwa *Proslogion*, Kap. 6 ff., a. a. O. 104 ff.

lektischen Entfaltung aufgelöst bzw. erweisen sie sich als nur scheinbare; sie entsprechen unterschiedlichen, aber miteinander kompatiblen Perspektiven. Wenn man also die Sache richtig versteht, gibt es keinen Widerstreit. Die richtig geführte Vernunft vermag den Widerspruch aufzulösen. In *De concordia* wird dieser Gesichtspunkt folgendermaßen formuliert: „Nequaquam [...] recte intelligenti hic repugnare videntur praescientia quam sequitur necessitas, et libertas arbitrii a qua removetur necessitas.“⁹⁶

Hinsichtlich des speziellen Problems der Beziehung zwischen Gnade und freiem Willen ist die Ausgangslage noch verwickelter, da es, Anselm zufolge, in der Schrift einerseits solche Stellen gibt, die „für die Gnade allein zu sprechen scheinen“, und andererseits solche, „denen man entnehmen möchte, daß sie sich allein für den freien Willen ohne Gnade entscheiden“⁹⁷.

Interessant ist nun, daß Anselm in seinem Lösungsversuch diesbezüglich diesen Widerspruch, den er zunächst aufgrund von Schriftstellen festgestellt hat, zugleich auch hinsichtlich der Schrift selber abschwächt. Die Wortwahl verrät dies. Es gibt Stellen, die für die Gnade allein zu sprechen scheinen; andererseits gibt es solche, denen man entnehmen möchte, daß es allein den freien Willen ohne Gnade gibt⁹⁸. Diese Abschwächung der faktischen Lage zeigt schon die Richtung der Lösung an: Die Schrift widerspricht sich prinzipiell nicht. Es kommt demnach einzig und allein auf das rechte Verständnis an, und das heißt doch wohl: dem Theologen obliegt es hier, interpretierend die Widersprüche zu neutralisieren. Wenn ihm dies gelungen ist, hat er das in der Bibel Gesagte richtig interpretiert⁹⁹. Das richtige Verstehen hat also die begriffliche Analyse am Leitfaden des Postulats, in der Schrift gebe es keinen Widerspruch, auszurichten. Damit sind natürlich der begrifflichen Analyse semantische Orientierungen vorgegeben. Richtig ist demnach die Interpretation, wenn die biblischen Aussagen in einem widerspruchsfreien Diskurs artikuliert werden.

2. In diesem Zusammenhang der widerspruchsfreien Formulierung des Geglauten ist nun auch auf Anselms Lösungsvorschlag bezüglich des Wahrheitswertes neuer theologischer Konklusionen zurückzukommen. Wir entsinnen uns, daß sein Standpunkt diesbezüglich nicht immer der gleiche gewesen ist. Im *Monologion*, so sahen wir, wurden neue Konklusionen, die mit Notwendigkeit abgeleitet worden sind, in den Rang bloß wahrscheinlicher Aussagen „zurückgestuft“. Im *Cur Deus homo* ist der Standpunkt bereits gestrafter. *De concordia* scheint mir den konsequentesten Lösungsversuch diesbezüglich anzubieten. Er wird in folgendem Zitat exemplarisch zum Ausdruck gebracht: „Si enim aperta ratione colligitur, et illa ex nulla parte contradicit – quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati,

⁹⁶ *De concordia* a. a. O. 246.

⁹⁷ Vgl. ebd. III.1, a. a. O. 262.

⁹⁸ Vgl. ebd. II.1, a. a. O. 260; III.1, a. a. O. 262.

⁹⁹ Vgl. ebd. III.5, a. a. O. 269.

ita nulli favet falsitati –: hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat: quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Si itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritatem continet, cum illa aut parte affirmat aut nullatenus negat.“¹⁰⁰

In der hier vorgetragenen Lösung wird die Leistung der Vernunft in ihrem relativen Eigenrecht eher anerkannt denn in der früheren. Freilich steht die Vernunft nach wie vor unter der regulativen Instanz der in der Schrift enthaltenen absoluten Wahrheit. Auf diese Weise wird auf jeden Fall dem Risiko einer doppelten Wahrheit entgegengewirkt.

Dieser Lösungsversuch ist m. E. nicht unabhängig von demjenigen Aspekt zu betrachten, den wir im vorigen Punkt herausgearbeitet haben: Der theologische Diskurs hat die in der Schrift vorfindbaren scheinbaren Widersprüche zu beseitigen. Dadurch entstehen Konklusionen, die als solche neue Sachverhalte gegenüber dem Text der Schrift zum Ausdruck bringen. Hier ergibt sich notwendigerweise eine neue Beurteilung der Verifikation bzw. der Geltung der theologischen Konklusionen.

3. Der theoretischen Arbeit entspricht auch eine geistliche Grundhaltung, die Anselm nicht offen ausspricht, die aber *ex negativo* sichtbar wird: Der Widerspruch taucht auf der theoretischen Ebene dann auf, wenn „hochmütige“ Menschen einen Aspekt der Frage absolut setzen. Die geistliche Haltung besteht also in der Demut, aus der Konzilianz entspringt, die alle Aspekte der Frage miteinander in ein Gleichgewicht zu bringen sucht. Eine ähnliche Problematik war uns bereits im Rahmen der *Epistola de incarnatione verbi* begegnet.

4. Verweisen wir schließlich noch auf einen letzten – bislang noch nicht vorgefundenen – Punkt hinsichtlich der Frage nach der Beziehung zwischen Glauben und Verstehen. Hat die in Punkt 1 und 2 aufgezeigte Sichtweise eher die objektive Seite des Diskurses betroffen, so der hier hervorzuhebende Gedanke eher die subjektive Dimension der Frage. Wir hatten schon in einem früheren Zusammenhang, nämlich anlässlich der Diskussion der Bedeutung von *credere* darauf hingewiesen, daß im Hören der Botschaft ein minimales Verstehen beschlossen liegt, und zwar in dem Maße, wie Hören ein Verstehen von Sinn ist: „Vox namque sine sensu nihil constituit in corde.“¹⁰¹ Welche Konsequenzen ergeben sich nun aufgrund dieser These hinsichtlich der Reihenfolge bzw. Rangfolge von Glauben und Verstehen. Wenn im Hören ein Vernehmen (*concipere*) liegt, wird dann nicht das Vernehmen, das *intelligere* zum Ausgangspunkt des Glaubens? Anselm gibt uns in *De concordia* eine Analyse des Glaubensaktes, in der mehrere Momente zu unterscheiden sind: ein (minimales) im Hören des Wortes enthaltenes Begreifen, dem der Mensch seine Zustimmung gibt, das er also will.

¹⁰⁰ Ebd. 272.

¹⁰¹ Ebd. III.6, a. a. O. 270.

Glaube, so Anselm, ereignet sich eigentlich da, wo das Gehörte (also minimal Verstandene) im Willen ergriffen wird. Um aber gewollt zu werden, muß es zuvor irgendwie gewußt, erkannt sein. Dies ist eine These, die Anselm mit der antiken Tradition teilt¹⁰². Dieser Sachverhalt impliziert aber keineswegs, daß Anselm mit seinen andersweitigen Äußerungen in Widerspruch steht. Das Vernehmen (*concipere, intelligere*), von dem hier die Rede ist, ist keine wissenschaftliche Entfaltung des Gehörten, und insofern ist das *intelligere* nicht das Erste¹⁰³.

Ich möchte abschließend die Ergebnisse der werkgenetischen Untersuchung zusammenfassen.

1. Die Analyse der *loci classici* zum Thema *fides-intellectus* bei Anselm hat folgende Konstanten aufgewiesen:

a. Das *intelligere* als wissenschaftliches ist seiner Intention nach auf die *fides* ausgerichtet, in deren Dienst es steht. Es ist ein *intellectus fidei*, d. h. wissenschaftliche Entfaltung des Geglaubten. Grundbedingungen des wissenschaftlichen Diskurses sind die in der Dialektik bereitgestellten Regeln und Prozeduren.

b. Das *intelligere* hat, seinem Status als rationalem gemäß, notwendige Gründe, *rationes necessariae* zu produzieren (das gilt auch noch für die Konvenienzgründe im *Cur Deus homo*), und dies sowohl im Hinblick auf die *meditatio* und damit auch die Freude, als auch im Hinblick auf die *persuasio*.

c. Als *intellectus fidei* sind dem *intelligere* aber auch semantische Grenzen gesetzt. Die *fides* als regulative Instanz schreibt kodifizierte Begriffe bzw. Thesen vor, denen sich die rationale Arbeit zuzuwenden hat. Das ist die Bedingung des *rectus sensus*. Da, wo das *intelligere* auch den Atheisten vor Augen hat und in Auseinandersetzung mit ihm geschieht, hat es seine Ausgangsbegriffe rational so zu formulieren, daß sie den kodifizierten Referenzbegriffen des Glaubens entsprechen und zudem für den Atheisten konsensfähig sind (etwa im *Proslogion* der Begriff von Gott als „id quo maius cogitari nequit“).

d. Die Notwendigkeit, die das *intelligere* artikuliert, ist letzten Endes der Ausdruck bzw. die Form der Notwendigkeit des Geglaubten selber. Die Vernunft produziert insofern keine neue Notwendigkeit. Hierin liegt der ontologische Sinn der *rationes necessariae*.

e. Die Hl. Schrift bzw. die *regula fidei* sind letztgültige Verifikationsinstanzen des im *intelligere* Gefolgerten.

2. Die Untersuchung läßt aber auch (relativ) neue Aspekte bzw. Akzentuierungen oder Tiefenschichten des Programms *fides quaerens intellectum* sichtbar machen:

¹⁰² Vgl. Michael Elsässer, in: Boethius, Die theologischen Traktate, Hamburg 1987, 124–127.

¹⁰³ Wir können hier nicht auf die Problematik der Gnade im Glaubensakt eingehen (vgl. *De concordia* III, 6 a. a. O. 271).

a. Die Stellung des *intelligere* als eines Mittleren in einer umfassenderen Gesamtdynamik des Glaubenslebens selber, das sich von einem empfangenen Glauben hin zur *visio* dehnt. Zwar ist dieser Aspekt schon im *Proslogion* präsent, aber er wird erst in aller Deutlichkeit im *Cur Deus homo* formuliert.

b. Die genauere Ausdifferenzierung des Glaubensaktes selber in *De concordia*, in dem Anselm bereits ein minimales *intelligere* feststellt, dem aber keine konstitutive Funktion hinsichtlich des *credere* zuzuschreiben ist und das nicht mit dem wissenschaftlichen *intellectus fidei* verwechselt werden darf.

c. Die Betonung des subjektiven *credere* bzw. einer rechten Grundhaltung, die einer Glaubenserfahrung entspricht und entspringt, und die existentielle Vorbedingung für das rechte *intelligere* ist (vgl. *Epistola de incarnatione verbi*). Damit verbunden ist die Betonung der ekklesialen Dimension der wissenschaftlichen Arbeit. Es liegt darin aber auch die Interpretation der Abweichung, des *perversus sensus*, der einer geistlichen Verkehrung, einem Verharren in den „corporalia“ entspringt.

d. Die teilweise Umdeutung des Verifikationsprinzips in *De concordia*. Diese ergibt sich aus der Tatsache heraus, daß

e. die wissenschaftliche Auslegung der Glaubensinhalte notwendig wird, weil es in der Schrift Aussagen geben kann (bzw. gibt), die sich scheinbar widersprechen. Der *intellectus* hat diese (scheinbaren) Widersprüche aufzulösen und den Glaubensinhalt in einer widerspruchsfreien Synthese zu formulieren.