

# Josef Pieper

## über den ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury

aus: *Werke*, hrsg. von B. Wald, II, 348–359

Wenn in der ungebrochen geradwüchsigen Persönlichkeit Anselms  
trotzdem Beides, *fides* und *ratio*, tatsächlich, wenngleich auf eine  
5 höchst besondere Weise verknüpft ist, dann nicht so sehr auf Grund  
einer klaren gedanklichen Zuordnung der Elemente als vielmehr  
dank der religiösen Einbewältigungskraft dieses ungewöhnlichen  
und heiligen Menschen. Gedanklich betrachtet ist die Verknüpfung  
eine Gewaltsamkeit, die unmöglich von Dauer sein kann. Sobald  
10 von Anselms Position aus, *ohne* die in seiner Person begründete und  
insofern zufällige Korrektur, weitergedacht wird, kann die Verknüp-  
fung nicht durchgehalten werden, weil sie, wider die Natur und die  
Würde beider Glieder, von *einem* Gliede her konzipiert ist; sie muß  
sich auflösen in Richtung auf einen wie auch immer gearteten Ra-  
15 tionalismus einerseits und auf eine Irrationalisierung des Glaubens  
andererseits.

Diese im frühen Mittelalter noch ungeschehene, vielleicht aber  
schon ahnbare Aufspaltung tritt auch in dem Schicksal des merkwür-  
digen Argumentes zutage, das in der Philosophiegeschichte das »an-  
20 selmsche Argument« genannt zu werden pflegt. Kant wird von ihm  
als dem »ontologischen Gottesbeweis« sprechen;<sup>1</sup> er wird dabei aller-  
dings nicht den Namen Anselms, sondern den des Descartes nennen  
– worin sich in etwa bereits die Richtung andeutet, in welcher der  
Gedanke weitergewirkt hat.

25 Anselm hat das Argument dargelegt in dem schon erwähnten  
*Proslogion*, das er als Prior von Le Bec, etwa vierzig Jahre alt, geschrie-  
ben hat. Die flammende Intensität des Denkens, die diesem Traktat  
die Signatur gibt, wird unmittelbar deutlich in dem, was Eadmer und  
auch Anselm selbst über sein Zustandekommen berichten. Bei Ead-  
30 mer<sup>2</sup> heißt es, in dieser Zeit sei für Anselm weder an Schlaf noch an  
Essen und Trinken zu denken gewesen, und sogar das Stundengebet  
sei von dieser Unruhe berührt worden. Anselm selber berichtet, im  
Vorwort des *Proslogion*: nach Beendigung der früheren Schrift *Mono-*  
*logion*, dem »Beispiel einer Betrachtung über die Glaubensgründe«,<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Kritik der reinen Vernunft (Hrsg. R. Schmidt) B 620, Leipzig 1944, S. 567.

<sup>2</sup>Vita I, 2, 26.

<sup>3</sup>Proslogion, prooem.

habe er sich gefragt, »ob nicht vielleicht ein Argument aufzufinden sei, das außer seiner selbst keines weiteren Beweises bedürfte und also *allein* ausreichend wäre, sowohl das Dasein Gottes zu erweisen wie auch, daß er das höchste, unbedürftige Gut sei, dessen aber alle bedürfen, um da sein und gut sein zu können. Darüber habe ich oft angestrengt nachgedacht. Manchmal meinte ich schon zu greifen, was ich suchte, aber dann entschlüpfte es dem Zugriff meines Geistes wieder ganz und gar. Schließlich wollte ich schon dieses ganze Unternehmen aufgeben, weil es mir hoffnungslos und unmöglich schien, mein Ziel zu erreichen. Als ich dann aber versuchte, mir diese Gedanken aus dem Kopf zu schlagen [ . . . ], da stürmten sie, obwohl ich nicht wollte und mich dagegen wehrte, nur noch heftiger und nachdrücklicher auf mich ein. Eines Tages nun, ich war des Widerstandes schon müde geworden, bot sich mir, mitten im Streit der Gedanken, genau das dar, was je zu erfahren ich die Hoffnung schon aufgegeben hatte [ . . . ]. [Eadmer:<sup>4</sup> »Des Nachts, während er wachte, geschah es: das Ziel seines Forschens lag offen vor seinem Geiste, und sein Inneres war ganz ausgefüllt von unermeßlicher Freude.«.] Ich glaube, daß mancher Leser an der Niederschrift dieser Entdeckung, die mich so sehr erfreut, Gefallen finden wird: darum habe ich das vorliegende kleine Buch verfaßt«. – Kaum ist dieses Buch, das *Proslogion*, bekanntgeworden, da beginnt auch schon das Streitgespräch über die anselmsche »Entdeckung« – und zwar mit einer Gegenschrift<sup>5</sup> des Mönches Gaunilo, die den aggressiv-witzigen Titel führt *Antwort für den Toren*, zugunsten und anstelle jenes Toren nämlich, der »in seinem Herzen spricht, daß kein Gott sei« (*Ps* 13, 1), und der sich, nach der Meinung Gaunilos, nicht schon durch Anselms Argument geschlagen geben müsse; worauf Anselm, ebenso elegant, wenngleich nicht völlig präzise, in einem neuen *opusculum*<sup>6</sup> antwortet: »Da der Einwand nicht von jenem Toren [ . . . ], sondern von einem kommt, der kein Tor ist, vielmehr ein katholischer Christ,<sup>7</sup> mag es genügen, dem Christen zu antworten«. Die Diskussion, in welche später Thomas von Aquin, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel eingreifen werden, ist noch heute im Gange. Einer der letzten bedeutenden Beiträge stammt aus dem Jahre 1931; sein Verfasser heißt Karl Barth.<sup>8</sup>

Wie also lautet das Argument, das nach dem Anspruch seines Urhebers für sich allein zureichend sein soll, das Dasein Gottes zu erweisen? Auf eine knappe Formulierung gebracht, lautet es so: Gott ist das Wesen, über welches hinaus etwas Größeres nicht gedacht werden kann – und also muß Gott existieren. Denn er wäre nicht das Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, wenn es ihm abginge, zu existieren. Mit einem Wort: Gott muß existieren, weil die Existenz zu seinem Begriff gehört. – Die Zwiespältigkeit der durch-

<sup>4</sup>*Vita* I, 2, 26.

<sup>5</sup>Abgedruckt bei Migne, PL 158, 241 ff. – In deutscher Übersetzung: *Anselm von Canterbury, Leben, Lehre, Werke*; übersetzt, eingeleitet und erläutert von R. Allers, Wien 1936, S. 381 – 387.

<sup>6</sup>*Liber Apologeticus contra Gaunilonem*; Migne, PL 158, 247 ff.

<sup>7</sup>Anselm wie auch Eadmer haben offenbar den Namen des Verfassers der Gegenschrift nicht gekannt.

<sup>8</sup>K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, München 1931.

schnittlichen ersten Reaktion auf diese Beweisführung (daß hier nämlich mit höchstem Scharfsinn im Formalen etwas inhaltlich Unstimmiges gesagt sei) – diese Zwiespältigkeit ist es, die bis heute die Diskussion in Gang hält.

5 Ein einigermaßen zulängliches Urteil ist nur möglich, wenn man die einzelnen Schritte des anselmischen Syllogismus noch etwas genauer ins Auge faßt. – Erster Schritt: Jedermann, auch der »Tor«, meint, wenn er »Gott« sagt, das schlechthin höchste Wesen. Der Sinn dieses Superlativs kann nur sein, daß es ein noch höheres Wesen nicht  
10 gibt, nicht einmal als gedankliche Möglichkeit. – Zweiter Schritt:<sup>9</sup> Was einer denkt, das »ist« in seinem Denken. Erkenntsein, Gedachtsein heißt: »Sein« im Erkennen und im Denken. – Dritter Schritt: Das, worüber hinaus etwas Größeres zu denken unmöglich ist, kann nicht allein im Denken, es muß notwendig auch in der objektiven Realität  
15 existieren.

Bevor man sich weigert, diesen letzten Schritt gelten zu lassen, sollte man noch rasch einen Gedanken an die folgende Aufzählung einiger Möglichkeiten<sup>10</sup> wenden: Zweifellos kann man etwas denken, das dennoch auf keinen Fall auch existieren kann; was besagt, daß  
20 solchem »Sein im Erkennen« kein objektives Sein entsprechen kann. Beispiel: das kreisförmige Viereck.<sup>11</sup> – Es gibt ferner Denkbare, das, obwohl tatsächlich in der objektiven Realität nicht anzutreffen, rein logisch betrachtet, dennoch möglicherweise existieren könnte. Beispiel: das gleich Pegasus geflügelte Roß. – Eine dritte Möglichkeit:  
25 dem »Sein im Denken« entspricht zwar tatsächlich das Existieren in der objektiven Realität; doch könnte zugleich auch gedacht werden, daß diese sowohl erkannten wie auch tatsächlich existierenden Dinge *nicht* existierten. Beispiel: alles, was uns in der Erfahrung begegnet. – Endlich: es wird etwas gedacht, das nicht nur tatsächlich, sondern mit  
30 Notwendigkeit existiert, so daß seine Nicht-Existenz nicht gedacht werden kann. Das Beispiel, so sagt Anselm, ist: Gott.

Die Kraft des Argumentes beruht darauf, daß Gott in der Tat einen schlechthin einzigartigen und unvergleichbaren Fall von Seiendem darstellt.<sup>12</sup> – Dies ist ein Punkt, den bereits Anselms erster Gegner,  
35 der Mönch Gaunilo, nicht bedenkt. Gewiß könne man sich auch, so sagt er, eine von jederart Reichtum und Freude überschwinglich gesegnete, im Weltmeer »verlorene Insel« denken; und natürlich »verstehe« und »erkenne« man sehr wohl, wovon dabei die Rede ist. Wenn mir aber, so heißt es bei Gaunilo weiter, jemand von ei-  
40 ner solchen Insel erzählte und dann zum Schluß, als sei das etwas aus alledem notwendig Folgendes, sagte, daß es diese durch nichts in der Welt zu übertreffende Insel wirklich geben *müsse*: »Denn du

<sup>9</sup>Ich nehme hier, über den Text des *Proslogion* hinaus, noch hinzu, was Anselm in der Antwort an Gaunilo sagt.

<sup>10</sup>Vgl. *Anselm von Canterbury* (Hrsg. R. Allers), S. 172 ff.

<sup>11</sup>Hierzu ist freilich zu bedenken, was Anselm selbst im *Proslogion* (Kap. 4) sagt: »Eine Sache wird *anders* gedacht, wenn das sie bezeichnende *Wort* gedacht wird, und *anders*, wenn das, was die *Sache* ist, gedacht wird. Auf jene Weise kann man zwar denken, daß Gott nicht sei, aber auf diese Weise ganz und gar nicht«. – Die Frage ist, ob es nicht auch nur die *Worte* sind, die man denken kann, wenn man sagt: kreisförmiges Viereck.

<sup>12</sup>Vgl. Gilson, *History*, S. 133.

kannst doch nicht leugnen, daß sie in deinem Denken ›ist‹; weil es sich aber nun um die vortrefflichste Insel handelt, die man sich nur vorstellen kann, darum kann sie unmöglich nur in deinem Denken, sie muß auch in der Wirklichkeit ›sein‹; sonst wäre ja jede wirklich existierende Insel vortrefflicher [ . . . ] wenn, sage ich, der Erzähler mir auf solche Weise klarmachen wollte, daß nunmehr kein Zweifel mehr möglich sei an der tatsächlichen Existenz jener Insel – dann würde ich entweder glauben, er habe einen Scherz gemacht, oder ich wüßte nicht, wen ich für törichter halten soll: mich, falls ich so etwas glaubte, oder ihn, falls er auf solche Art irgend etwas bewiesen zu haben meinte«.

Mit diesem herzhaften, klaren, gesunden und auch unwiderleglichen Argument ist aber dem Gedanken Anselms dennoch nicht beizukommen. – Das sieht Hegel völlig richtig, wenn er von dem kantischen Gegenargument sagt, es treffe am Sachverhalt vorbei. Gaunilo, so heißt es bei Hegel,<sup>13</sup> habe das anselmsche Argument auf die gleiche unzulängliche Weise kritisiert, »als heutigen Tags Kant: daß das Sein und [das] Denken verschieden sei. So sagt Kant zum Beispiel: Wenn wir uns 100 Taler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Sein in sich. Und das ist richtig.« »Es ist dies auch gar keine Neuigkeit, daß sie verschieden sind – das wußte Anselm ebensogut.« So weit Hegel.

Anselms Argumentation hat, noch einmal, ihr Gewicht von da her, daß der Sachverhalt der Existenz Gottes von prinzipiell anderer Seinsart ist als die Sachverhalte, daß jene Insel existiert oder daß es die hundert Taler wirklich gibt. »Das Urteil ›Gott existiert‹ nimmt eine Sonderstellung ein.«<sup>14</sup> Die Unvergleichbarkeit gründet darin, daß es tatsächlich zum Wesen Gottes gehört, zu existieren. Dieser Satz ist aber, wie ich schleunigst hinzufüge, nicht schon identisch mit dem Satz »Gott existiert«. – Offenbar ist es, nach alledem, ebenso schwer, die Argumentation Anselms zu widerlegen wie den Verdacht zu beschwichtigen, daß etwas daran fundamental falsch sei.

Neuerdings ist nun eine Rechtfertigung Anselms versucht worden, auf die man seltsamerweise im Mittelalter niemals verfallen ist. Dieser Rechtfertigungsversuch besagt, daß Anselms Argument nicht das Mindeste zu schaffen habe mit einem »Gottesbeweis«: »Anselm dachte gar nicht daran, die Existenz Gottes zu beweisen«, so sagt ein moderner Ordensgenosse Anselms.<sup>15</sup> Nicht allein mit Philosophie, nein, auch mit Theologie im Sinn einer argumentierenden Wissenschaft habe Anselms Gedanke nichts zu tun; das *Proslogion* sei vielmehr »ein Stück *mystischer* Theologie«.<sup>16</sup> Es gibt noch andere, allerdings ausnahmslos moderne Interpreten, die ähnliches behaupten.<sup>17</sup> Vor allem ist hier Karl Barth zu zitieren: »Es handelte sich [bei An-

<sup>13</sup> *Vorlesungen, Werke* Bd. 19, S. 168.

<sup>14</sup> C. Nink, *Philosophische Gotteslehre*, München 1950, S. 137.

<sup>15</sup> A. Stolz, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*; in: *Catholica* 2 (1933), S. 1–24.

<sup>16</sup> *Ebd.*, S. 4.

<sup>17</sup> Zum Beispiel A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris 1923, S. 195: Das *Proslogion* »ist geschrieben von einem Mönch für Mönche, für Gläubige [. . .]. Es will niemanden bekehren.« – Ähnlich A. Jacquin, *Les rationes necessariae de St. Anselme*; in: *Mélanges Mandonnet* II (1930), S. 67 ff.

selms Argument] nicht um eine vom Glauben der Kirche sich lösende, den Glauben der Kirche *von anderswoher* als aus sich selbst begründende Wissenschaft. Es handelte sich um Theologie. Es handelte sich um den Beweis des schon vorher, auch ohne Beweis, in sich selbst feststehenden Glaubens durch den Glauben [ . . . ]. Daß man Anselms Beweis der Existenz Gottes immer wieder den ›ontologischen‹ Gottesbeweis hat nennen mögen [ . . . ] das war eine Gedankenlosigkeit, über die nun kein Wort mehr verloren sein soll«. <sup>18</sup>

Zur Begründung solcher Interpretation wird etwa gesagt, in Anselms *Proslogion* sei das nur scheinbar rein rationale Argument in ein Gebet eingefügt, mit dem es beginne und schließe. – Es ist in der Tat unbestreitbar: dies scheint wenig zu passen zu einer wissenschaftlichen Beweisführung, die ja das erst zu Beweisende nicht auf solche Weise voraussetzen kann. Dennoch ist nicht aus der Welt zu schaffen, daß Anselm selber davon spricht, es sei ihm um einen Beweis zu tun, und zwar um einen so durchschlagenden, daß er »außer seiner selbst keines anderen bedarf«; <sup>19</sup> ausdrücklich will er sich *nicht* auf die Heilige Schrift stützen; und sogar in dem Gebet, das die Argumentation beschließt, <sup>20</sup> heißt es: »Selbst wenn ich an Dein Dasein nicht *glauben* wollte, so wäre ich nun [das kann doch nur heißen: auf Grund der Argumentation] außerstande, Dich nicht zu *erkennen*.« Vor allem aber: Anselm fühlt sich offenbar auf keine Weise darin mißverstanden, daß Gaunilo das *Proslogion* als rationale Argumentation nimmt, die er mit ausschließlich rationalen Gegen Gründen zu widerlegen sucht – wie es dann weiter das ganze Mittelalter hindurch gleichfalls geschehen wird. Bonaventura wird auf Grund rationaler Argumente zustimmen; Thomas wird mit ebensolchen Argumenten die Zustimmung verweigern.

Freilich, auch Descartes wird das anselmsche Argument akzeptieren. Und da zeigt sich dann plötzlich, daß Anselm doch etwas ganz anderes meint als er. Darin ist Karl Barth nicht zu widerlegen: das anselmsche Argument »steht in einem anderen Buch als die bekannte Lehre von Descartes und Leibniz«, und es ist »durch das, was Kant gegen diese Lehren vorgebracht hat«, nicht »von ferne mitbetroffen«. <sup>21</sup> Dennoch ist es kein Zufall, daß Descartes selbst der Meinung sein kann, das gleiche zu sagen wie Anselm. – Im Werke Descartes' gibt es mehrere Formulierungen. <sup>22</sup> Die klarste ist diese: »[ . . . ] ich sah wohl, daß, ein Dreieck angenommen, seine drei Winkel zwei Rechten gleich sein müßten; aber ich sah darum noch keinen Beweis, daß es in der Welt ein Dreieck gebe – während ich bei der Idee eines vollkommensten Wesens [ . . . ] fand, daß in dieser Idee die Existenz ganz ebenso liegt wie in der Idee eines Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, oder sogar noch zwingender. Folglich ist der Satz, daß Gott, als dieses so vollkommene Wesen, ist oder existiert, mindestens ebenso gewiß wie ein geometrischer Beweis es nur

<sup>18</sup> *Fides quaerens intellectum*, S. 199.

<sup>19</sup> *Proslogion*, Prooem.

<sup>20</sup> Ebd., cap. 4 (Schluß).

<sup>21</sup> *Fides quaerens intellectum*, S. 199.

<sup>22</sup> *Meditationes de Prima Philosophia*, Anhang zu den zweiten Erwiderungen, Satz I. – *Principia Philosophiae* I, § 14. – *Discours de la Méthode*, Kap. 4.

irgend sein kann.«<sup>23</sup> – Es ist mit großer Sicherheit zu vermuten, daß Anselm sein eigenes Argument im Zusammenhang von Descartes' *Discours de la Méthode* kaum wiedererkannt haben würde. Was aber ist anders? Anders ist, daß der *Discours* »reine« Philosophie sein will und daß der Descartesschen Argumentation eine prinzipielle Abtrennung von dem geglaubten Gottesbegriff vorausgegangen ist – welche Abtrennung freilich, von dem anselmischen Ansatz her, das heißt von seiner Überwertung der deduzierenden Vernunft her, nicht völlig unerwartbar, vielleicht sogar unvermeidlich gewesen ist.

Der Versuch der Verknüpfung von Glaube und Vernunft, der mit Boethius beginnt und durch Anselms leidenschaftliche Rationalität zum ersten Mal zu einer konsequenten und radikalen Durchführung gelangt, kann wahrscheinlich überhaupt nicht zu dem Resultat einer auf die Dauer und ein für alle Mal gültigen »Lösung« führen; jedenfalls ist er tatsächlich niemals zu solcher Frucht gediehen. Wahrscheinlich ist gar nichts anderes zu erwarten, als daß die philosophierende Vernunft, wenn sie einerseits eine vorausliegende übermenschliche Wahrheitsnorm anerkennt und andererseits zugleich dem ständig neu zutage geförderten kritischen Wissen von der Welt und vom Menschen verpflichtet und offen bleibt, das heißt, wenn sie es sich auf solche Weise, weil Weisheit »billiger« nicht zu haben ist, selber schwer macht – es ist nichts anderes zu erwarten, als daß eine unter diesen Voraussetzungen philosophierende Vernunft unaufhörlich beunruhigt und gefährdet sein wird: durch die Versuchung sowohl zur Selbstüberschätzung wie zur agnostischen Resignation, zur Verwissenschaftlichung, zum deduktiven oder zum empirischen Rationalismus wie auch zu Traditionalismus und Fideismus; und so fort.

Von dieser Vermutung her soll, für einen Augenblick, die Antwort bedacht werden, mit der Thomas von Aquin der Herausforderung durch das anselmische Argument begegnet. In dieser Antwort nämlich, so glaube ich, ist nicht nur faktisch, durch die Anstrengung der denkenden Person, eine Verknüpfung der Elemente erreicht; sondern in ihr ist eine im strengen Sinn gedankliche Ausgewogenheit zustande gebracht, die auf der sachgerechten Verteilung der Gewichte beruht. Trotzdem wird, hinter dem Gleichmut der Diktion, das Erregende des damals bereits über zwei Jahrhunderte hinweg geführten Dialogs spürbar. Wie andererseits – auf dem Grunde dieser sehr differenzierten, gar nicht »radikalen«, aber mit äußerster Wachsamkeit überlegten formulierten Antwort – auch die ungeheuerliche Simplifizierung des Sachverhalts durch Descartes erschreckend deutlich wird.

Thomas hat das anselmische Argument viele Male erörtert.<sup>24</sup> In den *Quaestiones disputatae de veritate*<sup>25</sup> lautet seine Ausgangsfrage so: Ist es dem menschlichen Geiste durch sich selbst bekannt, daß Gott existiert, so wie die ersten Denkprinzipien (durch sich selbst bekannt sind), deren Nicht-Gültigkeit nicht gedacht werden kann? Thomas antwortet zunächst mit der historischen Feststellung, daß es in die-

<sup>23</sup> *Discours*, Kap. 4.

<sup>24</sup> *Ver.* 10, 12; *C. G.* 1, 10 – 11; *Summa theologica* I, 2, 1; *In Trin.* 1, 3.

<sup>25</sup> *Ver.* 10, 12.

ser Sache drei verschiedene Meinungen gebe. Die *erste*: Daß Gott existiert, kann weder bewiesen werden noch ist es durch sich selbst bekannt; man kann es nur glauben. *Zweite* Meinung: Es ist nicht durch sich selbst bekannt, daß Gott ist, aber es läßt sich beweisen – wobei  
5 »beweisen« so viel heißt wie etwas nicht unmittelbar Gewußtes auf Grund von unmittelbar Gewußtem erschließen. *Drittens*: »Andere, wie Anselm, sind der Meinung, Gottes Dasein sei durch sich selbst bekannt, da niemand inwendig zu denken vermöge, daß Gott nicht sei – wenn er das auch nach außen hin sagen und wenn er auch die Wor-  
10 te, mit denen er es sagt, innerlich denken könne«. – Von diesen drei geschichtlich antreffbaren Meinungen nennt Thomas die erste offenkundig falsch; die beiden anderen aber seien in gewissem Sinn wahr. Die entscheidende Frage ist natürlich, wie man den Begriff »durch sich selbst bekannt« versteht. Und zu genau diesem Punkt macht  
15 Thomas eine Unterscheidung, die ihn in den Stand setzt, auch in dem anselmschen Argument Wahr und Falsch zu scheiden – was in der folgenden Gedankenreihe geschieht: »Durch sich selbst bekannt« ist ein Satz, dessen Prädikat zum Begriff seines Subjekts gehört. Aber diese Zugehörigkeit selbst muß nicht jedermann bekannt sein; sie ist,  
20 natürlich, nur dem bekannt, der das Subjekt kennt. So gibt es einerseits »durch sich selbst bekannte« Sätze, die auch faktisch jedermann bekannt sind; zum Beispiel der Satz, wonach das Ganze größer ist als der Teil. Andererseits gibt es Sätze, die, weil das Prädikat wirklich im Begriff des Subjekts enthalten ist, »an sich« zwar gleichfalls  
25 »durch sich selbst bekannt« sind, die aber dennoch nicht jedermann, sondern nur dem Sachverständigen, dem »Wissenden« bekannt sind; zum Beispiel der Satz, daß unkörperliche Wesen weder Raum beanspruchen noch an einem »Ort« sind. Das also ist die Distinktion, von deren Boden aus Thomas nun das anselmsche Argument angeht. Sein  
30 Ergebnis lautet so: Weil das Existieren im Begriff Gottes notwendig enthalten ist, darum ist der Satz »Gott existiert« tatsächlich »durch sich selbst bekannt«. Für uns aber ist er dennoch nicht »durch sich selbst bekannt« – solange wir den Subjektbegriff, das heißt das Wesen Gottes, nicht ganz und gar kennen. Wenn wir dagegen Gottes Wesen-  
35 heit schauen werden, »dann wird uns, daß Gott existiert, weit mehr »durch sich selbst bekannt« sein, als es uns jetzt »durch sich selbst bekannt« ist, daß Ja und Nein nicht zugleich gelten könne«.

Abgekürzt formuliert, würde also Thomas, zu Anselm gewendet, folgendes sagen: »Du redest wie einer, der Gottes Wesenheit unmittel-  
40 bar kennt, während ich [ . . . ]«. Hier würden einige moderne Verteidiger Anselms einwerfen, eben dies treffe zu, Anselm spreche aus der Erfahrung mystischer Schau, sein Argument sei »ein Stück mystischer Theologie«.<sup>26</sup> Wahrscheinlich würde Thomas diesen Einwurf respektieren. Aber er würde fortfahren: »[ . . . ] während ich, wie üb-  
45 rigens auch der Wortlaut [mindestens] des anselmschen Arguments, von dem gewöhnlichen Geistesstand des hiesigen Menschen rede; und der ist so beschaffen, daß wir Gott *nicht* unmittelbar kennen. Wir haben nur zwei, gleichermaßen indirekte und mittelbare Möglichkeiten, Gott zu kennen. Die eine ist der Glaube, die andere das schluß-

<sup>26</sup> A. Stolz, *Die Theologie Anselms*, S. 4.

folgernde Denken«.

In ähnliche Richtung zielt, was Kant gegen Descartes' »ontologischen Gottesbeweis« einzuwenden hat. Was ein Dreieck ist, so sagt Kant, das wissen wir zwar, aber wir wissen nicht, was Gott ist; »und  
 5 so redete man von einem Gegenstand, der ganz außerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle«. <sup>27</sup> Thomas würde natürlich niemals sagen, Gott liege »ganz außerhalb der Sphäre unseres Verstandes«; aber auch er besteht darauf, daß unsere Gotteserkenntnis auf eine prinzipiell unüberwindliche Weise inadäquat bleibe. So  
 10 kann, sagt Thomas, <sup>28</sup> sogar die Tatsache, daß wir die Nicht-Existenz Gottes denken können, sehr wohl damit zusammenbestehen, daß Gott dennoch das Wesen ist, über das hinaus etwas Größeres nicht gedacht werden kann; wie andererseits Gottes Existenz »durch sich selbst bekannt« bleibt, obwohl wir sie, »wegen der Unkraft unseres Erkenntnisvermögens«, nicht anders als aus seinen Werken erschließen können. <sup>29</sup> »Nichts steht dem im Wege, daß uns die geschaffene Wahrheit bekannter ist als die ungeschaffene; was nämlich weniger bekannt ist in sich selbst, das ist, nach dem Philosophen, mehr bekannt für uns.« <sup>30</sup> Der letzte Satz deutet übrigens, indem er vom »Philosophen«, von Aristoteles also, spricht, auf einen umfassenderen Horizont, vor welchem die jahrhundertelange Erörterung über das  
 15 anselmsche Argument in ihrem Für und Wider noch tiefer verständlich werden kann. Denn es ist nicht allein die Kontrapunktik von Glauben und Wissen, wodurch sich die Unbeendlichkeit dieser Diskussion erklärt. Es ist auch der nicht in einer »Synthese« zu schlichtende Gegensatz jener beiden Grundhaltungen zur Welt im Spiel, denen wir, zweifellos nicht wenig vereinfachend, die Namen »Platon« einerseits, »Aristoteles« andererseits zuzuordnen pflegen – wobei  
 20 dann »Aristoteles« für die Überzeugung steht, daß der Mensch, hinausblickend in die objektive Realität, auf Grund konkreter Erfahrung durch schlußfolgerndes Denken zur Wesenserkenntnis gelange; während der Name »Platon« für die andere Überzeugung steht, daß es für den Menschen die Möglichkeit gebe, die wesentliche Wirklichkeit der Welt *unmittelbar* zu berühren, nicht durch die Vermittlung äußerer Erfahrung, sondern indem er, die Augen schließend wie ein Sich-Erinnernder, Einkehr halte in sich selbst.

Und dies nun kann schon dem ersten Blick nicht verborgen bleiben: wie sehr die Denker, welche das anselmsche Argument akzeptieren, auf der Seite Platons stehen, was, im Bereich abendländischen Philosophierens, fast das gleiche besagt wie: auf der Seite Augustins. Das gilt sowohl für Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Duns Scotus wie auch für Descartes und Leibniz. Was aber Anselm selbst betrifft, so stößt man schon in den ersten Sätzen des *Proslogion* auf das platonische Schlüsselwort: »Kehre ein in die Kammer  
 45 deines Herzens [ . . . ]«.

<sup>27</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (Hrsg. R. Schmidt) B 621, S. 568.

<sup>28</sup> *Ver.* 10, 12 ad 2.

<sup>29</sup> *Ebd.* 10, 12 ad 3, in contr.

<sup>30</sup> *Ebd.*, 10, 12 ad 6.