

Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft

Christoph Böhr

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz *Hrsg.*

# Gott denken

Zur Philosophie von Religion



Springer VS

---

# **Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft**

**Reihe herausgegeben von**  
C. Böhr, Trier, Deutschland

Die Reihe *Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft* will das Denken über den Zusammenhang von philosophischer Anthropologie und politischer Theorie neu beleben. Sie ist getragen von der Überzeugung, dass nur in der Zusammenschau beider Sichtweisen öffentliches Handeln sinnbestimmt zu begründen ist: Keine politische Theorie, die nicht eine philosophische Anthropologie beigesellt ist, wie umgekehrt gilt: Keine Anthropologie, die folgenlos bleibt für das Selbstverständnis von Politik. Zur Klärung dieses – heute weithin vergessenen – Zusammenhangs, wie er zwischen der Vergewisserung eines Menschenbildes und dem Entwurf einer Gesellschaftsordnung besteht, will die Schriftenreihe beitragen. Im Mittelpunkt stehen dabei soziale, ökonomische und politische Gestaltungsaufgaben. Öffentliches Handeln bestimmt sich über Ziele. Die jedoch lassen sich nur entwerfen, wenn das Leitbild sowohl für die Ordnung des Zusammenlebens als auch für die Beratschlagung der Gesellschaft in Sichtweite bleibt: im Maßstab eines Menschenbildes. Der Bestand einer Ordnung der Freiheit hängt davon ab, dass der zielbestimmte Sinn für den Zusammenhang, wie er zwischen der Anerkennung verbindlicher Regeln und der Bereitschaft zum selbstbestimmten Handeln besteht, immer wieder neu entdeckt und begründet wird. Die Reihe verfolgt mithin die Absicht, ein neues Selbstverständnis öffentlichen Handelns entwickeln zu helfen, das von der Frage nach den Zielen, auf die hin unsere Gesellschaft sich selbst versteht, ausgeht. Sie will die Reflexion der Theorie mit der Praxis der Deliberation verbinden, indem sie die Frage nach dem Handeln wieder im Zusammenhang mit dessen Zielbestimmung beantwortet.

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/12749>

---

Christoph Böhr  
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz  
(Hrsg.)

# Gott denken

Zur Philosophie von Religion

Richard Schaeffler zu Ehren

 Springer VS

*Herausgeber*  
Christoph Böhr  
Trier, Deutschland

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz  
Erlangen, Deutschland



Dieses Buch wurde gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz.

ISSN 2524-3624

ISSN 2524-3632 (electronic)

Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft

ISBN 978-3-658-21944-4

ISBN 978-3-658-21945-1 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-21945-1>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

---

## Vorwort

Gott denken: Diese Aufgabe zielt in die Mitte der Philosophie. Was lag da näher, als eben diese Frage, ob, und wenn ja, wie der Mensch Gott denken kann, aufzunehmen und einem Kreis von Fachgelehrten anlässlich des 90. Geburtstags eines der bedeutendsten deutschen Religionsphilosophen, Richard Schaeffler, vorzulegen. Ihm und seinem Lebenswerk ist dieses Buch gewidmet.

Am Beginn dieses Buchs findet sich der hier erstmals veröffentlichte Habilitationsvortrag Richard Schaefflers, den er am 18. Mai 1961 an der Universität Tübingen über Anselm von Canterbury und dessen Widersacher Gaunilo von Marmoutiers gehalten hat. Schaeffler geht der Frage nach, die vor und nach Anselm der Philosophie keine Ruhe gelassen hat: Können wir in unserem Denken zu einer Vergewisserung des Daseins Gottes finden? Wie ein roter Faden zieht sich seit ihren frühesten Anfängen durch die Geschichte der europäischen Philosophie das Ringen mit dieser Ungewissheit, ob und wie im Denken eine Vergewisserung Gottes möglich ist.

Zu danken ist seitens der Herausgeber vor allem dem Jubilar, der die Tagung nutzte, um selbst einen Vortrag zu halten. Zu danken ist nicht minder den Kolleginnen und Kollegen, die zu Ehren Schaefflers einen Beitrag geleistet haben. Die überarbeiteten Vorträge finden sich – ergänzt um vier weitere Aufsätze – in diesem Band versammelt.

Herzlich zu danken ist schließlich dem Stift Heiligenkreuz sowie der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz – namentlich dem Abt des Stiftes, Dr. Maximilian Heim OCist, und dem damaligen Rektor der Hochschule, Professor Dr. Karl Wallner OCist – für ihre großzügige Förderung, die sowohl die Konferenz als auch die hier vorgelegte Veröffentlichung möglich gemacht hat.

Dank der Beteiligung so vieler Kolleginnen und Kollegen ist ein Buch entstanden, das fast einem Kompendium der Religionsphilosophie gleichkommt, den Stand der Forschung spiegelt und hoffentlich eine wohlwollende Aufnahme bei seinen Leserinnen und Lesern findet.

Trier und Erlangen, im Frühjahr 2018

Christoph Böhr und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

---

# Inhalt

Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers: zur Frage nach der Vertretbarkeit des Daseins Gottes im Denken . . . . . 1  
*Richard Schaeffler*

## 1 Geschichtliche Bezüge

Kann der Mensch Gott erkennen? Die Antwort des Origenes . . . . . 21  
*Christiana Reemts*

Erkenntnistheoretischer Pilgerstand. Historische Thomas-Interpretation und Richard Schaefflers transzendentalphilosophische Einübung in die Theologie . . . . . 35  
*Richard Schenk*

Notwendigkeit und Bedeutung der Theologie in Immanuel Kants Projekt der Vernunft . . . . . 51  
*Robert Theis*

Kant über das Verhältnis des teleologischen zum moralischen Gottesbeweis . . . . . 65  
*Friedo Ricken*

Der ontologische Gottesbeweis als die ‚unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes‘ als des absoluten Begriffs ‚zum Sein‘: Rekonstruktion und Kritik von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises . . . . . 71  
*Markus Enders*

## 2 Gott erkennen und erfahren?

Begriffe vom Unbegreiflichen. Zu den Bedingungen menschlichen Sprechens von Gott ..... 105  
*Richard Schaeffler*

Der Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur eines philosophischen Monotheismus ..... 123  
*Jens Halfwassen*

Der Eine, und Einzige Gott. Notate zur spekulativen Antinomie des Monotheismus ..... 143  
*Dominicus Trojahn*

Gottes-Erkenntnis und Jahwe-Erfahrung. Der Eine Gott und die Geburt der Geschichte: Das Alte Israel in der Deutung Eric Voegelins ..... 167  
*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*

Gott der Christen, Gott der Muslime: derselbe Gott? ..... 181  
*Rémi Brague*

Erfahrung als Dialog. Ein Weg zum Frieden mit der Natur ..... 195  
*Stephan Grätzel*

## 3 Gott: effabile et ineffabile – sagbar und doch unsagbar

Das Ineffabile und die Gegenwart Gottes. Einige Gedanken zur Gotteserkenntnis – Da'at HaElohim – bei den Propheten Israels ..... 205  
*Bernhard Dolna*

Gott als Sprachereignis ..... 219  
*Marian Christof Gruber*

Nicht Gott, sondern den Menschen kritisieren. Zur philosophischen Bedeutung der negativen Theologie: Lucian Blaga ..... 233  
*Rainer Schubert*

Heilsverlangen: Anbetung des Heiligen ..... 241  
*Jörg Splett*



„Mein Herz und mein Leib jauchzen ihm zu“ (Ps 84, 3). Zur geistig-leiblichen Dimension des Gebetsaktes .....	261
<i>Stefan Walser</i>	

#### **4 Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie**

Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie .....	275
<i>Holm Tetens</i>	

#### **5 Etsi Deus daretur – aut non daretur**

„Verantwortung für das Ganze“ als Quelle der Gewalt .....	297
<i>William J. Hoye</i>	

Erkennen und Gestalten – Gesellschaft denken ohne Gott? Der Zusammenhang von Erkenntnis- und Handlungslehre: Immanuel Kant und Richard Schaeffler nach- und weiterdenken .....	303
<i>Christoph Böhr</i>	

Veröffentlichungsnachweis .....	329
Abkürzungsverzeichnis .....	331
Bibliographie .....	335
Personenregister .....	351
Sachverzeichnis .....	359
Zu den Verfassern .....	365



# Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers: zur Frage nach der Vertretbarkeit des Daseins Gottes im Denken\*

Richard Schaeffler

Der Beweis für das Dasein Gottes, den Anselm von Canterbury in seiner Schrift *Proslogion*<sup>1</sup> vorgelegt hat, hat in den seither verstrichenen neun Jahrhunderten immer neue Anhänger und Gegner gefunden. Unter denen, die seinen Gedanken von der notwendigen Existenz des ‚ens quo maius cogitari nequit‘ mit Zustimmung angenommen und ihrem eigenen Denken anverwandelt haben, nenne ich René Descartes und Baruch de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und als Jüngsten Karl Jaspers. Unter den Gegnern hat im Mittelalter Thomas von Aquin, in der Neuzeit Immanuel Kant das Urteil über Anselm besonders nachhaltig beeinflusst. Die Geschichte des später sogenannten ‚ontologischen Gottesbeweises‘ im Denken der Neuzeit ist in dem jüngst erschienenen gleichnamigen Werk von Dieter Henrich meisterlich dargestellt worden.<sup>2</sup>

Urbild aller dieser Diskussionen ist die Kontroverse, die Anselm selbst mit seinem Zeitgenossen Gaunilo von Marmoutiers zu führen hatte. Bei diesem finden sich die beiden klassischen Gegenargumente. Das erste besagt, dass uns eine sachgerechte Kenntnis des ‚ens quo maius cogitari nequit‘ versagt sei und dass unsere beschränkte Kenntnis von ihm nicht zureiche, um aus seinem Begriff die Notwendigkeit seiner Existenz abzuleiten.<sup>3</sup> Dieser Einwand wurde von Thomas<sup>4</sup> übernommen. Das zweite Gegenargument besagt, dass aus der gedachten, dem ‚intellectus‘ präsenten höchsten Vollkommenheit, nicht auf die Existenz geschlossen werden darf.<sup>5</sup> Es hat bei Kant seine klassische Form gefunden.<sup>6</sup> Ist solchermaßen Gaunilo das direkte oder indirekte Vorbild aller Kritiker Anselms, so

---

\* Der hier erstmals veröffentlichte Habilitationsvortrag von Richard Schaeffler wurde am 18. Mai 1961 an der Eberhard Karls Universität Tübingen gehalten; die Rechtschreibung wurde behutsam angeglichen.

1 Anselm von Canterbury, *Proslogion* [nachfolgend abgek. Pr.].

2 Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.

3 Vgl. Gaunilo von Marmoutiers, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* [nachfolgend abgek. *Pro insipiente*], 2.

4 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, art. 1, c. a.

5 Vgl. *Pro insipiente*, 2.

6 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, A 592 ff.

erstaunt es nicht, dass Anselms Verteidiger ihm vorwerfen, er habe Anselms Gedankengang gründlich missverstanden. Ich erwähne aus jüngerer Zeit Rudolf Allers, Karl Barth und Karl Jaspers.

Anselms Argument setzt ein bei einem Gedachten – ‚ens in intellectu‘ –, beschreibt dieses Gedachte hinsichtlich seiner Beziehung zum Denken – ‚quo maius cogitari nequit‘ –, und schreitet fort zur Bestimmung der Weise, wie dieses Gedachte gedacht werden muss: als ‚existens in intellectu et in re‘. Spielt also das Gedachtsein des Gegenstandes, seine Beziehung zum Denken und die Weise, wie das Denken dieses Gedachte denken muss, für den Beweis eine so große Rolle, so wird das Verständnis Anselms sich daran zu bewähren haben, dass eben das, was bei ihm ‚cogitare‘ und ‚intelligere‘ heißt, in seinem Sinne erfasst worden ist. Karl Barth und Étienne Gilson haben in verdienstvoller Weise ihren Studien über Anselms *Proslogion* eine Auslegung seiner Erkenntnislehre vorangeschickt. Der Wichtigkeit des gleichen Momentes entspricht es, wenn Jaspers seine Vorwürfe gegen Gaunilo dahin präzisiert, „Gaunilos intelligere ... läßt sich ... auf das Eigene des Anselmschen Gedankens gar nicht ein.“<sup>7</sup> Wer immer Gaunilo Verständnislosigkeit vorwirft, wird auf die eine oder andere Art bei der Anklage enden, er habe verkannt, was ‚Denken‘ bei Anselm heiße.

Indessen geben die vorliegenden Texte Anlass zu der Vermutung, bei aller Gegensätzlichkeit der Meinungen und der Methoden habe Gaunilo Anselm gerade in diesem Punkt sehr wohl verstanden. Ja, es wird zu zeigen sein, dass Gaunilos Interpretation – mag sie auch im Übrigen Missverständnisse enthalten – geeignet war, das anselmische Denken in seiner Eigenart als Denken klarer zu erfassen, als dies Anselm selber vor seiner Begegnung mit Gaunilo gelungen war. Es wird sich freilich zugleich zeigen, dass diese Präzisierung des Sinnes von ‚cogitare‘ nicht etwa Anselms Versuch schon widerlegt und die Diskussion beendet, sondern die denkerische Absicht Anselms erst herausstellt und die Diskussion eröffnet. Trifft dies zu, dann tun Anselms Freunde wohl nicht gut daran, Gaunilo als den Verständnislosen zu verspotten; für Anselms Gegner aber könnte es dann lohnend erscheinen, darauf zu achten, ob ihr Gewährsmann Gaunilo nicht mehr und Positiveres über Anselm zu sagen habe, als sie im Nachsprechen seiner Gegenargumente vermuten.

Insofern ist die Absicht der folgenden Ausführungen eine historische. Sie bemüht sich um das Verständnis einer philosophischen Diskussion, die vor neunhundert Jahren stattgefunden hat. Da diese Diskussion freilich während dieser neun Jahrhunderte nicht nur immer wieder kommentiert worden ist, sondern bis zum heutigen Tag unter Aneignung der alten Argumente wiederholt wird, kann eine solche historische Untersuchung wohl auch zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion beitragen: Sie führt zu deren historischem Ursprung zurück und setzt angesichts der verhärteten Fronten dort ein, wo die klassischen Gegner einander nahe gewesen sind.

Zugleich aber stößt die Untersuchung am Kernpunkt der Kontroverse auf die Frage nach dem Selbstverständnis des Denkens. So bekommt sie dort ein Problem zu fassen,

---

7 Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, 2 Bde., München 1957, Bd. 1, S. 734.

das – unabhängig von der Frage nach dem Dasein Gottes und seiner Beweisbarkeit – von unverminderter Aktualität ist. Dabei kann es sich nicht darum handeln, die Frage nach dem Selbstverständnis des Denkens in ihrer ganzen Breite zu entfalten. Es kommt hier nur darauf an, eine der Stellen zu finden, an denen das Denken für Anselm und Gaunilo in einer für ihre Kontroverse entscheidenden Weise zum Problem geworden ist. Hier aber wird zu zeigen sein, dass das Selbstverständnis des Denkens für Anselm wie für Gaunilo an einer Frage problematisch wurde, die gerade in unserer zeitgenössischen Philosophie mit besonderer Leidenschaft verhandelt wird: an der Frage, ob der Gedanke, den der eine denkt und ausspricht, der andere hört und versteht, von dem jeweils konkreten Denker unabhängig, von einem zum anderen bedeutungsgleich übertragbar sei, oder ob er dem je einzelnen Denker so zugehöre, dass keiner den andern im Denken vertreten könne.

Wie diese Frage, die wir für eine spezifisch zeitgenössische halten, in der Diskussion zwischen Anselm und Gaunilo aufgebrochen ist, wird sogleich darzustellen sein. Da aber schon die Behauptung, eine solche Frage sei im elften Jahrhundert möglich gewesen, Befremden erregen könnte, seien einleitend drei – zunächst unkommentierte – Sätze zitiert: Anselm kritisiert das Unternehmen, ‚pro insipiente‘ zu schreiben: „Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, sufficere mihi potest respondere catholico.“<sup>8</sup> Gaunilo seinerseits kritisiert Anselms Schluss von der Unmöglichkeit, Gottes Nichtsein zu denken, auf ein ontisches ‚non posse non existere‘: „Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim ... Non erit iam istud proprium Deo.“<sup>9</sup> Anselm schließlich sagt von der Weise, wie gewissen Skeptikern begegnet werden müsse: „Non modo sermo eius est respuendus, sed et ipse conspuendus.“<sup>10</sup>

Diese drei an Aussagegehalt und Bedeutungsgewicht höchst unterschiedlichen Sätze haben eines gemeinsam: Sie betonen, dass es für die Beurteilung eines Gedankens nicht gleichgültig ist, wer ihn denkt. Und alle drei führen auf die Schwierigkeit, die aus dieser Beobachtung entspringt: Was heißt ‚beweisen‘, wenn nicht ‚pro insipiente‘ denken? Wie ist es möglich, den Toren, der in seiner Torheit ‚ipse est conspuendus‘, anzusprechen und zu belehren? Was heißt ‚Gott‘, wenn er die Undenkbarkeit seines Nichtseins mit dem jeweiligen menschlichen Subjekt des Denkens teilt? Das Argumentieren selbst, sein Bezug zum Partner und sein Gegenstandsbezug, scheinen durch diese von Anselm und Gaunilo gemeinsam ausgesprochene Deutung des Denkens infrage gestellt. Mag das, worüber sie streiten, der Mehrzahl der gegenwärtigen Philosophen unaktuell erscheinen: Das, was sie gemeinsam aussprechen und was ihnen beiden im Wege ist, ist uns Heutigen nicht weniger fragwürdig als ihnen. Das aber lässt die Hoffnung entstehen, dass die beiden Autoren auch in unsere Problematik hinein etwas Hörenswertes zu sagen haben.

---

8 Anselm von Canterbury, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [= *Responsio*, nachfolgend abgek. *Resp.*], Vorrede.

9 *Pro insipiente*, 8.

10 *Resp.*, 9.

## 1 Der Ursprung der Frage nach dem spezifisch menschlichen Erkennen in Anselms Gedankengang

Anselms Beweisgang ist zweistufig. Im zweiten Kapitel des *Proslogion* will er zeigen, dass jenes, über das hinaus kein Größeres gedacht werden kann, ein gegenüber unserem Denken selbstständiges Wirklichsein besitzt: „Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.“<sup>11</sup> Das dritte Kapitel soll zeigen, dass dieses Seiende nicht nur faktisch existiert, sondern nicht einmal in Gedanken als nichtseiend vorgestellt werden kann. Nachdem Anselm die Existenz dieses Wesens behauptet und, wie er meint, bewiesen hat, fährt er fort: „Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse.“<sup>12</sup> Dabei ist deutlich, dass Anselms Vorhaben erst in dieser zweiten Beweisabsicht kulminiert. Es geht ihm nicht darum, die faktische Existenz eines an sich zufälligen Seienden nachzuweisen, wie etwa Gaunilos ‚herrlichste Insel‘ oder Kants ‚hundert Taler‘. Vielmehr will er ein Wesen denken, bei dem sich der Gedanke an ein bloß faktisches – in Gedanken aufhebbares – Dasein verbietet. „Aliter enim si est, non est quod dicitur; et si esset, non esset.“ Wenn es nämlich auf andere – sc. auf nicht notwendige – Weise da ist, ist es nicht das, als was es bezeichnet wird. Und wenn das zuträfe, wäre es gar nicht da.<sup>13</sup> Auch der erste Beweis würde nachträglich zunichtegemacht werden, wenn der zweite nicht zum Ziel führte. Überdies aber würde ein Beweis für nie bloß faktische Existenz eines an sich zufälligen Wesens die Gesamtabsicht Anselms verlassen, die Gilson, gestützt auf die anselmische Erkenntnislehre, zweifellos zutreffend so beschreibt: „Ce qu’Anselme veut nous faire comprendre, c’est justement, que la nécessité d’affirmer l’existence de Dieu n’est qu’une imitation, par mode de connaissance, de la nécessité intrinsèque de l’existence réelle de Dieu.“<sup>14</sup>

Anselm folgt also in sachlicher wie in methodischer Hinsicht einer Notwendigkeit, wenn er sich vornimmt zu beweisen, der Gedanke, Gott existiere nicht, sei nicht nur unzutreffend, sondern schon als Gedanke unmöglich. Eben diese Beweisabsicht aber scheint von vornherein absurd angesichts der Erfahrungstatsache, dass es Gottesleugner gibt, die die Möglichkeit des Gedankens, ‚Gott existiert nicht‘, durch die Tat beweisen. Gaunilo wird Anselm auf seine Behauptung, Gottes Nichtsein könne nicht gedacht werden, die Frage entgegenhalten: „Si non potest, cur contra negantem et dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta?“<sup>15</sup>

Dieser Einwand wird Anselm freilich nicht unvorbereitet treffen. Sein eigener Gedankengang hob an mit dem Psalmzitat: „Dixit insipiens in corde suo: non est deus.“<sup>16</sup> Und

11 *Pr.*, 2, 13.

12 *Ebd.*, 3, 14.

13 *Vgl. Resp.*, 5.

14 Étienne Gilson, *Sens et nature de l’argument de saint Anselme*, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 1 (1934) S. 5 ff., hier S. 14.

15 *Pro insipiente*, 2.

16 *Pr.*, 2.

dieses Zitat wird an eben der Stelle wiederholt, an der die Undenkbarkeit dieses Gedankens bewiesen werden sollte.<sup>17</sup> Daraus entsteht für Anselm die Doppelfrage: „Quomodo dixit in corde, quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde?“<sup>18</sup> Wie kann das Denkmögliche faktisch gedacht, wie kann das faktisch Gedachte als denkmöglich bezeichnet werden?

Die durch den biblischen Text verschärfte historische Einrede gegen seine Beweisabsicht führt Anselm also auf die Frage, wie das konkret vorkommende menschliche Denken sich zu denjenigen Denkgesetzen verhalten, welche die Grenze zwischen dem Denkmöglichen und dem Denkmöglichen bestimmen. Anselm versucht eine Antwort, indem er zwei Weisen des Denkens unterscheidet: „Aliter ... cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum quod est res intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime.“<sup>19</sup>

Die Meinung scheint zu sein: ‚secundum vocem‘ lässt sich beliebig, ‚secundum idipsum quod est res‘ lässt sich nur gesetzmäßig denken. Gilson gibt den naheliegenden Hinweis darauf, dass Anselm mit der Unterscheidung zwischen ‚vox‘ und ‚idipsum quod est res‘ die Kennworte der beiden Parteien im frühmittelalterlichen Universalienstreit in seine Formulierung aufgenommen hat. ‚Anselme ne connaît que deux classes des dialecticiens: ceux qui réduisent le contenu de la pensée à des ‚voces‘, et ceux qui y trouvent des ‚res‘.“<sup>20</sup> Freilich ist anzumerken, dass Anselm hier nicht zwei Interpretationen des Denkens, sondern zwei vorkommende Weisen des Denkvollzugs gegeneinander hält. Will man aus der zitierten Stelle eine Polemik gegen den von Anselm andernorts tatsächlich bekämpften Nominalismus heraushören, so würde sie lauten: Die nominalistische Erkenntnistheorie beschreibt durchaus adäquat jenes Operieren mit bloßen ‚voces‘, in welchem jeder Gedanke möglich ist und darum keine Erkenntnis gewonnen wird. Erkenntnisse sind nur in einem Denken zu gewinnen, das ‚secundum idipsum quod est res‘ vollzogen wird und darum im Sinne des Realismus gedeutet werden muss.

Lässt sich hier nur hypothetisch eine gewisse Beziehung zum zeitgenössischen Universalienstreit herstellen, so führt die nächste Frage in ihn unmittelbar hinein: Ist das Denken, das mit bloßen ‚voces‘ operiert, wirklich nur das Denken der Toren? Oder ist das menschliche Denken insgesamt auf solcherlei ‚voces‘ verwiesen, ohne das ‚idipsum quod est res‘ zu erreichen? Anselm behandelt diese Frage in seinem *Proslogion* nicht im Allgemeinen, wohl aber in der speziellen Hinsicht auf den Gegenstand dieser Schrift: die ‚divina substantia‘. Und in dieser speziellen Hinsicht wird es Anselm auf zweifache Weise fraglich, ob nicht ein anderes als das uns in concreto gegebene ‚intelligere‘ nötig sei, um zu dem ‚idipsum quod est res‘ – nämlich ‚quod est divina substantia‘ – vorzustoßen. Der erste

---

17 Vgl. ebd., 3.

18 Ebd., 4.

19 Ebd.

20 Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, a. a. O., S. 7.

Grund für diesen Zweifel liegt in Anselms persönlicher, aber für nicht bloß individuell gehaltener Erfahrung, der zweite in seiner theologischen Theorie des Erkennens überhaupt.

Seiner persönlichen Erfahrung gibt Anselm inmitten des *Proslogion* überraschend genug Ausdruck. Sein Beweisgang hat ihn, so ist seine Überzeugung, von Erkenntnis getragen; Mal um Mal hat er diese Erkenntnisse voll Freude begrüßt und Gott, der ewigen Wahrheit und dem ewigen Lichte, für sie gedankt. Nun unterbricht er den Gedankengang mit der Frage: „An invenisti, anima mea, quod quaerebas?“<sup>21</sup> Und alsbald zeigt sich, woher der Zweifel rührt: „Si vero invenisti, quid est, quod non sentis quod invenisti?“<sup>22</sup> Der theoretischen Behauptung, Gottes Dasein und Wesen erkannt zu haben, widerspricht das Selbstbewusstsein der Seele, die Gott nicht wahrnimmt. Diese Erfahrung wird zur Anfechtung für die eben noch ungebrochene Erkenntnisgewissheit.

Das Selbstbewusstsein des spekulativen Erkennens hält der Seele vor: „Quod illum certa veritate et vera certitudine intellexisti.“<sup>23</sup> Das Selbstbewusstsein der Erfahrung hält der gleichen Seele entgegen: „non sentis“<sup>24</sup>. Anselm versucht keineswegs, den Mangel an Erfahrung angesichts der gewonnenen und angeblich gesicherten spekulativen Einsicht für unwesentlich zu erklären. Will er aber beiden Teilen ihr Recht wahren, so bleibt kein anderer Weg als der der Unterscheidung, die zugleich eine Beschränkung der spekulativen Einsicht bedeutet. „Vidit te aliquatenus, sed non vidit sicuti es.“<sup>25</sup> Seine nun folgende Bitte an Gott lautet nicht: Bringe in mir zum Schweigen die Unruhe meiner nach ‚sensatio‘ begehrenden Seele. Sie lautet vielmehr: „Dic desideranti animae meae, quid aliud es, quam quod vidit.“<sup>26</sup>

Damit ist nun freilich prinzipiell zugestanden, dass Gott etwas anderes ist als das, was die einsichtige Seele von ihm zu sehen bekommt. Nicht nur der ‚insipiens‘, auch der ‚intelligens‘ hat also von der göttlichen Wesenheit nicht das zu fassen bekommen, was die Sache selbst ist, ‚quod idipsum est res‘. Ist also auch er, gleich dem Toren, auf die bloßen ‚voces‘ zurückverwiesen?

Anselm deutet den Konflikt zwischen dem Selbstbewusstsein des Denkens und dem Selbstbewusstsein der Erfahrung auf andere Weise. Der Erfahrungsbefund – das Bewusstsein des Mangels an jeglicher ‚sensatio Dei‘ – hat die Inadäquatheit der spekulativen Einsicht zutage gebracht. Ich kann deshalb Ferdinand Bergenthals Deutung nicht zustimmen, welche besagt: „In denkendem Beten und betendem Denken hat er – sc. Anselm – Gott erfahren. Aber er ist Philosoph, und so fragt er, wie solche Erfahrung möglich sei: die Frage ... im strengen, Kantischen Sinne ... gemeint.“<sup>27</sup> Durch den Konflikt mit der Erfahrung über ihre eigene Inadäquatheit belehrt, kann die spekulative Einsicht jedoch diese ihre Inadäquatheit

21 *Pr.*, 14.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ferdinand Bergenthal, *Ist der ‚ontologische Gottesbeweis‘ Anselms von Canterbury ein Trugschluss?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 59/2 (1949) S. 155 ff., hier S. 162.

selbst als notwendig erfassen und von Gott bekennen, er sei „certe plus, quam a creatura valeat intelligi“<sup>28</sup>. Das bedeutet für Anselm: Gott, der als Gegenstand der Intellectio nicht adäquat erfasst werden kann, wird gerade hinsichtlich seiner Unfassbarkeit, also hinsichtlich einer seiner Wesenseigenschaften, ‚secundum idipsum quod est res‘ gedacht.

Anselm kann sogar zeigen, dass die spekulative Einsicht nicht etwa durch die Einwände der Erfahrung zu einer ihr ursprünglich fremden Konzession gedrängt wird. Vielmehr verweist der Begriff, vermittels dessen die spekulative Einsicht gewonnen wurde, selber auf die Inadäquatheit allen Begreifens gegenüber diesem ausgezeichneten Gegenstand hin. Das Seiende, ‚quo maius cogitari nequit‘, ist notwendig zugleich ‚quiddam maius quam cogitari possit‘.<sup>29</sup> Denn auch das noch vermag der Intellekt zu denken: dass ein Seiendes sei, welches größer ist, als dass er es denken könnte. Damit aber hat er über alles für ihn Denkbare hinaus gedacht. Er hat durch die Tat bestätigt, dass über alles für ihn Denkbare hinausgedacht werden könne, dass also kein für ihn Denkbare von solcher Art sei, dass ‚eo maius cogitari nequeat‘. Denkt er also das ‚ens quo maius cogitari nequit‘, so denkt er es stets als ein solches, das er nicht mehr zu denken vermag.

Im Konflikt mit der Erfahrung hat sich also das spekulative Denken Anselms an seine eigene Endlichkeit erinnern lassen, freilich so, dass es sich von dieser Endlichkeit eine ihm wesenseigene, selber spekulative Kenntnis zu verschaffen vermochte. Eine ganz analoge Funktion hat ein zweiter anselmischer Gedankengang, der der theologischen Erkenntnislehre angehört. Der Nerv dieses Beweises liegt in dem Hinweis darauf, dass die volle Anschauung Gottes der ewigen Seligkeit vorbehalten sei. Die ‚notitia Dei‘ samt dem ihr entsprechenden ‚gaudium‘ ist uns hienieden allenfalls ‚in spe‘, erst im Himmel aber ‚in re‘ beschieden.<sup>30</sup> Der reformierte Theologe Barth hat diesem Teil des anselmischen Gedankengangs aus theologischem Interesse besondere interpretatorische Sorgfalt angedeihen lassen. Er begründet Anselms ganzes Programm mit dem Satz: „Der Intellectus ist die in all ihrer Beschränktheit erreichbare Vorstufe des dem Glauben eschatologisch entsprechenden Schauens. Darum, wesensmäßig, ist die fides: quaerens intellectum.“<sup>31</sup> Der katholische Theologe Gilson findet nicht nur für Barths Akribie im Allgemeinen geradezu überschwänglich lobende Worte. „Karl Barth a soumis le texte de saint Anselme à une exégèse aussi scrupuleuse que s’il fût agi d’un écrit inspiré.“<sup>32</sup> Er stimmt ihm insbesondere darin zu, dass Anselms theologisches Verständnis des ‚intelligere‘ bestimmt sei durch die Doppelbeziehung auf das vorläufig-diesseitige ‚credere‘ und das endgültig-jenseitige ‚videre‘. „Karl Barth a fort bien vu la fonction eschatologique de l’intelligence chez saint Anselme.“<sup>33</sup>

28 Pr., 14.

29 Ebd., 15.

30 Vgl. ebd., 26.

31 Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931, S. 20.

32 Gilson, *Sens et nature de l’argument de saint Anselme*, a. a. O., S. 5.

33 Ebd., S. 29.



Diese für Anselms eigenes Denken überaus wichtigen Bezüge seien indessen an dieser Stelle nur genannt; ihnen weiter nachzugehen verbietet die Kürze der Zeit und die Tatsache, dass es sich hier um Gegenstände der theologischen, nicht der philosophischen Erkenntnislehre handelt. Für die hier zu erörternde Frage genügt es festzustellen: Auf dem Weg der theologischen Spekulation und auf dem Weg der Selbstausslegung des Denkens ist Anselm zu der Einsicht gelangt, dass menschliches Denken endlich ist, das heißt: dass nicht jeder mögliche Gegenstand, ja nicht einmal jeder Gegenstand, den dieses Denken selbst meinen und als gemeinten bestimmen kann, von ihm inhaltlich adäquat gedacht werden könne. Das bedeutet zugleich: Menschliches Denken ist nicht Denken überhaupt, denn es kann ein Bewusstsein gedacht werden, das über derlei Beschränkungen erhaben ist. Daraus folgt für Anselms Zentralbegriff: Nur für das menschlich endliche Bewusstsein ist das ‚quo maius cogitari nequit‘ zugleich ‚quiddam maius quam cogitari possit‘. Und daraus folgt: Für die Auslegung eines Gedachten ist es nicht gleichgültig, wer dieses Gedachte denkt. Die denkenden Subjekte sind also nicht unbegrenzt vertauschbar, wenn der gedachte Inhalt der gleiche bleiben soll. Damit aber meldet sich ein erstes Mal auf vorläufige Weise das Problem an, wie weit prinzipiell die Vertretbarkeit im Denken gehe.

Diese Frage, die der gegenwärtig unternommenen Untersuchung das Thema gegeben hat, ist indessen für Anselm an den bisher zitierten Stellen noch keineswegs vordringlich. Sie stellt sich ihm erst in der Auseinandersetzung mit Gaunilo. Deren erster Gegenstand ist die Frage, ob Anselms Beweis dem spezifisch menschlichen, das heißt: den endlichen Charakter unseres Intellekts, nicht außer Acht gelassen habe.

---

## 2 Die Endlichkeit des menschlichen Geistes und ihre Auslegung als erster Gegenstand der Kontroverse

Gaunilos Angriff beginnt damit, dass er Anselms eigene Unterscheidung zwischen dem ‚cogitare vocem‘ und dem ‚intelligere idipsum quod est res‘ an einer Stelle des anselmischen Arguments nachträgt, an der Anselm selbst sie vernachlässigt zu haben scheint. Anselms Argument begann damit, dass er dem ‚insipientes‘ seinen Gottesbegriff vorlegte und glaubte, feststellen zu können: ‚Intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est.‘<sup>34</sup> Für Gaunilo entsteht hier die Frage, auf welche Weise der Tor oder überhaupt irgendein endliches Wesen das ‚quo maius cogitari nequit‘ in seinem Bewusstsein haben könne: ‚secundum vocem‘ oder ‚secundum idipsum quod est res‘. Da er Anselms Behauptung, sicher zu Recht, im letzteren Sinne versteht, bekennt er zunächst: ‚In intellectu habere non possum.‘<sup>35</sup> Auf Anselms Unterscheidung aufmerksam geworden, schränkt er dieses Bekenntnis wenige Zeilen später ein: ‚Nisi tantum secundum vocem.‘<sup>36</sup> Damit freilich

---

34 Pr., 2.

35 Pro insipiente, 4.

36 Ebd.

wäre Anselms Argument um seine Beweiskraft gebracht. Denn ‚secundum vocem‘ lässt sich – nach Anselms eigener Darstellung – Beliebiges denken, auch das Nichtsein des ‚ens quo maius cogitari nequit‘. Gaunilo merkt diese Folgerung auch sogleich in ihrer allgemeinen und radikalsten Formulierung an: ‚... nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum.‘<sup>37</sup>

Gaunilos Behauptung macht nun freilich eine weitere Differenzierung der Denkweisen nötig. Anselms Beschreibung des ‚cogitare secundum vocem‘ betraf nur das Beachten der Worte selbst: ‚vox eam – sc. rem – significans cogitatur.‘<sup>38</sup> Bei allem Bekenntnis der Endlichkeit seines Denkens traut Gaunilo sich mehr zu als das. So muss er vom bloßen Beachten der Vokabel eine andere Weise des ‚cogitare secundum vocem‘ unterscheiden. Er sagt von dem, der beim Reden und Hören mit Sachbezug zu denken versucht: ‚Cogitat secundum animi motum illius auditu perceptae vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem sibi effingere.‘<sup>39</sup> Er denkt gemäß einer Bewegung des Geistes, die danach trachtet, im Hören den ‚effectus‘ jener ‚vox‘ und die Bedeutung der – so – angeeigneten ‚vox‘ in sich Gestalt werden zu lassen.

Der so beschriebene Denkvorgang geht also über die bloße Vokabel in zweifacher Weise hinaus: Er verschafft ihr zunächst einen ‚effectus‘ im Bewusstsein und versucht sodann, eine Vorstellung selbsttätig auszubilden, die dem Bedeutungsgehalt der so perzipierten ‚vox‘ entspricht. Es ist deutlich, dass dieses Denken sich von demjenigen wesentlich unterscheidet, das Anselm beschrieb. Nicht zufällig hat Anselm von einem ‚cogitare vocem‘ gesprochen, während Gaunilo von einem ‚cogitare secundum vocem‘ spricht. Gaunilo selbst kommentiert diese Unterscheidung, indem er sagt, die von ihm gemeinte Denkweise liege vor, ‚siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa ... quam vocis auditae significatio cogitetur‘<sup>40</sup>.

Anselm hat innerhalb des ‚cogitare idipsum quod est res‘ zwei Denkweisen unterschieden: das Erfassen der ‚res sicuti est‘<sup>41</sup> und das Erfassen der ‚res‘ in ihrer von ihrem Wesen her bestimmten Udenkbarkeit für den endlichen Menschen, ihrem ‚maius esse quam cogitari possit‘<sup>42</sup>. In dieser Unterscheidung liegt die vorweggenommene Verteidigung gegen den gaunilonischen Einwand, diejenige Erkenntnis, der es an Adäquatheit gebricht, könne nur ein ‚intelligere secundum vocem‘ sein.<sup>43</sup> Nun unterscheidet Gaunilo seinerseits innerhalb des ‚cogitare secundum vocem‘ zwei Denkweisen: das Beachten der Worte und das Ausbilden einer der Wortbedeutung entsprechenden Vorstellung. Darin liegt die Zurückweisung der anselmischen Argumentation, jedes Denken, das von den Worten zur

---

37 Ebd.

38 *Pr.*, 4.

39 *Pro insipiente*, 4.

40 Ebd.

41 Vgl. *Pr.*, 14.

42 Vgl. ebd., 15.

43 Vgl. *Pro insipiente*, 4.

gemeinten Sache fortschreite, sei deshalb schon ein ‚cogitare idipsum quod est res‘.<sup>44</sup> Jeder der beiden Streitenden hat also durch seine Argumente eine Extrembehauptung widerlegt, zu der der Gegner sich gar nicht bekennt. Immerhin lassen die von beiden in die Diskussion eingeführten Unterscheidungen den Stand der Frage erst scharf hervortreten. Weder nach der Möglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntnis noch nach der Verfallenheit des Menschengeistes an bloße Vokabeln kann nun noch gefragt werden. Stattdessen lautet das Problem: Ist das Denken des ‚ens quo maius cogitari nequit‘ der Versuch des endlichen Geistes, eine der Bedeutung dieser Worte entsprechende Vorstellung in sich und aus sich auszubilden, ‚sibi effingere‘? Oder ist dieses Denken ein Akt, in welchem es dem Denken gelingt, die Sache selbst in sich zu fassen, ‚in intellectu habere‘, freilich nicht hinsichtlich alles dessen, was sie ist, wohl aber hinsichtlich ihrer die Endlichkeit menschlichen Denkens überschreitenden und begrenzenden Größe?

Ehe die Argumente geprüft werden, vermittels derer im Streit zwischen Anselm und Gaunilo diese Alternative entschieden werden könnte, scheint es angezeigt, den Sinn der Alternative selbst zu präzisieren. Zunächst eine Abgrenzung: Gilsons Hinweis darauf, dass die Worte ‚vox‘ und ‚res‘ die Parolen des Universalienstreits abgegeben haben, könnte die Meinung nahelegen, als hätten wir in der Kontroverse zwischen Anselm und Gaunilo den Streit zwischen einem Realisten und einem Nominalisten vor uns. Indessen hat Gaunilo an der angegebenen Stelle deutlich genug zu erkennen gegeben, dass er nicht von ‚voces‘ sprechen will, sondern von dem, was sie bezeichnen. Durch diese Unterscheidung hat er selbst gegenüber dem Nominalismus im geläufigen Verständnis einen deutlichen Trennungsstrich gezogen.

Der positive Sinn der Alternative ist anders zu beschreiben. Nach Anselms Auffassung ist die Sache selbst im Bewusstsein gegenwärtig, so dass der Denkende sich bei der Ausformung und bei der Beurteilung seiner Aussagen an dieser ihm gegenwärtigen Sache orientieren kann. Das gilt auch dann, wenn er die Sache nicht in der Ganzheit ihrer Wesensbestimmungen, sondern nur in bestimmten ihr wesentlich zugehörigen Qualitäten – zum Beispiel in ihrer alles Denken überschreitenden Größe – im Bewusstsein präsent hat. Nach Gaunilos Auffassung dagegen ist dem Bewusstsein in gewissen Fällen nichts anderes gegeben als seine eigene denkerische Bewegung – ‚motus animi‘ –, die darauf ausgeht, eine bestimmte Vorstellung aus sich zu erzeugen – ‚sibi effingere‘ –, für welche Bemühung sie durch die gehörten Worte Hinweise – ‚signa‘ – erhält. Dies gilt auch dann, wenn die denkerische Bemühung nicht nur mit den Worten selbst umgeht, sondern unter dem Eindruck dieser Worte – ‚effectus vocis‘ – ihre Vorstellungen so ausformen will, wie es der Zeichensetzung – ‚significatio‘ – der Worte entspricht.

Das bedeutet für die Frage des anselmischen Arguments: Trifft Gaunilos Auffassung vom menschlichen Denken zu, so bleibt dieses Denken, das seine Vorstellungen selber erzeugt – ‚effingit‘ –, stets an seine eigenen Fiktionen verwiesen. Von hier aus aber ist der Übergang zur Behauptung, die Sache selbst existiere unabhängig vom Bewusstsein, nicht

---

44 Vgl. *Pr.*, 4.

zu gewinnen. „Per hoc esse ... in re non potest ullatenus obtinere.“<sup>45</sup> Es ist leicht zu sehen, dass alle spätere Kritik, die Anselm den unerlaubten Überschritt vom Denken zum Sein vorwirft, voraussetzt, das menschliche Denken habe es ‚zunächst‘, also beim Erfassen dessen, was mit den Worten ‚quo maius cogitari nequit‘ gemeint ist, nicht mit der Sache selbst, sondern mit der durch die Eigenbewegung des Denkens hervorgebrachten Vorstellung zu tun. Trifft dagegen Anselms Auffassung vom menschlichen Denken zu, so fällt der Vorwurf der Kritiker dahin, weil es für Anselm gar nicht nötig ist, einen Überschritt vom Denken zum Sein zu vollziehen: Er ist denkend immer schon bei der Sache selbst. In diesem Sinne kann Gilson sagen: „L’argument ... ne déduit pas l’existence, car il se meut, dès le début, dans l’ordre existentiel.“<sup>46</sup> So zeigt sich, dass die viel diskutierte Frage, ob Anselm zu Recht oder zu Unrecht vom Denken zum Sein übergegangen sei, auf die viel weniger beachtete, von Anselm und Gaunilo aber scharf herausgestellte Frage zurückführt, was unter dem ‚esse in intellectu‘ zu verstehen sei.

An dieser Steile wird nochmals dreierlei deutlich: 1. Die Kontroverse zwischen Anselm und Gaunilo zeichnet wirklich die Bahnen vor, in denen sich seither der jahrhundertlange Streit um das anselmianische Argument bewegt. 2. Die von Anselm und Gaunilo in die Diskussion eingeführten Unterscheidungen haben der Alternative eine Präzision gegeben, die bei den Nachfolgern nicht immer angetroffen wird. 3. In dieser Kontroverse werden Grundsatzfragen aufgeworfen, die über das Spezialproblem des Gottesbeweises weit hinausweisen.

Nach dieser Reflexion auf die Bedeutung der beiden Meinungen und ihres Gegensatzes soll nun der Fortgang der Diskussion zwischen Anselm und Gaunilo nachgezeichnet werden. Offenbar ist es nun an Anselm, nachzuweisen, dass das menschliche Denken auch und gerade in seiner Endlichkeit das ‚ens quo maius cogitari nequit‘ nicht nur als selbstgeschaffene Vorstellung, sondern als Sache ‚in intellectu habet‘. In seiner *Responsio* versucht Anselm in mannigfachen Wendungen, Gaunilos Einwände zu entkräften. Dabei bemerkt der Leser zunächst – nicht ohne Enttäuschung –, dass Anselms Antwort auf weite Strecken hin in einer bloßen Wiederholung der Argumente besteht, deren Unzulänglichkeit Gaunilo gerade hat zeigen wollen. Gegen Ende der Schrift, im achten Kapitel, glaubt Anselm sich schließlich genötigt, zur Stützung seines Beweises auf das *Monologion* zurückzugreifen, also auf jene Schrift, die durch das *Proslogion* und seinen Beweis hat überboten werden sollen. Erst im neunten Kapitel, dem letzten vor der Zusammenfassung der Ergebnisse, dringt Anselm zum Zentrum des gaunilonischen Einwands vor: zu der Behauptung, es sei dem Menschen versagt, das ‚ens quo maius cogitari nequit‘ in einem realen Sinn im Bewusstsein zu haben.

Anselms Antwort ist zweigliedrig. Ihr erster Teil besteht in dem Rückgriff auf den schon gegebenen Hinweis, es sei möglich, das Udenkbare als solches zu denken. „Sicut enim nihil prohibet, dici ‚ineffabile‘, licet illud dici non possit, quod ‚ineffabile‘ dicitur;

---

45 *Pro insipiente*, 5.

46 Gilson, *Sens et nature de l’argument de saint Anselme*, a. a. O., S. 15.

et quemadmodum cogitare potest ‚non cogitabile‘, quamvis illud cogitari non possit, cui convenit ‚non cogitabile‘ dici: ita cum dicitur ‚quo nihil maius valet cogitari‘, procul dubio quod auditur cogitari aut intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi.<sup>47</sup>

Mit diesem Hinweis ist nun freilich nur das Thema der Auseinandersetzung präziser angegeben. So wichtig der Streit zwischen Anselm und Gaunilo auch für die Frage ist, welche Art von Gegenstandsbezug dem menschlichen Geist im Allgemeinen zukomme, so ist das unmittelbare Thema doch sein Bezug zu jenem Gegenstand, der die Fassungskraft dieses Geistes nach dem gemeinsamen Zeugnis der Erfahrung und der philosophischen und theologischen Spekulation überschreitet. Dass irgendeine Beziehung zum ‚ineffabile‘ und ‚non cognoscibile‘ bestehe, und dass das Denken selbst sich dieser Beziehung bewusst sei und in diesem Sinne das ‚non cognoscibile‘ denke und das ‚ineffabile‘ ausspreche: Gerade das wird von niemandem bestritten, am wenigsten von Gaunilo. Sein ganzes Argumentieren beruht auf dem Bewusstsein des Geistes von seiner Endlichkeit, mithin davon, dass für ihn nicht alles denkbar und sagbar sei.

Die offene Frage dagegen ist die, auf welche Weise der menschliche Geist, wenn er sich auf seine Endlichkeit besinnt, das Undenkbare denke und vom Unsagbaren rede. Gaunilos Beschreibung dieses Denkvorgangs lautet: *Motus animi, „vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi.“*<sup>48</sup> Nach dieser Beschreibung wäre das Denken des Undenkbaren so zu verstehen: Der Denkende hört das Wort ‚non cogitabile‘; unter dem Eindruck dieser Vokabel entspringt in seinem Geist eine Bewegung; diese Bewegung erhält durch die Vokabel einen Hinweis – ‚signum‘ – ; das Signum besteht darin, dass zuerst das Denkbare als solches, ‚cogitabile‘ genannt, dann aber dem gemeinten Gegenstand die Denkbarkeit abgesprochen wird: ‚non cogitabile‘. Die Bewegung des Geistes, die diesem Signum folgt, besteht darin, dass er die Gesamtheit seiner möglichen Gegenstände negiert und diese Negation selbst als Hinweis auf das gemeinte ‚non cogitabile‘ versteht. Was er ‚sibi conatur effingere‘, ist die Aufhebung alles Gedachten als Bewegung, die über den eigenen Gegenstandsbereich im Ganzen hinaus verweist. Von der Gegenwart irgendeiner ‚res‘ im Bewusstsein kann dabei keine Rede sein.

Im zweiten Teil seiner Antwort beruft Anselm sich auf die Tatsache, dass auch der Tor, der Gott leugnet, wenigstens seine Leugnung verstehen und darum das Gedachte in dem, was es ist, vor Augen haben müsse. *„Utique intelligit et cogitat negationem, quam facit ... quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat ‚quo maius cogitari nequit.‘“*<sup>49</sup>

Auch dieser Hinweis führt nicht wesentlich weiter, weil er das ‚Wie‘ des ‚intelligere‘ und ‚cogitare‘ ungeklärt lässt. Hier sind außer der anselmischen Auffassung zwei weitere möglich. Der Negans kann erstens seine Negation verstehen, indem er sie als die Behauptung begreift, das Denken könne ins Unendliche zu immer Größerem fortschreiten. Die Meinung ‚omni cogitabili potest aliquid maius cogitari‘ könnte die positive Aussage

---

47 *Resp.*, 9.

48 *Pro insipiente*, 4.

49 *Resp.*, 9.

sein, die sich in der Negation ‚non est cogitabile, quo maius cogitari nequeat‘ verbirgt. Im gleichen Sinn würden wir etwa sagen, es gäbe keine Zahl, über die hinaus keine größere gedacht werden könnte. Hier wäre das ‚quo maius cogitari nequit‘ durchaus gedacht und verstanden, aber nicht als ‚res‘, sondern als eine Fiktion, die ein ‚motus animi‘ sich zu fingieren trachtet, und auch das nur, um sie aufgrund ihrer inneren Widersprüchlichkeit sogleich als bloße Fiktion zu entlarven.

Eine zweite Weise des ‚intelligere et cogitare‘ läge weit mehr in Gaunilos Sinne, weil sie der Endlichkeit unseres Denkens ausdrücklich Rechnung trägt. Der Negans könnte seine Negation als die Weigerung begreifen, jenseits des seinem Denken zugemessenen Gegenstandsbereiches doch noch so etwas wie einen für ihn denkbaren Gegenstand suchen zu wollen. So könnte jemand sagen: Ich weiß, dass mein Denken endlich ist. Will ich diese Endlichkeit selber aussprechen, so aussprechen, so muss ich mir eine Vorstellung von dem machen – ‚mihi effingere‘ –, was den Gegenstandsbereich meines Denkens begrenzt. Diese Vorstellung aber ist, als Vorstellung eines Gegenstandes, widersinnig. Ich kann sie nur fingieren, indem ich zugleich mir klarmache, dass ihr kein Gegenstand entspricht. Dieses Begrenzende, ‚non cogitabile‘, das als Begrenzendes auch ‚quo maius cogitari nequit‘ genannt wird, ist gerade keine ‚res‘, die ich in meinem Denken haben könnte, ‚in intellectu habere non possum‘. Auch wer so denkt, hat das ‚quo maius cogitari non potest‘ durchaus gedacht und verstanden. Aber in seinem Intellekt ist keine ‚res‘, sondern nur ein ‚motus animi‘ und eine Verweisung, ‚significatio‘.

Zweifellos ist diese Auslegung des Satzes ‚id quo maius cogitari nequeat in intellectu habere non possum‘ so von Gaunilo nicht gegeben worden. Aber sie liegt in der Verlängerung seines Denkens, wenn er sich weigert, das ‚non cogitabile‘ als eine ‚res‘ anzuerkennen, die hinsichtlich ihrer Udenkbarkeit dennoch als ‚res‘ im Intellekt gegenwärtig wäre.

Kurz: Anselm hat völlig Recht, wenn er behauptet, auch der Leugner müsse wissen ‚quid dicat‘, das heißt: Er müsse ein Verständnis von seiner eigenen Aussage haben. Aber er irrt, wenn er damit schon für erwiesen hält, der gleiche Leugner habe damit in seinem Intellekt ‚id quod dicit‘, das Seiende, das er genannt hat. Und eben dieses ‚intelligere‘ ist es, das der Gegner bestreitet.

Anselm hat den genannten Argumenten kein neues hinzugefügt. Stattdessen setzt an dieser Stelle eine überaus befremdliche Polemik ein. Er nennt den, der Gottes ‚esse in re‘ bestreitet, ‚insipiens‘, töricht; den aber, der auch sein ‚esse in intellectu‘ leugnen wolle, ‚impudicus‘, unverschämt. Und hier findet sich der eingangs zitierte Satz: „Si quis talis invenitur, non modo sermo eius est respuendus, sed et ipse conspuendus.“<sup>50</sup> Die nächstliegende Auslegung besagt: Anselm ist überzeugt, dass der Leugner wider besseres Wissen lügt, und dies mit einer Aussage, deren Unwahrheit sich auch nicht einen Augenblick lang geheim halten lässt. Wie könnte dieser Mensch hoffen, den Hörer darüber zu täuschen, dass er ‚intelligit quod dicit‘? Wenn also nicht einmal Täuschung die Absicht dieses Gegners sein kann, so bleibt nur die Absicht der bewussten und unverschämten Provokation. Diese

---

50 Ebd.

aber offenbart nicht einen Denkfehler, sondern Charakterbosheit des Sprechenden. Und dann ist nicht seine Rede zurückzuweisen, sondern er selbst zu verachten.

Insoweit beruht Anselms Zorn auf einem schlichten Missverständnis. Er verwechselt das Evidente und gar nicht Bestrittene – ‚intelligit, quod dicit‘ – mit dem Problematischen und Negierten – ‚in intellectu habet id, de quo cogitat‘ – . Doch ist zu fragen, ob sich etwa hinter dieser Verwechslung eine tiefere, wenn auch methodisch ungeklärte Einsicht verberge.

Anselm und Gaunilo gehen gemeinsam von dem Bewusstsein aus, dass das menschliche Bewusstsein wesentlich endliches Bewusstsein sei. Ihr Streit betrifft die Frage, ob ein endliches Bewusstsein fähig sei, das ‚ens quo maius cogitari nequit‘ in sich präsent zu haben, wenn auch nur in dem bescheidenen Sinn, dass dieses ‚ens‘ sich als ‚non cogitabile‘ dem Denken entgegenstellt. Diese Möglichkeit ist durch Anselms Argumente nicht widerlegt, aber auch durch Gaunilos Einwände nicht ausgeschlossen worden. Die Argumentationen beider stützten sich darauf, dass der endliche Intellekt ein Bewusstsein von seiner Begrenztheit hat, welches sich gerade in der Rede vom ‚non cognoscibile‘ ausspricht. Damit aber hat die Frage neuerdings eine präzisere Gestalt erhalten. Sie lautete zunächst: Lässt die Endlichkeit des Bewusstseins jenes ‚in intellectu habere‘ zu? Sie lautet nun: Schließt am Ende dieses Bewusstseins der Endlichkeit das ‚in intellectu habere‘ im Sinne Anselms ein?

Es ist Anselm nicht gelungen, diese Implikation zu beweisen. Aber auch Gaunilo hat die Möglichkeit einer solchen Implikation nicht widerlegt. Was sich in Verlängerung seiner Gedankengänge erweisen ließ, war nur, dass das Bewusstsein des menschlichen Geistes von seiner Endlichkeit auch anders verstanden werden könne, keineswegs aber, dass es anders verstanden werden müsse. Also ist immer noch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die konkrete Weise, wie der menschliche Geist um seine Endlichkeit weiß, tatsächlich einschließt, dass das ‚ens quo maius cogitari nequit‘ real im Denken gegenwärtig ist.

Sollte Anselm etwa ein Wissen von der Art dieses Endlichkeitsbewusstseins gehabt haben, ein Wissen freilich, das er vergeblich in seinen Argumentationen dem Gegner aufzunötigen suchte, das er aber gleichwohl in jedem Menschen als gegeben voraussetzen durfte, so dass er ihn, auch wenn er es bestreitet, bei diesem Wissen behaften kann? „Conscientia tua pro firmissimo utor argumento.“<sup>51</sup> Dann freilich wäre es verständlich, dass er den Gegner, statt weiter mit ihm zu disputieren, der Gewissenlosigkeit anklagt, ihn als ‚impudicus‘ verachtet, nicht nur seinen ‚sermo‘ zurückweist.

Die eben angestellte Überlegung erlaubt eine erneute Präzisierung der Fragestellung. Eben noch lautete die Frage: Schließt das Bewusstsein des menschlichen Geistes von seiner Endlichkeit das ‚in intellectu habere‘ des ‚non cogitabile‘ ein? Nun lautet sie: Hat der menschliche Geist ein solches Bewusstsein von seiner Endlichkeit vor allem argumentierenden Denken und als dessen Voraussetzung in sich? Dieses Bewusstsein wäre es, das im Sinne Anselms ‚conscientia‘ genannt werden müsste. Nur wenn sie vorausgesetzt werden darf, hat Anselms ganzer Beweisgang Bestand.

---

51 *Resp.*, 1.

### 3 Das Grenzbewusstsein des je Einzelnen als der verborgene Hauptgegenstand der Kontroverse

Wie ist der menschliche Geist sich vor aller Abwägung von Argumenten und Einwänden seiner Endlichkeit bewusst? Anselms Antwort lautet: Er weiß sich als Kreatur. Dächte er das ‚ens quo maius cogitari nequit‘ nur als eine Vorstellung, die er selber hervorbringt – ‚sibi effingit‘ –, und deren Gegenstand er nach Belieben als seiend oder als nichtseiend denken könnte, um so über die Existenz Gottes zu urteilen, so müsste er dieses ursprüngliche Bewusstsein der Kreatürlichkeit verleugnen: ‚Ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum.‘<sup>52</sup>

Dieses Kreaturbewusstsein besagt: Ich müsste nicht sein; ich bin nicht aus mir selbst, sondern aus fremdem Grunde. Das Bewusstsein meiner Endlichkeit ist das Bewusstsein meiner Zufälligkeit, mit der ich auf ein anderes und immer wieder auf ein anderes – ‚maius‘ – verwiesen bin, bis ich zu einem solchen gelange, das nicht mehr über sich hinaus verweist, ‚quo maius cogitari nequit‘. Ist dies der Inhalt der ‚conscientia‘, dann habe ich dieses Seiende freilich immer schon ‚in intellectu‘, weil es einerseits der Grund des ‚intellectus‘ selber ist, und weil andererseits der Intellekt im Bewusstsein seiner Endlichkeit als seiner Zufälligkeit sich dessen bewusst ist, in diesem Grunde zu gründen.

Nun lautet die Frage: Darf das Bewusstsein des menschlichen Geistes von seiner Endlichkeit, das allen metaphysischen Argumentationen vorausliegt, als das Bewusstsein von seiner Zufälligkeit und Kreatürlichkeit verstanden werden? Genau an diese Frage rührt Gaunilos letzter und radikalster Widerspruch. Er spricht ihn in der Form einer Unterscheidung aus: ‚Me quoque esse certissime scio, sed et non esse nihilominus scio ... Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum, cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio?‘<sup>53</sup> Es gibt Wissen, sogar zweifelsfreies Wissen von allerlei Sachverhalten, unter anderem auch davon, dass ich einmal nicht war und also nicht sein müsste, sondern ein zufälliges Wesen bin. Aber von all diesem Wissen ist wesensverschieden die unvergleichliche Gewissheit, die ich existierend von meinem eigenen Dasein habe. Und in diese Gewissheit geht der Gedanke an mein mögliches Nichtsein nicht ein. Ginge er in sie ein, so unterschiede sie sich nicht mehr von der, mit der ich ‚quidquid aliud‘ weiß.

Auch Gaunilo kennt also ein Bewusstsein von der eigenen Zufälligkeit. Und er hätte einem Versuch wohl nicht widersprochen, diese Zufälligkeit als Kreatürlichkeit zu deuten und von daher einen Gottesbeweis zu führen. Wenn er abschließend fordert, diejenigen anselmischen Ausführungen ‚quae in initio – sc. libelli – recte quidem sensa sed minus firmiter argumentate sunt‘ seien ‚argumentande robustius‘<sup>54</sup>, so hat er vielleicht in diese Richtung weisen wollen. Aber, und das ist entscheidend, alle diese Überlegungen und

---

52 Pr., 3.

53 Pro insipiente, 7.

54 Ebd., 8.



Beweisversuche werden im besten Falle ein Wissen von der Art erzeugen, wie wir es von beliebigen anderen Gegenständen haben; sie würden nicht die Explikation unseres unmittelbaren, mit unserem Dasein verbundenen Bewusstseins von unserer Endlichkeit enthalten.

Auch Gaunilo kennt andererseits ein unmittelbares Bewusstsein des menschlichen Geistes von seiner Endlichkeit. Auf diesem Bewusstsein beruhen alle seine Objektionen. Aber, und das ist wiederum entscheidend, dieses Bewusstsein enthält nicht die Gewissheit von der eigenen Zufälligkeit, sondern die Selbsterfahrung des Denkens, dass es jenseits gewisser Grenzen bei seinen eigenen ‚fictions‘ allein gelassen wird. Daraus aber lässt sich kein Wissen von einer ‚res existens‘ gewinnen.

Anselm hat in seinen Argumentationen Gaunilo in die Subtilität dieser Unterscheidung hinein nicht zu folgen vermocht. Seine Antwort übergeht den für Gaunilos Einwand entscheidenden Unterschied zwischen dem Selbstbewusstsein, das wir im Existieren von unserem eigenen Dasein haben, und dem Wissen von beliebigen anderen Sachverhalten. „Multa namque cogitamus non esse, quae scimus esse, et multa esse, quae non esse scimus.“<sup>55</sup>

Eine methodisch ungeklärte Vorstellung von diesem Unterschied scheint er indessen gehabt zu haben. Sonst wäre es kaum zu verstehen, dass er sich am Anfang seiner Erwiderung weigert, einem ‚insipiens‘ zu antworten, der ihm nur als ein gedachtes Subjekt der Einwände Gaunilos begegnet, nicht als konkreter Partner des Gesprächs. „Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum socutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, potest mihi sufficere respondere catholico.“<sup>56</sup> Sollte daraus nicht das Wissen sprechen, dass Anselm für seinen Gedankengang nur in der konkreten ‚conscientia‘ eines konkreten Menschen die Voraussetzungen des Verstehens finden kann, nicht aber in derjenigen Subjektivität, in der jeder durch jeden vertretbar ist?

Diese ‚conscientia‘ auszulegen, hat Anselm nicht mehr unternommen. Darum ist auch Gaunilos skeptisch gemeinte Frage unbeantwortet geblieben: „Cogitare ... me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim“.<sup>57</sup> Für Anselm bleibt hier nur stauendes Nichtverstehen: „quod te miror dixisse nescire“.<sup>58</sup>

Da aber die ganze Kontroverse sich auf diesen einen Punkt hin zugespitzt hat, lässt sich absehen, dass der Streit nur durch die Klärung dieser Frage wird entschieden werden können. Die auffällige Tatsache, dass dieser Streit durch neun Jahrhunderte nicht zur Ruhe gekommen ist, und dass dennoch Anselms Freunde wie seine Gegner kaum etwas anderes vermochten, als die schon von Anselm und Gaunilo vorgebrachten Argumente abzuwandeln oder gar unverändert zu wiederholen, wird vielleicht daraus verständlich, dass es, soweit ich sehe, bislang nicht unternommen worden ist, eben diese Frage wieder aufzunehmen. Sie ist von den beiden mittelalterlichen Denkern als offene Frage der Nach-

---

55 *Resp.*, 4.

56 *Ebd.*

57 *Pro insipiente*, 7.

58 *Resp.*, 4.

welt hinterlassen worden. In einer Zeit, in der das Bewusstsein des menschlichen Geistes von seiner eigenen Endlichkeit so vielfach ausgelegt wird und in der zugleich mit so viel Eindringlichkeit davon die Rede ist, wie wir fähig, ja genötigt sind, existierend unser eigenes Nichtsein zu denken, in einer solchen Zeit sollte es möglich sein, dieses seit Jahrhunderten brachliegende Erbe anzutreten.

---

1

## **Geschichtliche Bezüge**



# Kann der Mensch Gott erkennen?

## Die Antwort des Origenes

Christiana Reemts

Die Frage, ob der Mensch in irgendeiner Weise mit Gott in Verbindung treten kann, ist von der Frage nach der Existenz Gottes zu unterscheiden; denn selbst wenn man davon ausgeht, dass es jenseits unserer erkennbaren irdischen Wirklichkeit eine größere Wirklichkeit gibt, die wir „Gott“ nennen, ist damit über ihre Erkennbarkeit noch nichts ausgesagt. Man kann im Gegenteil vermuten, dass Gott, selbst wenn er existiert, zu groß ist, als dass begrenzte Menschen ihn erkennen könnten. Die Behauptung, ihn erfahren zu haben, wäre naiv, ja eine Gotteslästerung.

Wenn diese Ansicht vertreten wird, ist sie meistens verbunden mit der Überzeugung, dass das biblische und kirchliche Nachdenken über Gott etwas ist, das man annehmen kann, wenn es einem hilft zu leben, das aber über Wesen und Natur Gottes letztlich nichts aussagt. Christliche Aussagen wie die, Gott sei Mensch geworden, oder Christen empfangen in der Eucharistie Leib und Blut Christi, sind als Chiffren zu akzeptieren. Wenn aber der Anspruch erhoben wird, es handle sich um Tatsachen, sind sie auf anstößige Weise zu konkret.

Ich möchte in diesem Text über die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes mit Hilfe des alexandrinischen Theologen Origenes<sup>1</sup> nachdenken, der im 3. Jahrhundert nach Christus lebte und sich in seinen Werken immer wieder mit der Gottesfrage beschäftigt hat. Origenes lebte in der geistigen Welt des Mittelplatonismus, einer Philosophie, in der sich platonische, aristotelische und stoische Elemente mischten. Diese Philosophie war äußerst heterogen, ein gemeinsamer Grundzug war jedoch die Überzeugung, dass geschichtliche Phänomene gerade aufgrund ihrer Geschichtlichkeit, das heißt Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, nicht wahr sein und daher über Gott nichts aussagen können. Die christliche Vorstellung eines sich inkarnierenden Gottes, der sich in der Geschichte erfahrbar gemacht hat, war für den Mittelplatonismus genauso undenkbar, ja vielleicht noch undenkbarer als für unsere Zeit.

Origenes war – im 2. Jahrhundert nach Christus noch ungewöhnlich – bereits als Kind getauft. Als Erwachsener hat er sich sein ganzes Leben lang bemüht, den christlichen

---

1 Vgl. Christiana Reemts, *Origenes. Eine Einführung in Leben und Denken*, Würzburg 2004; Alfons Fürst, Art. *Origenes*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 26, Stuttgart 2015, S. 460 ff.

Glauben in die Kultur und die Denkwelt seiner Zeit, mit der er durch persönliche Kontakte und über Lektüre lebhaft kommunizierte, hinein zu vermitteln.

## 1 Der Logos als Grund aller Erkennbarkeit<sup>2</sup>

Man kann ohne zu übertreiben sagen, dass der Prolog des *Johannesevangeliums* das Zentrum des origenischen Denkens bildet. Dort heißt es: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott. Im Anfang war er bei Gott. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen ... Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“<sup>3</sup>

Ich habe den Begriff ‚Logos‘ bewusst unübersetzt gelassen und werde dies durchgängig so halten, selbst wenn manche Texte etwas sperrig klingen, denn kein deutsches Wort deckt sich vollständig mit dem Begriff ‚Logos‘. Logos heißt Wort, Rede, meint zugleich aber auch den Inhalt des Gesagten, die gemeinte Sache, außerdem die Vernunft, die eine sprachliche Äußerung sinnvoll macht, weiter den Sinn, der alles begründet und zusammenhält, und das Ziel, auf das alles zusteuert. Bereits bei Philo von Alexandrien ist der Logos die Verbindung zwischen dem Menschen und dem transzendenten Gott und als solcher auch das innerste Gesetz menschlicher Vernunft und Ethik.<sup>4</sup> Der Gedanke, den Logos mit dem von Israel erwarteten Messias zu identifizieren, wäre Philo allerdings nicht gekommen. Dies aber ist die wichtigste Erkenntnis, die Origenes dem Johannesprolog entnimmt und aus der seine gesamte Theologie und Philosophie lebt, dass nämlich der Logos, der Gott und Mensch verbindet, keine abstrakte Idee ist, sondern sich in einer geschichtlich fassbaren Person, in Jesus Christus, inkarniert hat.

Vom Logos wird im Prolog des *Johannesevangeliums* gesagt, dass er der Ursprung der gesamten Schöpfung ist. Als Ursprung prägt der Logos sowohl alle geschaffenen Dinge, die der Mensch vorfindet, als auch die Vernunft, mit der er sich diesen Dingen zuwendet. Mensch und Schöpfung sind im Logos miteinander verbunden, von ihm her lässt sich die Einheit der Welt postulieren, und nur aufgrund der Logosförmigkeit alles Seienden ist Wahrheit möglich, nur aufgrund dieser fundamentalen Verwandtschaft hat der Mensch einen geistigen Zugang zu den Dingen, zu sich selbst und zu anderen Menschen. Damit gewinnt der Logos Gottes eine universale Bedeutung, die zunächst unabhängig ist vom Glauben an die biblische Offenbarung. Jede Erkenntnis von Wahrheit ist, wenn auch oft

2 Vgl. Christian Hengsternann, *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik*, Münster 2016, S. 230-254.

3 Joh 1, 1-14.

4 Vgl. Günter Mayer, Art. *Gott. Nachbiblisches Judentum*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 729 ff.; Gerard Verbeke, Art. *Logos I*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt 1980, Sp. 491 ff.

verborgen, Begegnung mit dem Logos – und damit im Horizont des Johannesprologs mit Christus –, zu ihrer Fülle gelangt diese Wahrheit allerdings erst dann, wenn ein Mensch explizit Christus erkennt und ihm mit seinem ganzen Leben gehorcht. Origenes schreibt, dass man nur denjenigen einen logosförmigen, das heißt einen vernünftigen Menschen nennen kann, der am Logos, von dem das *Johannesevangelium* kündigt, teilhat, so dass man sagen kann, „dass nur der Heilige ein logosförmiger Mensch ist“<sup>5</sup>.

Doch es gibt Abstufungen: Der Heilige ist ganz und gar logosförmig; alle anderen Menschen jedoch haben in irgendeiner Weise teil am Logos und damit an Christus<sup>6</sup>, weil in jedem Gedanken, in jeder Aussage, die nicht völlig falsch ist, sich etwas vom göttlichen Logos findet<sup>7</sup>. Daher kann man auch von vielen Logoi sprechen, wobei Origenes erklärt, dass der Logos selbst die Quelle für alle irdischen Logoi ist.<sup>8</sup>

Es ist die Aufgabe des Logos, den verborgenen Gott denen zu enthüllen, die er für würdig hält beziehungsweise die durch Anteil am Logos fähig sind, Gott zu erkennen, denn der Mensch kann Gott von sich aus nicht erreichen. Er ist darauf angewiesen, dass Gott sich ihm offenbart und ihm so von sich aus entgegenkommt; dieses Entgegenkommen Gottes geschieht durch den Logos, der Gott erkennt und diese Erkenntnis den Menschen mitteilt. Gott ist Geist, und wie unser menschliches Wort unser Inneres ausspricht, so verkündet der Logos Gottes den Vater.<sup>9</sup>

---

## 2 Wahrscheinlichkeit als Mindestforderung für einen Dialog<sup>10</sup>

Obwohl Origenes die durch den Logos garantierte Einheit von Gott, Welt und menschlicher Vernunft betont, weiß er, dass man von Gott zu klein denken würde, wenn man meinte, ihn begreifen zu können. Den von Augustinus oft wiederholten Satz: „Wenn du es erfasst hast, ist es nicht Gott“<sup>11</sup>, würde Origenes unterschreiben. Er weiß um die Grenzen menschlicher Vernunft und unterscheidet daher menschliche und göttliche Weisheit oder, wie man vielleicht sagen könnte, die Wahrheit an sich und das, was dem Menschen erkennbar ist.

---

5 Origenes, *Kommentar zum Johannesevangelium*, 2, 16, in: ders., *Das Evangelium nach Johannes*, hg. v. Rolf Gögler, Düsseldorf 1959. Diese Übersetzung wird im Folgenden benutzt; sie wurde aber von mir überarbeitet.

6 Vgl. ebd., 1, 38.

7 Vgl. ebd., 2, 3.

8 Vgl. ebd.

9 Vgl. ebd., 1, 38.

10 Der folgende Abschnitt ist eine überarbeitete Fassung von: Christiana Reemts, *Wahrheit und Wahrscheinlichkeit*, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999) S. 5 ff.

11 Augustinus, *Sermo*, 117, 4, in: *Patrologia Latina*, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1856 ff., Bd. 38, 1865, Sp. 663.