

Markus Enders

## Denken des Unübertrefflichen Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs<sup>r</sup>

*Einleitung in das Thema und in den Aufbau der folgenden Überlegungen*

Das Thema der nachfolgenden Überlegungen bedarf einer näheren Erläuterung. Denn als ein wissenschaftlich akzeptierter Fachterminus ist seit Kant nur der Ausdruck „ontologischer Gottesbeweis“, bzw. „ontologisches Argument“, nicht aber der des „ontologischen Gottesbegriffs“ geläufig. Unter einem „ontologischen Gottesbeweis“ versteht Kant ausdrücklich jenen Typ eines Beweises der realen Existenz Gottes, der von aller Erfahrung abstrahiert und „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache“<sup>2</sup> schließt, d.h. ohne Rückgriff auf Erfahrung und damit rein apriorisch das Dasein Gottes zu beweisen sucht. Bei diesem sogenannten „ontologischen Gottesbeweis“ handelt es sich also um ein Argument, in dem die bloße Begriffsbestimmung des bezeichneten Gegenstandes, also Gottes, die Erkenntnis seiner wirklichen Existenz einschließt. Dieter Henrich hat in seiner frühen vielbeachteten Studie zur neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweises behauptet, „dass seit Descartes zwei Formen des ontologischen Beweises unterschieden werden müssen, deren jede mit einem anderen Begriff von Gott beginnt.“<sup>3</sup> Das nach Henrich *erste* ontologische Argument, dessen Autor Anselm von Canterbury gewesen sei, begreife Gott als das *ens perfectissimum*, d.h. als das vollkommenste Wesen, in dem alle Seinsvollkommenheiten wie etwa Macht, Weisheit und Güte in jeweils höchstem Maße verwirklicht seien.<sup>4</sup> In der Schule von Christian Wolff, von deren

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg im Breisgau vom 26.04. 2002 dar.

<sup>2</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil, in: W. Weischedel (Hg.), I. Kant: Werke in zehn Bänden, Bd. 4, Darmstadt 1983, 528.

<sup>3</sup> D. Henrich: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, S. 3.

<sup>4</sup> Vgl. D. Henrich: Der ontologische Gottesbeweis (wie Anm. 3), S. 3: „Im ersten ontologischen Argument wird Gott als ein Wesen gedacht, über das hinaus man kein größeres zu denken vermag. Größe bedeutet hier nicht Quantität der Ausdehnung, sondern der Essentia. In Gottes Wesen sind alle positiven Bestimmungen der Wirklichkeit und des

Terminologie diejenige Kants wesentlich beeinflusst ist, werden diese Seinsvollkommenheiten Realitäten genannt, weil sie „einem Wesen in Wahrheit (realiter)“<sup>5</sup> zukommen. Erst die Totalität aller Realitäten, bzw. ihre Einheit in Mannigfaltigkeit, konstituiere nach Wolff die Seinsvollkommenheit, so dass jenes Wesen, in dem alle Realitäten miteinander verbunden sind, die *omnitude realitatis*, also die Allheit höchster Seinsbestimmungen, besitze und als solches – um mit Kant zu sprechen<sup>6</sup> – „das allerrealste“ bzw. „allervollkommenste Wesen“ ist.<sup>7</sup> Die wirkliche Existenz von etwas aber werde von den Vertretern dieses ersten ontologischen Arguments als eine der Seinsvollkommenheiten bzw. Realitäten angesehen, die im Begriff des vollkommenen Wesens enthalten sein müssen: „Denn sie ist etwas, was einem Wesen als positive Bestimmung zukommen kann.“<sup>8</sup> Folglich könne man Gott als Inbegriff aller Realitäten nicht ohne seine wirkliche Existenz widerspruchsfrei denken.

Die zweite von Henrich unterschiedene Form des ontologischen Arguments gehe von dem Begriff Gottes als eines notwendigen Seins, eines *ens necessarium*, aus. Ein notwendiges Sein zu besitzen aber bedeutet: Nicht nicht sein zu können, also nicht die Möglichkeit und mit ihr auch nicht die Wirklichkeit der Nichtexistenz zu haben. Henrich hat seine Unterscheidung dieser beiden Formen des ontologischen Gottesbeweistyps dessen neuzeitlicher Geschichte seit Descartes entnommen; diese aber zeige in der nachcartesischen Zeit, und zwar bereits mit Blick auf den Cambridger Neuplatonismus und die großen Ontotheologen des 17. und 18. Jahrhunderts wie etwa Leibniz, dass sich der Gottesbegriff des *ens necessarium* auf den des *ens perfectissimum* zurückführen lasse: Denn in sich notwendig sei ein Wesen nur dann, „wenn sein Wesensbegriff den Grund seines Daseins enthält; das heißt aber, wenn sich aus seinem Begriff ein ontologischer Beweis seiner Existenz führen lässt. Der

Möglichen vereinigt. Er ist weise, mächtig, gütig, und zwar in allerhöchstem Maß. Deshalb ist er das vollkommenste Wesen, ist *ens perfectissimum*.“

<sup>5</sup> D. Henrich: Der ontologische Gottesbeweis (wie Anm. 3), S. 3.

<sup>6</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Zweiter Teil (wie Anm. 2) 518: „Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transzendentes Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anderes, als die Idee von einem All der Realität (*omnitude realitatis*).“ Vgl. auch ebd., 531.

<sup>7</sup> Vgl. D. Henrich: Der ontologische Gottesbeweis (wie Anm. 3), S. 3: „Für Wolff sind Realitäten noch nicht Vollkommenheiten. Ein Wesen ist vollkommen, wenn in ihm mehrere Realitäten miteinander verbunden sind. Sein Begriff der Vollkommenheit ist also ein Relationsbegriff, er meint Einheit in der Mannigfaltigkeit. Das Wesen, in dem alle Realitäten miteinander verbunden sind, hat *omnitude realitatis* und ist insofern *ens perfectissimum*.“

<sup>8</sup> D. Henrich: Der ontologische Gottesbeweis (wie Anm. 3), S. 3.

Begriff, mit dem der zweite ontologische Beweis beginnt, wird also von der ontologischen Beweisform selbst abhängig gemacht. Diese Form kann dann nur noch die des ersten ontologischen Arguments sein<sup>9</sup>, welches von dem Gottesbegriff des *ens perfectissimum* ausgehe. Folglich ist auch nach Henrich diese erste Variante des ontologischen Arguments dessen eigentliche Ur- und Vollform, die nach einer längeren Vor- und Entwicklungsgeschichte im Platonismus der Antike und Spätantike erstmals von Anselm von Canterbury geprägt worden ist. Unter einem „ontologischen Gottesbegriff“ soll hier jedenfalls ein solcher Gottesbegriff verstanden werden, der alle für die Beweiskraft des erläuterten ontologischen Gottesbeweistyps erforderlichen Prämissen in sich enthält. Dabei weist der Ausdruck „ontologisch“ darauf hin, dass sich der Beweis „auf Grundbegriffe der Ontologie – nämlich ‚Seiendes‘, ‚Existenz‘, ‚Wesenheit‘ (essentia), ‚Vollkommenheit‘ (perfectio) bzw. gleichbedeutend Realität (realitas) – sowie auf ontologische Grundsätze“ stützt, „z.B. die These, dass ‚Existenz‘ eine Vollkommenheit sei oder dass sich das Wirklichsein gegenüber dem Gedachtsein durch einen Seinsüberschuß auszeichne“<sup>10</sup>. In den im folgenden vorzutragenden Überlegungen soll der ontologische Gottesbegriff in philosophiegeschichtlicher als auch in systematischer Hinsicht untersucht werden, wie er von dem frühmittelalterlichen christlichen Denker Anselm von Canterbury (1033/34- 1109 n.Chr.) formuliert worden ist; Anselms in seiner Schrift *Proslogion* entfalteter ontologischer Gottesbegriff aber wird in einem ersten Schritt (I.) im Hinblick auf seinen formalen Wissenscharakter bzw. seinen epistemischen Status untersucht, dessen Bestimmung für sein angemessenes Verständnis unerlässlich ist. Nach einer kurzen Anmerkung zur traditionsgeschichtlichen Einordnung des ontologischen Gottesbegriffs (II.) soll in einem weiteren Schritt dessen zweifache Normativität in systematischer Absicht bestimmt werden, und zwar zunächst seine inhaltliche (III.) und dann seine formale Normativität (IV.). Es soll also gezeigt werden, dass und inwiefern der ontologische Gottesbegriff sowohl in seinem begrifflichen Gehalt als auch in seiner bloßen Form eine normative Bedeutung für die rein rationale, d.h. alleine die eigenen Kräfte gebrauchende und nicht auf Inhalte einer religiösen Offenbarung zurückgreifende, Gotteserkenntnis der endlichen Vernunft besitzt. Eine kurze Zusammenfassung der vorgetragenen Überlegungen zur zweifachen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs (V.) beschließt diesen Versuch.

<sup>9</sup> D. Henrich: Der ontologische Gottesbeweis (wie Anm. 3), S. 5.

<sup>10</sup> W. Röd: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Kant bis Hegel, München 1992, S. 21.

I. Das ‚*Proslogion*‘: Der epistemische Status des *unum argumentum* und die Verhältnisbestimmung von *fides* und *intellectus fidei*

1. Die Gottangemessenheit des *unum argumentum* (= „aliquid quo nihil maius cogitari possit“ = „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ = „ontologischer Gottesbegriff“ = Q)

Im Proömium seines chronologisch zweiten systematischen Werkes, des *Proslogion*<sup>11</sup>, berichtet Anselm, daß er sich nach Abfassung seiner ersten systematischen Schrift, des *Monologion*, zu fragen begann, ob – gegenüber der Verkettung *vieler* Gottesbeweisargumente im *Monologion*<sup>12</sup> – in den ersten vier Kapiteln des *Monologion* beweist Anselm die wirkliche Existenz Gottes als des „*summum bonum*“ bzw. „*summum* (oder „*summe*“) *magnum*“<sup>13</sup> oder auch „*maximum et optimum ...* (sc. et) *summum omnium quae sunt*“<sup>14</sup> in der Tat durch eine „Verkettung vieler Argumente“ – „... vielleicht *ein einziges Argument* (lat. *unum argumentum*) gefunden werden könne, das keines anderen bedürfte, um sich zu beweisen, als seiner allein und das alleine ausreichte, um zu beweisen, daß Gott wirklich existiert und daß er das höchste Gut ist, welches keines anderen bedarf und dessen alles (sc. andere) bedarf, um zu sein und sich wohl zu befinden, und was immer wir von der göttlichen Substanz glauben.“<sup>15</sup> In bezug

<sup>11</sup> Zur chronologischen Bestimmung des ‚*Proslogion*‘ vgl. F.S. Schmitt in: S. Anselmi Opera Omnia I, Prolegomena seu ratio editionis, hrsg. v. F.S. Schmitt, Stuttgart / Bad Cannstatt 1968 (nach dieser Ausgabe werden die Schriften Anselms mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl zitiert), 58.

<sup>12</sup> Vgl. Prosl. Prooem. (I 93, 5): .. multorum concatenatio contextum argumentorum.

<sup>13</sup> Vgl. Mon 1[I 15,7-12]: At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt.

<sup>14</sup> Mon 4 [I 17,26f.].

<sup>15</sup> Vgl. Prosl. Prooem. (I 93, 2-10, Hervorhebung v. Vf.): Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri *unum argumentum*, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret. Damit sind bereits die beiden ersten der insgesamt drei (größeren) inhaltlichen Teile des ‚*Proslogion*‘ angegeben: Die Kapitel 2 - 4 sind dem Aufweis der Wirklichkeit der *Existenz* Gottes (das ist der Gegenstand des *zweiten* Kapitels, vgl. dessen Überschrift [I 101, 2]: Quod

auf diesen Passus hat Ingolf U. Dalferth 1984 in einem größeren Forschungsbeitrag mit dem Titel „Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion“ zunächst gezeigt, daß Anselm an der Vielfalt der Gottesbeweise im *Monologion* deshalb ein Unbehagen empfand, weil er nach einer begrifflichen Entsprechung für den wesenhaft einfachen und numerisch einzigen Gott als der objektiven *ratio fidei* im menschlichen Denken suchte, und zwar, wie ich ergänzen möchte, in der Überzeugung, daß die Form eines wahren, den wirklichen Sachverhalt angemessen bezeichnenden Gedankens und besonders dieses höchsten Gedankens seinem Inhalt wegen des Ausdrucks- und Ähnlichkeitscharakters der Sprache im Hinblick auf das Bezeichnete gemäß sein müsse. Daher konnte nur ein einziges (*unum*) *argumentum* für die reale Existenz und die christlich geglaubte Essenz Gottes dessen „begriffliches Pendant“<sup>16</sup> im menschlichen Denken sein. Unter *argumentum* aber versteht Anselm im Anschluß an die boethianische Topik eine *ratio*, d.h. einen Beweisgrund, der einem strittigen Sachverhalt wie etwa der Existenz Gottes Gewißheit verleiht.<sup>17</sup> Dalferth hat darüber hinaus gezeigt, welche Anforderungen Anselm nach dem zitierten Passus an das gesuchte Argument im einzelnen stellt, um Gott als seinem Referenz-Objekt gemäß sein zu können:

vere sit deus), ferner der Denknwendigkeit der wirklichen Existenz Gottes als des größtmöglichen Denkbaren (das ist Gegenstand des *dritten* Kapitels, vgl. dessen Überschrift [I 102, 5]: Quod non possit cogitari non esse) und schließlich der Sicherung der Denknwendigkeit der wirklichen Existenz Gottes als des größtmöglichen Denkbaren durch die Beschränkung der Möglichkeit eines Widerspruches gegen die reale Existenz Gottes als des größtmöglichen Denkbaren auf die Ebene der rein sprachlichen Artikulation (das ist Gegenstand des *vierten* Kapitels, vgl. dessen Überschrift [I 103, 13]: Quomodo insipiens dixit in corde, quod cogitari non potest) gewidmet; den zweiten und dem Umfang nach weitaus größten inhaltlichen Teil des ‚Proslogion‘ bilden die Kapitel 5 bis 23, die die *Essenz* Gottes zu bestimmen suchen; schließlich ziehen die drei letzten Kapitel (24 bis 26) aus den zuvor entwickelten Gottesbestimmungen Konsequenzen für das menschliche Verhalten und charakterisieren Gott vor allem als den Inbegriff der eschatologischen Vollendung des Menschen. Eine Sonderstellung besitzt das in dieser groben Inhaltsskizze nicht berücksichtigte *erste* Kapitel des ‚Proslogion‘, das mit der Aufforderung zur Gottessuche zugleich eine Reflexion ihrer (aktualen) Möglichkeitsbedingungen von seiten des Menschen wie von seiten Gottes verbindet.

<sup>16</sup> I. U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), S. 74.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu ausführlich (mit zahlreichen Belegstellen) Vf.: *Wahrheit und Notwendigkeit, Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius). Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. 64, Leiden / Boston / Köln 1999, S. 96 f.

„(1) Es muß sich um *ein* Argument handeln“ (Dalferth, art. cit., 75), denn: „Wie Gott einer ist, so hat auch der ihm entsprechende Gedanke einer zu sein“ (Dalferth, art. cit., 76).

„(2) Dieses Argument soll keines Beweises durch ein anderes Argument bedürftig sein.“ (Dalferth, art. cit., 75), denn: „wie Gott keines anderen bedarf, um zu sein, was er ist, so soll auch dieses Argument keines anderen zum Beweis seiner selbst bedürfen“ (Dalferth, art. cit., 76);

(3) „– wie Gott sich selbst begründet, so soll auch dieses Argument durch sich selbst begründet werden können“ (Dalferth, art. cit., 76);

(4) „– wie Gott sich selbst zur Erkenntnis bringt, so soll auch dieses Argument selbst über seine Wahrheit in Kenntnis setzen können“ (Dalferth, art. cit., 76);

(5 u. 6 zusammengekommen) „– wie Gott, wenn er sich zur Erkenntnis bringt, klarstellt, daß er ist und was er ist, so soll auch dieses Argument über Gottes Sein und Gottes Wesen Klarheit schaffen.“ (Dalferth, art. cit., 76)

Anselm fordert also einen Gottesgedanken, der sich gerade dadurch als Gedanke *Gottes* ausweist, daß er durch dieselben Grundcharakteristika wie Gott selbst ausgezeichnet ist. Dabei droht freilich eine Gefahr, die es zu vermeiden gilt, und zwar die Verwechslung des Gedankens Gottes mit Gott selbst, die Vergottung des Gottesgedankens. Das gesuchte Argument – das können wir als siebtes Postulat notieren –,

(7) hat daher mit der Denkbarkeit Gottes zugleich „die Differenz zwischen Gott und Gottesgedanke unmißverständlich zu wahren“ (Dalferth, art. cit., 76). Dieses letzte Implikat des Arguments macht Anselm, so können wir ergänzen, im 15. Kapitel des *Proslogion* explizit, wenn er zeigt, daß dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, zugleich etwas sein muß, was größer ist als von einem endlichen, geschaffenen Intellekt überhaupt gedacht werden kann. Nicht zustimmungswürdig scheint mir allerdings Dalferths durch seine protestantische Prägung bedingte und unter dem Einfluß der Anselm-Interpretation Karl Barths stehende Bestreitung des Gottesbeweis-Charakters des *unum argumentum* zu sein.<sup>18</sup> Mit Recht nimmt er allerdings an, daß sich die referentielle Identität des christlichen Gottesbegriffs mit dem begrifflichen Gehalt des *unum argumentum* „remoto Deo nicht beweisen“ (Dalferth, art. cit., 100) lasse.<sup>19</sup> In einem weiteren Schritt hat Dalferth gezeigt, daß diese von ihm als

<sup>18</sup> Vgl. I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 98: „Wo Anselm beweist, geht es (noch) nicht um Gott. Wo es um Gott geht, wird nicht mehr bewiesen.“

<sup>19</sup> Vgl. Dalferth, art. cit., S. 101: „Er (sc. Anselm) vollzieht die Identifikation nicht durch einen argumentativen Schluß aus seinem bisherigen Gedankengang, sondern in der Anrede an

Postulate bezeichneten Bedingungen, die Anselm an einen angemessenen Gottesbegriff stellt, nach Anselms eigenem Verständnis nur von seinem *unum argumentum*, d.h. von der Formel *aliquid quo nihil maius cogitari potest* („etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“) erfüllt werden.<sup>20</sup>

Gott: > Und das bist Du, unser Gott <. Die Identifikation wird also kontemplativ, nicht argumentativ vollzogen, auch wenn dieser kontemplative Akt dann argumentativ gerechtfertigt wird. Diese schöpfungstheologisch argumentierende Rechtfertigung wird freilich nur den überzeugen, der die Identifikation kontemplativ mit vollzieht; und nur für den, der sie mitvollzieht, wird auch die im folgenden Kapitel konstatierte argumentative Konklusion > Gott ist das, demgegenüber Größeres nicht gedacht werden kann < als wahr akzeptierbar sein. Das aber heißt: Es ist durchaus möglich – und eben deshalb redet Anselm zu recht nicht mehr von einer *probatio* –, dieser Identifikation zu widersprechen. Sie ist nicht logisch zwingend.“ Allerdings bleibt Dalferths Vgl. I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 98: „Wo Anselm beweist, geht es (noch) nicht um Gott. Wo es um Gott geht, wird nicht mehr bewiesen.“

<sup>19</sup> Vgl. Dalferth, art. cit., S. 101: „Er (sc. Anselm) vollzieht die Identifikation nicht durch einen argumentativen Schluß aus seinem bisherigen Gedankengang, sondern in der Anrede an Gott: > Und das bist Du, unser Gott <. Die Identifikation wird also kontemplativ, nicht argumentativ vollzogen, auch wenn dieser kontemplative Akt dann argumentativ gerechtfertigt wird. Diese schöpfungstheologisch argumentierende Rechtfertigung wird freilich nur den überzeugen, der die Identifikation kontemplativ mit vollzieht; und nur für den, der sie mitvollzieht, wird auch die im folgenden Kapitel konstatierte argumentative Konklusion > Gott ist das, demgegenüber Größeres nicht gedacht werden kann < als wahr akzeptierbar sein. Das aber heißt: Es ist durchaus möglich – und eben deshalb redet Anselm zu recht nicht mehr von einer *probatio* –, dieser Identifikation zu widersprechen. Sie ist nicht logisch zwingend.“ Allerdings bleibt Dalferths Kontemplationsbegriff zu unbestimmt und unpräzise, das von ihm zu Recht gesehene methodische Problem der anselmischen Identifizierung des begrifflichen Gehalts des *unum argumentum* mit dem des christlichen Gottes angemessen zu beschreiben.

<sup>20</sup> Vgl. I.U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 78: „Diese Formel ist *ein* (wenn auch komplexes) Argument (Postulat 1). Sie – und zwar nur sie, wie Anselm in der Auseinandersetzung mit Gaunilo noch einmal betont – läßt sich durch sich selbst beweisen und bedarf keines Beweises durch ein anderes Argument, wie Anselm in den Kapiteln 2 und 3 zeigt (Postulat 2 und 3). Sie vermag in der Form „*id quo maius cogitari non potest*“ darüber zu instruieren, daß Gott in Wahrheit existiert, wie die Argumentation von Kapitel 2-4 zu belegen sucht (Postulat 4 und 5). Und sie begründet die Formel „*quidquid melius esse quam non esse*“, mit deren Hilfe im zweiten Teil des Proslogion gezeigt wird, daß wahr ist, was wir von Gottes Wesen glauben (Postulat 4 und 6).“

2. Der epistemische Status des *unum argumentum*a. *Das unum argumentum als Gegenstand einer Glaubensaussage*

Diese Formel, in die Anselm seinen „ontologischen Gottesbegriff“ kleidet, sei der Kürze halber im folgenden einfach mit „Q“ bezeichnet. Anselm führt sie bekanntermaßen am Anfang des zweiten Kapitels des *Proslogion* als Gegenstand einer christlichen Glaubensaussage ein:

„Also, Herr, der Du die Einsicht in den Glauben gibst, gib mir, dass ich, soweit Du es für nützlich hältst, einsehe, dass Du bist, wie wir glauben, und dass du das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.“<sup>21</sup>

Die auffallende Tatsache, dass der „ontologische Gottesbegriff“ des *quo nihil maius cogitari possit* von Anselm als Gegenstand einer Glaubensaussage eingeführt wird („und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“), aber muß auf den ersten Blick befremden: Denn dieser Gottesbegriff findet sich, wie schon oft bemerkt worden ist, in den christlichen Offenbarungszeugnissen zumindest *expressis verbis* nicht. Wie aber kann Anselm ihn dann zum Gegenstand einer christlichen Glaubensaussage machen? Oder grundsätzlicher gewendet: Verläßt Anselm etwa im *Proslogion* seine im *Monologion* gewählte und auch sonst oft reflektierte und praktizierte Methode, die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten – wie etwa die Existenz Gottes – *sola ratione*, d.h. alleine mit den Mitteln der natürlichen Vernunft, beweisen zu wollen? Keineswegs, wie unter Berücksichtigung von Anselms Selbstinterpretation seines *unum argumentum* in seiner Antwort auf die Kritik des Gaunilo von Marmoutiers an seinem „ontologischen Gottesbeweis“ erkannt werden kann. Denn hier erläutert Anselm unter Hinweis auf Röm 1,20 die von ihm mit seiner Bestimmung des *unum argumentum* verwirklichte und seines Erachtens vom christlichen Glauben sogar gebotene Möglichkeit einer rein rationalen Erkenntnis Gottes als dessen, worauf sich Q bezieht; worin aber liegt der Beweisgrund für die begriffliche Identität von Q mit dem Gott des christlichen Glaubens? Auch auf diese Frage gibt Anselm eine eindeutige Antwort.

<sup>21</sup> Prosl 2 [II 101,3f.]: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.



b. *Die Begründungsfunktion des christlichen Glaubens für die Annahme der Identität des christlichen Gottes mit dem, „über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“*

Im dritten Kapitel des *Prosligion* identifiziert Anselm, nachdem er die Denknöwendigkeit der realen Existenz des Signifikats von Q, d.h. des von Q bezeichneten Gegenstandes, aufgewiesen hat, diesen mit dem Gott des christlichen Glaubens, den er in Gestalt eines persönlichen Gebetes mit „Herr, unser Gott“ bzw. „Herr, mein Gott“ anspricht. Entscheidend aber ist seine Begründung für diese Identifizierung:

„Und das bist Du, Herr, unser Gott. So wahrhaft also bist Du, Herr, mein Gott, dass von Dir nicht einmal gedacht werden kann, dass Du nicht existierst. Und (dies) mit Recht. Denn wenn irgendein Geist etwas Besseres als Dich denken könnte, erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und würde über den Schöpfer urteilen, was ganz widersinnig ist.“<sup>22</sup>

Anselm wendet hier den ihm insbesondere von Augustinus<sup>23</sup> bekannten schöpfungstheologischen Grundsatz an, dass das Geschöpf in keiner Hinsicht und damit auch nicht im Urteil über seinem Schöpfer stehen kann, weil von dem biblisch geoffenbarten Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis die schlechthinige Superiorität des Schöpfers bzw. Inferiorität des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer impliziert ist. Das geistbegabte Geschöpf kann sich also auch nicht im Urteil über seinen Schöpfer erheben, das aber heißt: Sich nichts Größeres als Gott widerspruchsfrei denken. Folglich muß Gott auch für den christlichen Gläubigen etwas sein, über das hinaus Größeres von keinem geschaffenen Intellekt (wie dem menschlichen) gedacht werden kann. Genau dies aber ist identisch mit dem begrifflichen Gehalt von Q. Also ist Q gemäß Anselms Selbstverständnis die durch den christlichen Glauben inhaltlich legitimierte

<sup>22</sup> Vgl. Prosl 3 (I 103,3-6): Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum.

<sup>23</sup> Vgl. Augustinus: De lib. arb. II 5,12,48 (CCSL XXIX, ed. W.M. Green, Turnhout 1970, 245,58f.): Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem. Ausdrückliche Anwendung findet dieser Grundsatz sowohl auf das Verhältnis der *ratio* zu allem ihr seinsmäßig Unterlegenen (vgl. De lib. arb. II 6,13,51 [CCSL XXIX 246,5-9]) als auch auf das Verhältnis aller menschlichen Geister zur unwandelbaren Wahrheit Gottes (vgl. De lib. arb. II 12,34,136 [CCSL XXIX 260,45f.]); beide durch diesen Grundsatz bestimmten Verhältnisse werden zusammengefasst in De lib. arb. II 14,38,152 [CCSL XXIX 263,50-53]: ... nullus de illa [sc. pulchritudine ueritatis et sapientiae] iudicat nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubitatione esse potiores.

angemessene philosophische Explikation des Gottes des christlichen Glaubens. Diese begriffliche Identität von Q mit dem Gott des christlichen Glaubens aber kann nur unter Voraussetzung des Glaubens als Erkenntnisquelle erkannt werden, weshalb Q von Anselm auch zu Recht als Gegenstand einer Glaubensaussage eingeführt wird; m.a.W.: Es ist eine Einsicht des christlichen Glaubens, dass der von Anselm durchaus *sola ratione*, d.h. glaubensunabhängig – im Sinne der Erkenntnisquelle – erkannte begriffliche Gehalt von Q ein *intellectus fidei*, eine Einsicht in den höchsten Gegenstand des Glaubens ist, nämlich in das Wesen des christlichen Gottes, welches seine Existenz einschließt.

*c. Der Gegebenheitscharakter des ontologischen Gottesbegriffs und die Vereinbarkeit des methodischen Sola-ratione-Prinzips mit der Glaubensvoraussetzung eines möglichst adäquaten intellectus fidei*

Daß Anselm in dem zitierten Passus am Anfang des zweiten Kapitels des *Proslogion* Gott um die *Gabe* der Erkenntnis seiner Existenz und Essenz bittet, widerspricht nur scheinbar dem philosophischen Charakter von Q und damit Anselms fast durchgängig praktiziertem methodischen *Sola-ratione*-Prinzip, d.h. einer rein rationalen Erkenntnis der objektiven Wahrheit der zentralen christlichen Glaubensinhalte. Denn Gott ist nach Anselms vielfältig belegbarem Verständnis *nicht* der Geber des *Inhalts* von Q; vielmehr befähigt er Anselms Intellekt durch die Gabe der Illumination dazu, eine quellenmäßig rein rationale, d.h. ohne Rückgriff auf Offenbarungsinhalte zustande kommende, begriffliche, mithin reflexive Gotteserkenntnis zu gewinnen. Die Gabe der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Intellekts, für die Anselm am Ende des Gottesbeweisganges im vierten Kapitel des *Proslogion* Gott ausdrücklich dankt,<sup>24</sup> aber setzt nach Anselms wiederholt vorgetragener Überzeugung, um vom Menschen empfangen werden zu können, dessen zuvor geübten und sogar habituell gewordenen Glaubensgehorsam voraus.<sup>25</sup> Mehr noch: Die durch den Glaubens-

<sup>24</sup> Vgl. Prosl 4 [I 104,5-7]: Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

<sup>25</sup> Daß die die im vielzitierten *credo ut intelligam* (vgl. Prosl 1 [I 100, 18]: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam) ausgesprochene Glaubensvoraussetzung für einen seinen Gegenständen möglichst angemessenen *intellectus fidei* nicht inhaltlicher, sondern habitueller Natur ist und daher dem methodischen *Sola-ratione*-Prinzip Anselms nicht widerspricht, zeigt das erste Kapitel der *Epistola de incarnatione verbi* am ausführlichsten, vgl. etwa EDIV 1 [II 6,10-7,2]: Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest (sc. debet) quaerere rationem

gehorsam, d.h. nach Anselm die Rechtheit des menschlichen Willens – die darin liegt, das zu wollen, wovon Gott will, dass man es wollen soll,<sup>26</sup> – vollzogene Reinigung des menschlichen Intellekts ist eine *notwendige* Bedingung für den Vollzug des *intellectus fidei*, d.h. der menschlichen Glaubenseinsicht. Die *hinreichende* Bedingung für diesen Vollzug aber ist erst das gnadenhafte Hinzutreten der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Intellekts.

## II. Eine Anmerkung zur traditionsgeschichtlichen Einordnung von Q

Die damit erreichte Klärung des epistemischen Status des *unum argumentum* als eines rein rationalen Gottesbegriffs trotz seiner Einführung als Gegenstand einer Glaubensaussage ist für ein angemessenes Verständnis seines Inhalts von großer Bedeutung: Denn der Interpret von Q ist nun legitimiert, Q, genauer seinen begrifflichen Gehalt, in die Anselm vorausliegende und von ihm in ihrer durch Augustinus und Boethius bereits christlich adaptierten Gestalt rezipierte Tradition der philosophisch-rationalen Gotteserkenntnis einzuordnen. Die Form dieser traditionsgeschichtlichen Rückbindung von Q aber lässt sich durch dessen Inhalt genauer spezifizieren: Denn Anselm, der das *maius* innerhalb von Q wiederholt mit *melius* identifiziert und folglich Gott als etwas versteht, über das hinaus nichts Besseres,<sup>27</sup> gemeint ist: nichts im Sein Vollkommeneres ge-

quomodo sit. Demnach ist ein zweifelsfreies Festhalten an dem Geglauten und eine dem Glauben entsprechende Lebensweise demütiger Liebe eine notwendige Bedingung für eine möglichst erfolgreiche intellektuelle Einsicht in den objektiven Grund des Geglauten, vgl. auch EDIV 1 [II 7,6-10; 8,4-8; 9,16-19].

<sup>26</sup> Vgl. DLA (= De libertate arbitrii) 8 [I 220,18-22, Hervorhebung vom Verfasser]: Nulla autem est iusta voluntas, nisi *quae vult quod deus vult illam velle*. ... Servare igitur rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem est unicuique eam servanti *velle, quod deus vult illum velle*. Die für dieses Verständnis der Rechtheit des Willens bei Anselm relevanten Stellen sind zusammengestellt in: Vf., Wahrheit und Notwendigkeit (wie Anm. 17), 185, Anm. 18.

<sup>27</sup> Die bedeutungsmäßige Gleichsetzung von *maius* mit *melius* innerhalb des anselmischen Gottesbegriffs *quo maius nihil cogitari potest*, d.h. die Identifizierung desjenigen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, mit demjenigen, über das hinaus nichts Besseres gedacht werden kann, wird von Anselm an allen Stellen, an denen er das *quo maius nihil cogitari potest* nennt, entweder direkt und unmittelbar ausgesprochen oder – als selbstverständlich – vorausgesetzt. Dies gilt schon durchgängig für das *Prosligion* selbst, das bereits im fünften Kapitel den Gottesbegriff des *quo maius nihil* ... durch das Prädikatsnomen „all dasjenige, was besser ist zu sein als nicht zu sein“ (vgl. Prosl 5 [I 104,9,16]: *quidquid melius est esse quam non esse*) ersetzt und damit als Seinsvollkommenheit versteht, um daraus einzelne (positive) Gottesprädikate ableiten zu können, vgl. ebd., [I 104,15-17]. Dieses Argument des Besserseins (dessen, was von Gott ausgesagt wird bzw. werden muß) verwendet Anselm auch am Anfang

dacht werden kann, nimmt also mit seinem „ontologischen Gottesbegriff“, wie Klaus Kremer<sup>28</sup> und vor allem Jens Halfwassen<sup>29</sup> gezeigt haben, einen Begriff von Sein als uneingeschränkter Vollkommenheit auf, den, im Ausgang von Platon zuerst Plotin entwickelt hatte und den Anselm aus Augustinus und

des sechsten Kapitels (vgl. I 104,20f.), im neunten Kapitel (vgl. I 107,8-12) und im dreizehnten Kapitel (vgl. I 110,12f.) des *Prosligion*; expressis verbis bezeichnen Gott (als das *quo maius nihil cogitari potest*) als *quo melius nihil cogitari potest* folgende Stellen: Prosl 9 (I 108,11-13); Prosl 14 (I 111,8f.); Prosl 18 (114,21f.); vgl. auch CDH (= Cur deus homo) I 13 (II 71,15): Si deo nihil maius aut melius; zu diesen Belegstellen vgl. auch Vf.: Wahrheit und Notwendigkeit (wie Anm. 17) 60, Anm. 8; auf den „axiologischen Hintergrund“ von Anselms Verständnis seines Gottesbegriffs *quo maius nihil cogitari potest* hat B. Mojsisch (Hrsg.): Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch (excerpta classica Bd. IV), Kempten / Allgäu 1989, S. 53, Anm. 6, und 55, Anm. 8, hingewiesen.

<sup>28</sup> Vgl. K. Kremer: Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966, 21969, S. 135: „Schließlich haben wir in diesen Ausführungen Plotins die Keimzelle des ontologischen Gottesbeweises vor uns. Das Sein als Fülle des Seins, als ipsum esse, als dasjenige, das von sich aus Leben hat und von sich aus ist, weil es ursprünglich ist und ursprünglich Leben hat, darf nicht bald sein, bald nicht sein. Dem Wesen, dem alle Vollkommenheiten zukommen – und das ist für Plotin das Sein –, muß auch die Existenz zukommen, wie Descartes von Gott als dem vollkommensten Wesen gezeigt hat.“ Ebd., S. 204 f.: „Denn wie die Überlegungen zum ontologischen Argument zeigen, ist nicht die Existenz der Grund aller Vollkommenheiten, sondern umgekehrt die Fülle der Vollkommenheiten ist der Grund für die Existenz. Plotins Sein meint den Inbegriff aller Vollkommenheiten, und daraus ergibt sich seine notwendige Existenz.“ Ebd., S. 258: „Sein meint hier (sc. bei Proklos) nicht primär die Existenz, sondern den Inbegriff aller Vollkommenheiten, wozu dann selbstverständlich auch die Existenz gehört. Nicht die Existenz ist der Grund der Vollkommenheiten, sondern die Vollkommenheiten sind der Grund der Existenz, was zugleich den Nerv des ontologischen Gottesarguments darstellt. ... Das ontologische Gottesargument kann nur unter Voraussetzung der neuplatonischen Ontologie und Metaphysik akzeptiert werden.“ Ebd., S. 384: „Nach der Exodusmetaphysik entspringt die Vollkommenheit des göttlichen Seins seiner Existenz, während in der neuplatonischen Formenmetaphysik die Existenz sich aus der Vollkommenheit und d.h. aus der Fülle der Formen des ipsum esse ergibt. Nicht deshalb ist Gott vollkommen, weil er existiert, sondern er existiert, weil er vollkommen ist. Da das ipsum esse Prinzip aller Vollkommenheiten ist, deshalb muß es auch existieren, hatte Plotin gelehrt.“ Ebd., S. 385: „Das (sc. ontologische) Argument muß auf dem Untergrund der neuplatonischen Formenmetaphysik gesehen und gewürdigt werden, weil ihm allein hier die vis probandi eignet.“ Diese Einsicht Klaus Kremers in das neuplatonische Fundament des ontologischen Arguments hat W. Beierwaltes, Neoplatonica, in: Philosophische Rundschau 16 (1969), S. 146-148, ausführlich gewürdigt.

<sup>29</sup> Vgl. J. Halfwassen: Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung (im Druck).

Boethius kannte. Die diesbezügliche boethianische Formel für den rationalen Gottesbegriff: „dass nichts Besseres als Gott gedacht werden kann“<sup>30</sup> steht bei Boethius im Kontext eines Beweises für die Existenz Gottes, als dessen Fundament sich der neuplatonische Seinsbegriff ausweisen lässt.<sup>31</sup> Die neuplatonische Konzeption eines schlechthin vollkommenen Seins aber hat Boethius wie schon Augustinus und dieser im Anschluß an Marius Victorinus und letzterer an Porphyrius gegenüber ihrer Grundlegung und Bestimmung durch den philosophischen Neuplatonismus Plotins und des Proklos für seine Fassung des Gottesbegriffs nicht vollständig übernommen, sondern in einem entscheidenden Punkt zugleich modifiziert; denn er hat das vollkommene Sein des absoluten Geistes als die zweite Hypostase im System des philosophischen Neuplatonismus mit dessen erster Hypostase, dem geist- und seinstranszendenten Einen als dem in sich relationslos Einfachen, identifiziert. Erst durch diese schon von Porphyrius vorgenommene und von Marius Victorinus und von Augustinus verständlicher Weise begeistert aufgenommene Identifizierung wurde es christlicherseits möglich, den platonisch-neuplatonischen Seinsbegriff in dieser modifizierten Gestalt auch auf den trinitarischen Gott des christlichen Glaubens zu beziehen. Denn dieser ist in sich zugleich dreifaltiger Geist, absolutes Sein und in seinem Wesen vollkommen einfach. Erst in dieser modifizierten bzw. christlich adaptierten Gestalt konnte der neuplatonische Seinsbegriff zu einer unmittelbaren Voraussetzung für Anselms „ontologischen Gottesbegriff“ werden. Zwar wird bei Boethius der Schluß von der begrifflichen Gestalt des vollkommenen Guten auf dessen reale Existenz anders begründet als in Anselms *Proslogion* der Schluß von dem Begriffsinhalt des denkbar Größten auf dessen reale Existenz, nämlich mit einem *argumentum ex gradibus*, d.h. einem Schluß von unvollkommenen Gütern auf ein vollkommenes Gut als deren Seins- und Erkenntnisgrund.<sup>32</sup> Anselm dürfte jedoch von dem in diesem

<sup>30</sup> Vgl. Boethius: *Consolatio philosophiae* III, pr. 10,7 in: CCSL XCIV ed. L. Bieler, Turnhout 1957, S. 53, 22 f.: *nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?*

<sup>31</sup> Vgl. hierzu ausführlich J. Halfwassen (wie Anm. 29).

<sup>32</sup> Vgl. Boethius: *Cons. Philosophiae* III, p. 10,3-6, in: CCSL XCIV ed. L. Bieler, Turnhout 1957, S. 52,7-53,18: *Sed quin existat sitque hoc ueluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit; omne enim quod imperfectum esse dicitur id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse uideatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit; etenim perfectione sublata unde illud quod imperfectum perhibetur existerit ne fingi quidem potest. Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effete dilabitur. Quodsi, uti Paulo ante monstrauius, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari.*

boethianischen Argument verwendeten Gottesbegriff der uneingeschränkten Seinsfülle bzw. der Totalität aller Seinsvollkommenheiten zu seinem *unum argumentum* zumindest angeregt worden sein, wie seine Schrift *Monologion* zeigt, in der er wie Boethius ein solches *argumentum ex gradibus* und einen analogen Seinsbegriff als Gottesbegriff verwendet.<sup>33</sup> Worin unterscheidet sich aber nun Anselms „ontologischer Gottesbegriff“ im *Proslogion* von dem ihm durch die augustinisch-boethianische Rezeption und Modifikation des platonisch-neuplatonischen Konzepts absoluter Seinsfülle vorgegebenen Gottesbegriff? Worin liegt das Spezifikum der Vollform des ontologischen Gottesbegriffs bei Anselm und damit dessen inhaltliche und formale Normativität begründet?

Einer abschließenden Antwort auf diese Frage versuchen wir uns in den beiden folgenden Schritten zu nähern: In einem *ersten* Schritt (III.) soll die eingangs behauptete inhaltliche Normativität von Q näher bestimmt und begründet werden, und zwar ihrerseits in zwei Teilschritten: In einem *ersten* Teilschritt (III.1.) wird der affirmativ-theologische Gehalt von Q bestimmt. Den Weg hierzu soll ein Interpretationsvorschlag für den folgenden, dem aufmerksamen Leser auffallenden Umstand weisen: Anselm gebraucht sowohl dort, wo er Q einführt, nämlich in *Proslogion 2*, als auch dort, wo er den Beweis der realen und der seinsnotwendigen Existenz dessen führt, über das hinaus Größeres von einem geschaffenen Intellekt nicht gedacht werden kann, d.h. in den Kapiteln 2-4 des *Proslogion*, innerhalb von Q ausschließlich den Komparativ *maius*, während er dort, wo er die essentiellen Bestimmungen des von Q bezeichneten begrifflichen Gehalts aus diesem ableitet, nämlich ab dem 5. Kapitel des *Proslogion* und darüber hinaus auch an einer Reihe anderer Stellen seines literarischen Werkes, diesen Komparativ fast durchgängig durch den anderen komparativischen Ausdruck *melius*, d. h. „besser“, ersetzt.<sup>34</sup> Aus dem vielfach belegbaren Umstand, dass Anselm beide Termini, d.h. *maius* und *melius*, sofern sie auf den begrifflichen Gehalt von Q bezogen sind, de facto promiscue gebraucht,<sup>35</sup> kann nämlich nicht zwingend geschlossen werden, dass sie im strengen Sinne und damit in jeder Hinsicht synonym sind.

In einem *zweiten* Teilschritt (III. 2.) soll auf die Tatsache aufmerksam gemacht werden, dass Q nicht – wie etwa die klassischen Gottesbegriffe des *summum* oder *maximum bonum* – den Charakter eines einfachen affirmativen Seinsbegriffs, sondern neben seinem affirmativ-theologischen Gehalt zugleich

<sup>33</sup> Vgl. Mon 1 [I 14,5-15,12]; Mon 2 [I 15,15-23].

<sup>34</sup> Zu den diesbezüglichen Belegstellen vgl. Anm. 27.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu die in Anm. 27 genannten Belegstellen.

auch einen *negativ-theologischen* Gehalt besitzt, sofern Gott hier als etwas begriffen wird, über das hinaus *nichts* Größeres bzw. Größeres *nicht* gedacht werden kann.

In einem *zweiten* Schritt (IV.) soll die formale Normativität des ontologischen Gottesbegriffs aufgewiesen werden, und zwar ihrerseits wieder in zwei Teilschritten: In einem *ersten* Teilschritt (IV.1.) wird der formale Charakter von Q als eine Denkregel für den endlichen Intellekt, genauer als eine negative Denkregel der Unübertrefflichkeit beschrieben. In einem *zweiten* Schritt (IV.2.) schließt sich die systematische Bestimmung der formalen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs an, mit der die Normativität und damit das Spezifikum des ontologischen Gottesbegriffs vervollständigt wird.

### III. Die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs

#### 1. Der affirmativ-theologische Gehalt von Q und die semantische Differenz zwischen *maius* und *melius* innerhalb von Q

Vor unserer Analyse der inhaltlichen Normativität von Q sei darauf hingewiesen, dass eine vollständige Aufarbeitung der für einen einzelnen ohnehin kaum noch überschaubaren Flut an wissenschaftlicher Forschungsliteratur zu dem ontologischen Gottesbegriff Anselms,<sup>36</sup> deren Zunahme sich in den

<sup>36</sup>Bibliographien zum *unum argumentum* Anselms finden sich in: R. Roques: *Cur deus homo*. Lat.-franz., Paris 1963, S. 463-500; *The Many-faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, ed. by J. Hick & A. C. McGill, London / Melbourne 1968, S. 357-370 (Selected Bibliography); J. Hopkins: *A Companion to the Study of S. Anselm*, Minneapolis 1972, S. 260-275; R.R. La Croix: *Proslogion II and III. A Third Interpretation of Anselm's Argument*, Leiden 1972, S. 132-37; W. Totok: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2: Mittelalter, Frankfurt am Main 1973, S. 183-190; W.L. Gombocz: *Über E!.* Zur Semantik des Existenzprädikates und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von Anselm von Canterbury (Diss. Graz), Wien 1974, S. 125-142; T.L. Mieth: *The Ontological Argument: A Research Bibliography*, in: *The Modern Schoolman* 54 (1977), S. 148-166; L. Hödl: *Art. Anselm von Canterbury*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 2, Berlin 1978, 759-778; W. Brugger: *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, S. 449-572, hier vor allem S. 501-506; R.A. Herrera: *Anselm's Proslogion. An Introduction*, Washington 1979, S. 143-151; W. L. Gombocz: *Anselm von Canterbury. Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), S. 109-134, hier vor allem S. 120-126; K. Kienzler: *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg / Basel / Wien 1981, S. 397-413; T. G. Bucher: *Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960*, in: J. Möller (Hrsg.): *Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten*, Düsseldorf 1985, S. 113-139; J. Rohls: *Theologie*

letzten Jahren noch verstärkt hat und von der ungebrochenen Aktualität der *ratio Anselmi* nicht nur für Philosophie- und Theologiehistoriker, sondern auch für Logiker und Wissenschaftstheoretiker der Gegenwart zeugt,<sup>37</sup> im Rahmen dieser Untersuchung nicht geleistet werden kann.

und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987, S. 639-49; Ergänzungen zu dieser Bibliographie gibt R. Wimmer: Anselms ‚Proslogion‘ als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie, in: F. Ricken (Hrsg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart / Berlin / Köln 1991, S. 174, Anm. 2.; einen Literaturbericht gibt G. Schrimpf: Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung (Fuldaer Hochschulschriften, Bd. 20), Frankfurt am Main 1994, S. 8-16; vgl. auch die Literaturübersicht bei J. Scherb: *Anselms philosophische Theologie* (Münchener Philosophische Studien, NF, Bd. 15), Stuttgart 2000, S. 304-311.

<sup>37</sup> Vgl. Y. Cattin: *La Preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Paris 1986, zum *unum argumentum* vgl. ebd., S. 129-205; J. Hopkins: *A New Interpretive Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion*, Minneapolis 1986, S. 3-42 (Introduction); K. Riesenhuber: *Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse als Gottesbeweis in „Proslogion“*, Kap. 2, in: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. von J. P. Beckmann / L. Honnefelder / G. Schrimpf / G. Wieland, Hamburg 1987, 1996, S. 39-59; B. Mojsisch (Hrsg.): *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von K. Flasch (excerpta classica Bd. IV)*, Kempten 1989; R. Schönberger: *Responso Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), S. 3-46; P. Gilbert, *Le Proslogion de Saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Rom 1990, insb. S. 51-108; folgende umfangreiche Aufsatzsammlung ist ausschließlich dem Thema des ontologischen Gottesbeweises gewidmet: *L'argomento ontologico*, a cura di M.M. Olivetti, Biblioteca dell' Archivio di filosofia, Padova 1990; vgl. auch Aniceto Molinaro: „Unum argumentum“: la peculiarità del pensiero di Dio, in: *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, a cura di Maternus Heogen (Studia Anselmiana, vol. 101), Roma 1990, S. 25-64; E. Morscher: *Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)*, in: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, hrsg. von F. Ricken: *Münchener philosophische Studien* (NF, Bd. 4), Stuttgart / Berlin / Köln 1991, S. 62-86; W. Röd: *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992, S. 22-54 (zu Anselm und zur Vorgeschichte des Inhalts und der Beweisform seines Arguments); K. Jacobi: *Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury*, in: *Philos. Jahrb.* 99 (1992), S. 225-244; G. Schufreider, *Confessions of a Rational Mystic*, West Lafayette (Indiana), 1993, S. 113-188; ebenfalls nur dem ontologischen Argument ist folgende Aufsatzsammlung gewidmet: *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Università degli Studi di Venezia Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze, Annuario 1992, hrsg. von L. Perissinotto / M. Ruggenini / I. Sciuto / E. Severino / L. Tarca / I. Valent / C. Vigna,



Kommen wir zur *ersten* Frage nach dem affirmativ-theologischen Gehalt von Q, die wir im Ausgang einer Bestimmung der semantischen Differenz zwischen *maius* und *melius* innerhalb von Q zu beantworten versuchen. Bereits im *Monologion* zeigt sich, dass Anselm, und zwar im Anschluß an Augustinus,<sup>38</sup> „Größe“ als ein überkategoriales Gottesprädikat versteht, dass also für ihn Gott groß ist nicht im Sinne einer Quantität, sondern seiner Werthaftigkeit.<sup>39</sup> Diese aber ist mit der Vollkommenheit seines Seins identisch. Die von Q zum Ausdruck gebrachte unübertreffliche Größe Gottes bezeichnet daher inhaltlich nichts anderes als die unbegrenzte Fülle bzw. die unbeschränkte Extension seiner Seinsvollkommenheiten.<sup>40</sup> Der Komparativ *maius* aber drückt die Allumfassendheit der göttlichen Seinsfülle, den alle Seinsvollkommenheiten einschließenden „Umfang“ des Seins Gottes durch seine, wenn auch hier überkategorial zu verstehende, extensionale Bedeutung semantisch angemessener aus als der sachlich ebenfalls mögliche Komparativ *melius*, der den gleichsam, weil ebenfalls überkategorial *qualitativen* Aspekt des göttlichen Seins, seine absolute Vollkommenheit, bezeichnet. Zur allumfassenden Fülle der göttlichen Seinsvollkommenheiten gehören aber nicht nur – um die drei wichtigsten klassischen Gottesprädikate zu nennen – voll-

Genova 1993; C.E. Viola: Between Canterbury and Rome. The Greatness of God as a Means of Transcending Human Limits in Saint Anselm's Thought, in: The European Dimension of St. Anselm's Thinking. Proceedings of the conference organized by the Anselm-Society and the Institute of philosophy of Academy of Sciences of the Czech Republic, Prague, April 27-30, 1992, ed. by J. Zúmr / Vilém Herold, Prague 1993, S. 41-64; G. Schrimpf (Hrsg.), Anselm von Canterbury. Proslgion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? (wie Anm. 36).

<sup>38</sup> Vgl. Augustinus: De Trin. V,1,2, in: CCSL Bd. L, ed. W.J. Mountain, Turnhout 1968, 207, 39-46, Hervorhebung v. Vf.: ... ut sic intellegamus deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum *sine quantitate magnum*, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, *sine loco ubique totum*, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis deum ita cogitat etsi nondum potest omni modo inuenire quid sit, pie tamen cauet quantum potest aliquid de illo sentire quod non sit.

<sup>39</sup> Vgl. Mon 2 [I 15,19-22]: Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto *maius* tanto *melius* est aut dignius, ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu vor allem Prosl 5 [I 104,11-15]: Quid igitur es, domine deus, quo nil *maius* valet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo? Quidquid enim hoc non est, minus est quam cogitari possit. Sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid *melius* est esse quam non esse. *Melius* namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum.

kommene Macht, Weisheit und Güte –, sondern auch die der realen und nur als real denkbaren, mithin seinsnotwendigen Existenz. Diese die Existenz Gottes betreffenden Seinsqualitäten leitet Anselm bekanntlich in *Proslogion* 2 und 3 unter Anwendung eines rein natürlichen Verstandesprinzips, nämlich des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch,<sup>41</sup> und damit *sola ratione*,<sup>42</sup> d.h. alleine mit den Kräften der natürlichen Vernunft, ab. Um die Inklusion auch dieser beiden die Existenz betreffenden Seinsvollkommenheiten in die Allumfassendheit der Seinsfülle Gottes, um also dessen reale und seinsnotwendige Existenz als Seinsvollkommenheiten anzuzeigen, die demjenigen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht fehlen können, dürfte Anselm gerade in *Proslogion* 2 und 3 innerhalb von Q den Komparativ *maius* anstelle von *melius* gewählt haben. Darüber hinaus assoziiert das Gottesprädikat der „Größe“ die Erhabenheit Gottes über alle menschenmögliche Gotteserkenntnis im Sinne von *deus est semper maior* unmittelbarer als das der Seinsvollkommenheit. Wenn Anselm diese Erhabenheit Gottes zumindest mitaussagen möchte, verwendet er daher in Q stets den Komparativ *maius*. Im Unterschied hierzu gebraucht er dort, wo er die die Essenz Gottes bezeichnenden Seinsvollkommenheiten im einzelnen ableitet, nämlich ab dem 5. Kapitel des *Proslogion*, innerhalb von Q vorzugsweise den Komparativ *melius* bzw. die hierzu analoge, wenn auch nicht vollkommen synonyme Formulierung „alles das zu sein, was besser ist zu sein als nicht zu sein“<sup>43</sup>. Die Wesensprädikate bzw. Seinsvollkommenheiten Gottes werden also in den Kapiteln 5-23 des *Proslogion* aus Q insofern abgeleitet, als Q vorschreibt, Gott alle jene Bestimmungen zuzusprechen, deren Besitz ihren Träger im Sein vollkommener machen als ihr Nicht-Besitz.<sup>44</sup> Dies aber sind im einzelnen:

<sup>41</sup> Anselm führt in *Proslogion* 2 und 3 die Bestreitung der realen Existenz Gottes von seiten des Toren in den Selbstwiderspruch, vgl. Prosl 2 [I 101,17-102,2]: Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Prosl 3 [I 103,9-11]: Cur itaque »dixit insipiens in corde suo: non est deus«, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

<sup>42</sup> Zu dieser für Anselms Methode gemäß seinem Selbstverständnis programmatischen Formel vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit (wie Anm. 17), S. 87 f. (mit zahlreichen Belegstellen).

<sup>43</sup> Vgl. Prosl 5 [I 104,9]: Quod deus sit aliquid melius est esse quam non esse; ebd. [I 104,15f.]; Prosl 9 [I 110,2f.].

<sup>44</sup> Vgl. Prosl 5 [I 104,14f.]: Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Prosl 9 [I 107,11f.]: Ideo ergo misericors es, quia totus et summe bonus es. Prosl 11 [I 110,1-3]: Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus, et quidquid melius est esse quam non esse.

Gerechtigkeit und zugleich Barmherzigkeit, die sich in ihrer vollkommenen, göttlichen Verwirklichungsform gerade nicht ausschließen;<sup>45</sup> ferner Wahrfähigkeit, Glückseligkeit,<sup>46</sup> Allmacht, Leidensunfähigkeit und damit Körperlosigkeit,<sup>47</sup> Lebendigkeit, ja das Leben selbst zu sein, ferner höchste Güte,<sup>48</sup> Ewigkeit als zeitfreie Gegenwart und damit als Nicht-Übergänglichkeit,<sup>49</sup> folglich auch Unbegrenztheit im Sinne von zeit- und ortloser Allgegenwart;<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Vgl. hierzu die Kapitel 9-11 des *Proslogion*.

<sup>46</sup> Vgl. Prosl 5 [I 104,15ff.]: Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum.

<sup>47</sup> Vgl. Prosl 6 [I 104,20-25]: Verum cum melius sit esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem quam non esse: quomodo es sensibilis, si non es corpus; aut omnipotens, si omnia non potes; aut misericors simul et impassibilis? Nam si sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt: quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpore melior est? Zur Wesensbestimmung der Allmacht (*omnipotentia*) Gottes, die jedes Unvermögen ausschließt, vgl. Prosl 7.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Prosl 12 [I 110,5-8]: Quod deus sit ipsa vita qua vivit, et sic de similibus. Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per teipsum. Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus. Anselm will hier vor allem zeigen, daß alle göttlichen Eigenschaften Wesensbestimmungen Gottes und damit keine Akzidentien sind.

<sup>49</sup> Vgl. Prosl 13 [I 110,12-18, insb. 17f.]: Et quidam solus es aeternus, quia solus omnium sicut non desinis, sic non incipis esse. Prosl 19 [I 115,6-15].

<sup>50</sup> Vgl. Prosl 13 [I 110,12-15]: Sed omne quod clauditur aliquatenus loco aut tempore, minus est quam quod nulla lex loci aut temporis coerces. Quoniam ergo maius te nihil est, nullus locus aut tempus te cohibet, sed ubique et semper es. Quod quia de te solo dici potest, tu solus incircumscriptus es et aeternus. Die göttliche Unbegrenztheit bestimmt Anselm mit der traditionellen Formel für die Allgegenwart Gottes *simul est ubique totum*, vgl. Prosl 13 [I 110,21f.]: Incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum; quod de te solo intelligitur. Prosl 18 [I 115,1-4, Hervorhebung v. Vf.]: Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua aeternitas quae tu es: nusquam et numquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper. Belegstellen für diese Formel in der lateinischen Patristik hat gesammelt J. Grabowski: *The All-Presented God. A Study in St. Augustine*, London 1954, S. 111, Anm. 25-27. Zum Gebrauch dieser Formel insbesondere bei Gregor dem Großen vgl. bes. M. Frickel: *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freiburger Theologische Studien 69)*, Freiburg 1956. Ursprünglich geht diese Formel über Basilius (bei ihm ist sie eine Bestimmung des Heiligen Geistes, vgl. *De spiritu sancto* 22, in: Basilius von Cäsarea: *De Spiritu sancto. Über den Heiligen Geist*. Übers. und eing. von H.J. Sieben, Freiburg 1993, S. 138,19 – 140,1) auf Plotin zurück, der mit ihr den absoluten Geist charakterisiert, vgl. *Enn.* IV,4 und VI,5; zur Geschichte der Gottesprädikate der Allgegenwart und Unendlichkeit in der lateinischen Patristik, bei Boethius und Eriugena bis einschließlich ihrer Erörterung in Anselms *Proslogion* sowie in seiner Kontroverse mit Gaunilo vgl. Vf.: *Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), S. 43-

höchste Schönheit,<sup>51</sup> immanente Ungeteiltheit, d.h. vollkommene Einfachheit des Wesens,<sup>52</sup> universelle Immanenz und Transzendenz,<sup>53</sup> vollkommene Unbedürftigkeit, mithin Selbstbestimmung,<sup>54</sup> Identität von Existenz und Essenz<sup>55</sup> und nicht zuletzt seine Geistnatur und deren vollkommenes Wissen; denn es ist besser, Geist, und zwar höchster Geist, zu sein, als keinen Geist zu besitzen.<sup>56</sup> Anselm leitet also aus seinem ontologischen, mit der Seinsvollkommenheit argumentierenden Gottesbegriff sowohl dessen Geistnatur als auch die wesenhafte Einfachheit Gottes zwingend ab. M. a. W.: Die vollkommene Einfachheit Gottes geht aus seiner Seinsvollkommenheit her-

68. Zu Anselms ausführlicher Analyse der ganzheitlichen Omnipräsenz bei wesenhafter Ort- und Zeitlosigkeit der *summa natura* im *Monologion* vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit (wie Anm. 17), S. 209-223.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu das Kapitel 17 des *Proslogion*, in dem Anselm Gott zuschreibt, auch alle angenehmen Sinnesqualitäten wie (sichtbare) Schönheit, Wohlklang, Wohlgeruch und Wohlgeschmack in höchster, für den geschaffenen Intellekt unaussprechlicher und von ihm wegen seiner Sündhaftigkeit kaum noch wahrgenommener Weise in sich zu besitzen, vgl. I 113,6-15.

<sup>52</sup> Anselm leitet auch die immanente Teillosigkeit bzw. Einfachheit des Wesens Gottes aus dessen unübertrefflicher Seinsvollkommenheit ab, vgl. Prosl 18 [I 114,17-115,4, Hervorhebung v. Vf.]: *Quomodo ergo, domine, es omnia haec? An sunt partes tui, aut potius unumquodque horum est totum quod es? Nam quidquid partibus est iunctum, non est omnino unum, sed quodam modo plura et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; quae aliena sunt a te quo nihil melius cogitari potest. Nullae igitur partes sunt in te, domine, nec es plura, sed sic es unum quiddam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua aeternitas quae tu es: nusquam et numquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper.*

<sup>53</sup> In den Kapiteln 19 und 20 des *Proslogion* zeigt Anselm, dass alles Geschaffene in Gott gleichsam enthalten ist, d.h. von ihm erhalten wird (Prosl 19) und dass Gott alle, auch die ohne Ende existierenden Entitäten (wie etwa die Engel), transzendiert, sofern er auch deren erhaltender Grund ist und ihm allein die Ewigkeit als ganze gegenwärtig ist (Prosl 20).

<sup>54</sup> Vgl. Prosl 22 [I 117,1f.]: ... tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens, quo omnia indigent ut sint, et ut bene sint. Bereits Prosl 5 hatte gezeigt, dass Gott alle seine (Wesens-) Bestimmungen durch sich selbst besitzt und folglich vollkommen selbstbestimmt, mithin unbedürftig sein muß.

<sup>55</sup> Diese Identität von Daß- und Wassein Gottes schließt Anselm in Prosl 22 aus der wesenhaften Einfachheit und zeitfreien Gegenwart Gottes, zu Anselms diesbezüglicher Identitätsformel vgl. Prosl 22 [I 116,15]: *Tu solus ergo, domine, es quod es, et tu es qui es; ebd. [I 116,20].*

<sup>56</sup> Vgl. Prosl 6 [I 104,24f.]: *quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpore melior est?*

vor<sup>57</sup> und nicht umgekehrt – ein Gedanke, der die Differenz zwischen Anselms Fassung des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Vorstufen in der Geist- und Seinsmetaphysik des antiken Platonismus und spätantiken Neuplatonismus deutlich hervortreten lässt: Denn der absolute Geist ist in der platonischen, altakademischen und neuplatonischen Geistmetaphysik gegenüber dem Einen als dem ersten Prinzip aller Wirklichkeit deshalb inferior, weil er einen geringeren, schwächeren Grad an Einheit besitzt, sofern er als die geeinte Vielheit des gesamten Ideenkosmos nicht vollkommen einfach, sondern All-Einheit ist.<sup>58</sup> Anselm leitet aber nicht nur diese auch nach Thomas von Aquin von der natürlichen Vernunft des Menschen erkennbaren Gottesprädikate aus Q ab, sondern auch, analog seiner Trinitätsphilosophie im *Monologion*, die trinitarische Seinsverfassung Gottes. So wird im 23. Kapitel des *Proslogion* aus den zuvor genannten Seinsvollkommenheiten Gottes, genauer aus seiner absoluten Geistnatur, die Dreifaltigkeit Gottes gefolgert. Denn jede Geistnatur bringt, wie Anselm im *Monologion* gezeigt hat, im Erkenntnisprozeß ein geistig gesprochenes Wort, d.h. einen Begriff, als ein Erkenntnisbild des zu erkennenden Gegenstandes in sich hervor, mittels dessen sie ihn zu erkennen sucht.<sup>59</sup> Der höchste, göttliche Geist aber muß, wie Anselm in *Proslogion* 23 mit dem *Monologion* voraussetzt,<sup>60</sup> auf Grund seiner absoluten Seinsvollkommenheit sich selbst vollkommen erkennen;<sup>61</sup> sein geistig gesprochenes Wort, in dem er sich selbst ausspricht, d.h. erkennt, aber ist mit ihm notwendigerweise wesensidentisch, wie Anselm schon im 33. Kapitel des *Monologion* gezeigt hat. Denn jedes Erkenntnisbild besitzt eine Ähnlichkeit mit

<sup>57</sup> Vgl. hierzu der in Anm. 52 zitierte Text aus Prosl 18.

<sup>58</sup> Zur platonischen und zur altakademischen Geistmetaphysik vgl. vor allem H.-J. Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964<sup>2</sup>1967; zu Plotins Begriff des absoluten Geistes vgl. auch W. Beierwaltes: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main, 2001, insb. S. 16-30; zur Selbstkonstitution des absoluten Geistes in seiner Hinwendung auf das Eine selbst und zur Nus-Konzeption Plotins im ganzen vgl. J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 9), Stuttgart 1992, S. 130-149; ders.: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Hegel-Studien: Beiheft 40), Bonn 1999, S. 328-365.

<sup>59</sup> Zu Anselms Theorie des Erkennens (mit allen relevanten Belegstellen) vgl. Vf.: *Wahrheit und Notwendigkeit* (wie Anm. 17), S. 159-171.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu vor allem die Kapitel 32, 47 und 48 des *Monologion*.

<sup>61</sup> Vgl. Prosl 23 [I 117,6-8]: Hoc bonum es tu, deus pater; hoc est verbum tuum, id est filius tuus. Etenim non potest aliud quam quod es, aut aliquid maius vel minus te esse in verbo quo te ipsum dicis.

dem durch es erkannten Gegenstand; da der absolute Geist in seiner unübertrefflichen Seinsvollkommenheit sich selbst vollkommen erkennt, muß daher sein Wort, d.h. sein Erkenntnisbild von sich selbst, mit ihm als seinem Urheber die unübertrefflich größte Ähnlichkeit besitzen, mithin wesensidentisch sein.<sup>62</sup> Aus beiden aber, dem höchsten Geist und seinem wesensidentischen Wort, geht ihre gemeinsame Liebe, theologisch gesprochen, der Hl. Geist, hervor.<sup>63</sup> M. a. W.: Auch die dritte trinitarische Person wird von Anselm zumindest implizit aus dem Argument der denkbar größten bzw. unübertrefflichen Seinsvollkommenheit abgeleitet. Denn dem göttlichen Geist muß auf Grund seiner prinzipiellen Unübertrefflichkeit nicht nur die vollkommene Selbsterkenntnis, sondern auch die vollkommene Liebe zu sich selbst als das dritte, innergöttliche Moment zu eigen sein.<sup>64</sup> In dieser hier ausführlich explizierten Form werden die drei göttlichen Personen, wird also auch die Dreifaltigkeit Gottes *sola ratione* aus Q stringent abgeleitet. Damit dürfte, zusammenfassend betrachtet, die semantische Differenz zwischen *maius* und *melius* innerhalb von Q und der affirmativ-theologische Gehalt von Q als Inbegriff denkbar größter Seinsvollkommenheit bzw. als die Totalität aller möglichen Seinsvollkommenheiten vollständig expliziert sein.

## 2. Der negativ-theologische Gehalt von Q als Inbegriff des Nicht-Übertrefflichen

Mit dieser Interpretation des affirmativ-theologischen Gehalts von Q ist die eingangs programmatisch behauptete inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs allerdings noch nicht hinreichend ausgewiesen; denn es gilt zu beachten, dass der Komparativ *maius* von Anselm innerhalb von Q in einer verneinten Form: *maius nihil* („nichts Größeres“) verwendet wird, und zwar mit größtem Bedacht und völlig zu Recht: Denn von dieser negativen sprachlichen Formel „etwas, über das hinaus Größeres nicht“ bzw. „nichts Größeres gedacht werden kann“ wird nicht nur Gottes vollkommenes Sein, sondern zugleich auch negativ-theologisch Gottes Über-Sein, d.h. seine

<sup>62</sup> Vgl. Prosl 23 [I 117,8-10]: quoniam verbum tuum sic est verum quomodo tu verax, et idcirco est ipsa veritas sicut tu, non alia quam tu; et sic es tu simplex, ut de te non possit nasci aliud quam quod tu es. Vgl. hierzu ausführlich Mon 33 [I 52,15-53,4].

<sup>63</sup> Vgl. Prosl 23 [I 117,11-16].

<sup>64</sup> Daß Anselm auch die trinitarische Struktur des göttlichen Geistes aus seinem „ontologischen“ Gottesbegriff ableitet, wird an folgender Formulierung deutlich, vgl. Prosl 23 [I 117,7f., Hervorhebung v. Vf.]: Etenim non potest aliud quam quod es, aut aliquid *maius* vel *minus* te esse in verbo quo te ipsum dicis.

Transzendenz über alle von einem endlichen Intellekt denkbaren begrifflichen Gehalte hinaus, ausgesagt. Denn der Gott des christlichen Glaubens ist zwar das für jeden geschaffenen Intellekt denkbar Größte, d.h. der Inbegriff aller von ihm prinzipiell denkbaren Seinsvollkommenheiten – dies bezeichnet der affirmativ-theologische Begriffsgehalt von Q; darüber hinaus aber muß er gerade *als* das für uns denkbar Größte zugleich größer, und zwar unendlich größer sein, als von uns, genauer als von einem endlichen Intellekt, überhaupt gedacht werden kann, wie Anselm im 15. Kapitel des *Proslogion* eindringlich zeigt.<sup>65</sup> Diese Formulierung ist zwar auf Grund ihres ambivalenten Gebrauchs von „denken“, *lat. cogitare*, als zum einen, und zwar innerhalb von Q, „sich widerspruchsfrei (etwas) ausdenken“, und als zum anderen, und zwar in der Formulierung, dass Gott etwas Größeres ist, als gedacht werden kann“<sup>66</sup>, als „(etwas) erkennen“ im Sinne von intellektuell anschauen, terminologisch zugegebenermaßen widersprüchlich. Gleichwohl ist der von ihr bezeichnete Sachverhalt *nicht* in sich widersprüchlich. Denn es liegt, wie Anselm in seiner Kontroverse mit Gaunilo eigens hervorhebt,<sup>67</sup> im natürlichen Vermögen des endlichen Intellekts, sich gleichsam fiktiv etwas als wirklich existierend auszu-denken, dessen Seinsweise die Reichweite seiner intellektuellen Anschauung prinzipiell übersteigt. Daher gilt im Umkehrschluß: Wäre Gott nicht etwas Größeres als von uns gedacht – im Sinne von intellektuell angeschaut – werden kann, dann wäre er nicht das für uns denkbar Größte. M. a. W.: Hätte Anselm im *Proslogion* den Gottesbegriff nur in einer affirmativ-theologischen Form bestimmt, dann hätte er nicht zugleich Gottes Transzendenz über das Erkenntnisvermögen des endlichen Intellekts hinaus und damit nicht zugleich Gottes überbegriffliche Seinsweise zum Ausdruck gebracht, wie Anselm in seiner Auseinandersetzung mit Gaunilos Substitut für Q, *maius omnibus*, d.h. größer als alles (zu sein), deutlich herausstellt.<sup>68</sup> Die negative Formulierung *maius nihil* bzw. *maius non cogitari potest* aber ist geeignet, Gottes Erhabenheit

<sup>65</sup> Vgl. Prosl 15 [I 112,14-17]: Ergo, domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.

<sup>66</sup> Vgl. Prosl 15 [I 112,14f.]: sed es quiddam maius quam cogitari possit.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu PR (= Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli) 4 [I 134,8-10, Hervorhebung v. Vf.]: Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus; non existimando, sed *figendo* ita esse ut cogitamus. Auf die „logische Funktion von Fiktionsbildung“ in DG (= De Grammatico) hat G. Schimpf: Anselm von Canterbury *Proslogion* II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? (wie Anm. 36), S. 28, bes. Anm 71, hingewiesen, vgl. bes. DG 13 [I 157,13; 158,13].

<sup>68</sup> Vgl. PR 5 [I 135,8 – 136,2].

über jeden möglichen Begriff eines endlich-geschaffenen Intellekts mitauszusagen. Der dem Gott des christlichen Glaubens, über den bereits die Hl. Schrift sowohl affirmative als auch negativ-theologische Aussagen trifft, inhaltlich angemessenste Begriff muß daher sowohl einen affirmativ-theologischen als auch einen negativ-theologischen Gehalt besitzen. Zur inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs gehört also nicht nur seine begrifflich affirmative Bestimmtheit als die Summe aller denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern auch seine begrifflich negative Bestimmtheit als das unser Erkenntnisvermögen schlechthin übertreffende Sein, welches in seiner unendlichen Vollkommenheit erhaben ist über jede mögliche Steigerungsreihe begrifflicher Wertsetzungen des endlichen Intellekts. Demnach müssen wir den Gott des christlichen Glaubens, wollen wir ihn glaubensunabhängig, mithin rein rational angemessen denken, nicht nur als die Summe aller von uns widerspruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern zugleich auch als etwas denken, was das Vermögen unserer intellektuellen Anschauung unendlich, nämlich um sich selbst, überragt. In seiner doppelten Gestalt als affirmativ-theologischer und zugleich negativ-theologischer Gottesbegriff bringt daher der ontologische Gottesbegriff das prinzipielle Paradox des Gottdenkens zumindest der abendländischen Metaphysik- und weitgehend auch der christlichen Theologiegeschichte am reinsten zum Ausdruck: Gott als das denkbar Beste und zugleich als größer als alles von uns Denkbare annehmen zu müssen.

### 3. Die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs und ihre beiden Bedingungen

Q hat, wie im nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, den formalen Charakter einer Denkregel. Diese schreibt dem Erkennen der natürlichen Vernunft vor, nur diejenigen begrifflichen Gehalte von Gott anzunehmen bzw. auszusagen, die eine absolute, das Anschauungsvermögen des endlichen Intellekts zugleich unendlich überragende Vollkommenheit im Sein explizieren. Die sprachliche Formel *aliquid quo nihil maius cogitari potest*<sup>69</sup>, mit deren

<sup>69</sup> In einem ersten Schritt überzeugt Anselm den sog. Toren, d.h. seinen atheistischen Gesprächspartner, von der formalen, d.h. mit den Regeln der Grammatik übereinstimmenden Richtigkeit dieses Sprachzeichens als eines Zeichens (*vox*), welches für einen Begriff (*intellectus*) von etwas steht, unabhängig davon, ob dieser Begriff sich auf einen real existierenden Sachverhalt bezieht oder nicht; vgl. hierzu die Zusammenfassung des Ergebnisses dieses ersten Argumentationsschrittes in Prosl 2 [II 101,13-15]: *Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid*



Signifikat Anselm sowohl im zweiten als auch im dritten Kapitel des *Proslogion* den Gott des christlichen Glaubens identifiziert,<sup>70</sup> bezeichnet, wie die Forschung nach jahrzehntelangen Anstrengungen weitgehend geklärt hat,<sup>71</sup> den Begriff eines bestmöglichen, allvorzüglichen Seins, welches alle wider-

intelligitur in intellectu est. In diesem ersten Schritt der ersten wissenschaftlichen Erörterung nach der Einteilung des gesamten Beweisganges in *Proslogion* 2-4, die G. Schimpf, *Anselm von Canterbury. Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?* (wie Anm. 36), S. 20-56, vorgenommen hat, „ist dem Toren somit bewiesen, daß in den sechs Wörtern *aliquid quo maius nihil cogitari potest* ein sprachliches Zeichen für etwas zumindest begrifflich Wirkliches vorliegt.“ (Schimpf, ebd., S. 27).

<sup>70</sup> Vgl. *Prosl* 2 [I 101,4f.]: *Et credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Prosl* 3 [I 1031-3]: *Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster. I.U. Dalferth, Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 87 f., hat auf die objektsprachliche Bedeutung des Ausdrucks *aliquid* in dieser sprachlichen Formel hingewiesen, die sich daraufhin befragen läßt, ob es „– ein bloßer Sprachausdruck ist (*vox, nomen*), oder ob es – ein Sprachausdruck ist, der einen Begriff (*conceptio mentis*) bezeichnet (*vox significans*), oder ob es – ein Sprachausdruck ist, der durch den von ihm bezeichneten Begriff eine Sache (*res*) zur Sprache bringt“ (ebd., 88). Gemäß diesen drei verschiedenen Modi des objektsprachlichen *aliquid* unterscheidet Anselm daher, wie Dalferth, ebd., S. 88 f., ebenfalls gezeigt hat, drei verschiedene Arten des Erkennens, „die man als *Sprach-Verstehen, Sinn-Verstehen* und *Wahrheits-Verstehen* bezeichnen könnte. Ist das zu erkennende *aliquid* nur eine *vox*, gilt es die Operation zu verstehen, die der Sprecher mit diesem Sprachausdruck vollzieht. Gelingt dies, dann versteht man, was man hört (*intelligit quod audit*), wie Anselm sagt. Ist das *aliquid* eine *vox significans*, ein Begriff, gilt es die *conceptio mentis* zu verstehen, die der Sprachausdruck bezeichnet. Sofern dies gelingt, spricht Anselm vom *esse in intellectu*, vom Sein im Verstand. Ist das *aliquid* aber eine *res*, gilt es zu verstehen, daß und was diese *res* ist, die durch den Begriff zur Sprache gebracht wird. Anselm spricht in diesem Fall vom *intelligere rem esse*, vom Erkennen der Sache. Dieses Erkennen ist als Modus des Denkens nicht nur intentional, sondern auch propositional strukturiert, erkennt also nicht einfach die *res*, sondern daß, was und wie diese *res* ist, also: *id ipsum quod res est*“ (ebd., S. 89).

<sup>71</sup> Vgl. hierzu exemplarisch die Rekonstruktionen der anselmischen Vollkommenheitstheologie, die J. Vuillemin: *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison*, Paris 1971 und ders.: *Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs*, in: *Archiv der Geschichte der Philosophie* 53 (1971), S. 279-299, vorgenommen hat, auch wenn wir Vuillemins unter Berücksichtigung von *Proslogion* 15 erhobenen Antinomie-Einwand gegenüber der Beweisstruktur des anselmischen Gottesbeweises nicht teilen können; vgl. ferner W. Mann: *The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument*, in: *Review of Metaphysics* 26 (1972), S. 260-277; ders.: *The Divine Attributes*, in: *American Philosophical Quarterly* 12 (1975), S. 151-159; T. V. Morris: *Anselmian Explorations*, Notre Dame 1987, S. 63-75; zu Morris' Theorie absoluter, göttlicher Vollkommenheit im allgemeinen vgl. ders.: *Our Idea of God. An Introduction of Philosophical Theology*, Notre Dame 1991, S. 35-40, S. 47-64 (*God's Goodness*); vgl. auch E. Bencivenga: *Logic and Other Nonsense. The Case of Anselm and his God*, Princeton 1993, S. 91-123.

spruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten umfasst, und damit den Begriff einer absoluten Seinsvollkommenheit.<sup>72</sup> Was aber absolute Seinsvollkommenheit inhaltlich bedeutet und besagt, dies entnimmt Anselm, wie wir sahen, dem platonisch-neuplatonischen Begriff uneingeschränkter Seinsvollkommenheit, und zwar in seiner christlich adaptierten und modifizierten Gestalt. Diesem Seinsbegriff aber liegt die prinzipielle Wertung zugrunde, dass Sein besser ist als Nichtsein und dass folglich Beständigkeit besser ist als Übergänglichkeit. Aus dieser Wertung aber folgt die Annahme, dass Existenz eine Seinsvollkommenheit sein muß, die daher dem unübertrefflich Größten nicht fehlen kann. Für die rationale Gotteserkenntnis dessen, der das genannte werthafte Seinsverständnis teilt, dürfte daher unter Voraussetzung eines Erkenntnisrealismus der Inhalt des ontologischen Gottesbegriffs genau dann normativ sein, wenn er Gott als Name für den inhaltlich höchsten Begriff der endlichen Vernunft versteht; dieses gleichsam inbegriffliche Gottesverständnis der endlichen Vernunft war nicht nur über eine mehr als zweitausendjährige Philosophie-Geschichte hinweg nahezu selbstverständlich, sondern ist unbeschadet der Metaphysik- und Religionskritik in den beiden letzten Jahrhunderten des abendländischen Denkens interessanterweise immer noch aktuell, was in diesem Zusammenhang allerdings nicht mehr gezeigt werden kann. Auf einer rein prinzipiellen Betrachtungsebene muß jedoch zugegeben werden, dass dieses inbegriffliche Gottesverständnis ebenso eine notwendige Bedingung für die Annahme der inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs für das Einsichtsvermögen der endlichen Vernunft darstellt wie das gekennzeichnete axiologische Seinsverständnis; letzteres schließt die erkenntnistheoretische Annahme ein, dass Seinsvollkommenheiten und damit auch die reale Existenz von etwas von der endlichen Vernunft als solche zumindest begrifflich angemessen erkannt,

<sup>72</sup> Vgl. hierzu die präzisen formalen Rekonstruktionen aller von Anselm gebrauchten Formulierungen für die intensionale „Allvorzüglichkeit“ des *aliquid quo nihil maius cogitari potest*, die J.L. Scherb: Anselms philosophische Theologie, Programm – Durchführung – Grundlagen (wie Anm. 36), S. 245-258, unter Berücksichtigung aller wichtigen in der Anselm-Forschung hierzu geleisteten Vorarbeiten vorgenommen und dabei die Äquivalenz zwischen dem Begriff der höchsten Vollkommenheit bzw. Vorzüglichkeit aus Proslogion II-IV und dem der Allvorzüglichkeit aus Proslogion 5, 11, 24 und der Responsio Anselmi 10 nachgewiesen hat, vgl. ebd., S. 253-55; seine zugleich korrekt formalisierte Interpretation des von Anselm implizit in Anspruch genommenen Vorzugsbegriffs verdient es, zitiert zu werden, vgl. ders., ebd., S. 257: „Demnach ist etwas genau dann ein Vorzug, wenn sein Zukommen *ceteris paribus* besser ist als sein Nicht-Zukommen. Etwas ausführlicher: Eine Eigenschaft F ist genau dann ein Vorzug, wenn ein Wesen, dem die Eigenschaft F zukommt unter sonst gleichen Umständen besser ist als ein Wesen, dem die Eigenschaft F nicht zukommt.“

wenn auch nicht notwendigerweise in ihrem Gehalt intellektuell vollständig angeschaut werden können. Eine moderne Erkenntniskritik wird daher in beiden Bedingungen Einschränkungen der inhaltlichen Normativität des ontologischen als eines rational gewonnenen Gottesbegriffs der endlichen Vernunft erkennen wollen, wenn sie das von der endlichen Vernunft Erkennbare auf die empirisch verifizierbare Wirklichkeit einschränkt. Denn das inbegriffliche Gottesverständnis setzt einen normativen, auch von Kant noch geteilten Vernunftbegriff voraus, der von der modernen und postmodernen Vernunftkritik zumindest dem Anspruch nach destruiert bzw. dekonstruiert worden ist. Das vom ontologischen Gottesbegriff vorausgesetzte Seinsverständnis aber wird philosophiegeschichtlich gesehen bereits bei Kant durch ein empirisch bestimmtes Realitätsverständnis abgelöst, welches auch in Kants eigener Kritik am ontologischen Gottesbeweis deutlich hervortritt; diese Kritik hat unter Voraussetzung der Gültigkeit der kantischen Erkenntniskritik und des kantischen Seinsverständnisses zweifellos gezeigt, dass es sich bei dem ontologischen Gottesbeweis um keinen gültigen Beweis der realen Existenz Gottes als eines vollkommenen Wesens handelt, dem alle vernunftbegabten Naturen zuzustimmen gezwungen wären.<sup>73</sup> Denn die dem ontologischen Gottesbeweis zugrundeliegende Annahme des Gegebenseins eindeutig erkennbarer Seinsvollkommenheiten sowie einer Prävalenz des Seins gegenüber dem Nicht-Sein ist nicht im strengen Sinne beweisfähig, auch wenn sich gute Gründe dafür finden lassen; so etwa für die Annahme der genannten Prävalenz, dass nur affirmative, nicht aber negative Seinsgehalte intellektuell für uns überhaupt anschaulich sind; die behauptete inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs leugnet daher, zusammenfassend betrachtet, nicht die rationale Unbeweisbarkeit jedes Gottesgedankens unter Voraussetzung eines auf die empirische Wirklichkeit eingeschränkten Realitäts- und Erkenntnisbegriffs. Inhaltlich normativ ist der

<sup>73</sup> Ein solcher Gottesbeweis könnte, wie schon Thomas v. Aquin gesehen hat, nur unter Voraussetzung adäquaten Wesenserkenntnis des von Q bezeichneten Signifikats, d.h. des denkbar Größten, von seiten der endlichen Vernunft geführt werden, die jedoch Anselm selbst für unmöglich hält, wenn er etwa den begrifflichen Gehalt von Q zugleich als etwas kennzeichnet, welches größer ist als gedacht werden kann (vgl. Prosl 15 [I 112,12-17]); aus diesem Grund muß die insbesondere in den einleitenden Bemerkungen und in den beiden ersten Kapiteln seines gleichwohl höchst lesenswerten Buches „Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments“, Heidelberg <sup>2</sup>2000, S. 1-254, ausführlich entfaltete These von J. Seifert, daß die Wesenheit Gottes mit all' ihren Vollkommenheitsprädikaten (einschließlich der absoluten Notwendigkeit ihres realen Seins) vom menschlichen Intellekt hinreichend erkannt werden könne (was Anselm angenommen habe), abgelehnt werden.

ontologische Gottesbegriff vielmehr nur für die rationale Gotteserkenntnis desjenigen, der die beiden folgenden Annahmen bzw. Prämissen teilt:

1) der das erläuterte axiologische Seinsverständnis und seinen Erkenntnisrealismus teilt; der also annimmt, dass die genannten Seinsvollkommenheiten einschließlich der realen und der seinsnotwendigen Existenz dieses einen, einzigen Wesens als solche für die endliche Vernunft zumindest begrifflich eindeutig erkennbar sind, auch wenn ihr reales, außerbegriffliches Sein von der endlichen Vernunft intellektuell nicht angemessen angeschaut werden kann; und der

2) den Namen „Gott“ inbegrifflich verstehen will, der also annimmt, dass Gott das Referenzobjekt des höchsten Gedankens der endlichen Vernunft ist, d.h. der größten begrifflichen Gehalte, die zu denken die endliche Vernunft überhaupt imstande ist. Diese zweite Prämisse aber setzt inhaltlich die erste Prämisse nicht schlechterdings, wohl aber bei Anselm voraus: Denn was der höchste Gedanke der endlichen Vernunft ist, könnte bei einer dezidierten Umkehrung der Werte auch durch ein anderes Wertesystem als das von dem Seinsverständnis der klassischen Metaphysik vorausgesetzten bestimmt sein.

Unter Voraussetzung dieser beiden Annahmen ist der ontologische Gottesbegriff für jeden ernsthaften Versuch inhaltlich normativ, einen angemessenen Gottesbegriff rein rational zu entwickeln. Mit dieser Bestimmung der inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs gehen wir über den Anspruch, den Anselm mit seinem *unum argumentum* erhebt, nur scheinbar hinaus. Zwar hat Anselm im *Proslogion* die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs für die rationale Erkenntnis *expressis verbis* nur des Gottes des christlichen Glaubens gezeigt, da aber absolute Seinsvollkommenheit nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann und nach dem Aufweis des *Proslogion* in Gestalt des trinitarischen Gottes des Christentums verwirklicht ist, hat Anselm damit zugleich die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs für jede rationale Gotteserkenntnis bewiesen; dies jedoch nur unter Voraussetzung der Gültigkeit der beiden zuvor erläuterten Bedingungen. Kann daher der wertende Inhalt von Q einschließlich der realen Existenz seines Signifikats, also des trinitarischen Gottes, nicht voraussetzungslos und damit schlechthin als für die rationale Gotteserkenntnis aller endlichen Intellekte normativ gelten, so eignet dem ontologischen Gottesbegriff unabhängig von seiner inhaltlichen noch eine andere, und zwar eine *formale* Normativität, wie abschließend gezeigt werden soll.

#### IV. Die formale Normativität des ontologischen Gottesbegriffs

##### 1. Q als eine negative Denkregel der Unübertrefflichkeit

Worin besteht die bislang nur behauptete formale Normativität des ontologischen Gottesbegriffs? Einen ersten Hinweis auf den formalen Charakter der Formel Q hat K. Barth in seinem wichtigen Anselm-Buch<sup>74</sup> gegeben, auch wenn Barth diese formale Seite von Q verabsolutiert, d.h. unter Bestreitung seiner inhaltlichen Normativität zu Unrecht behauptet hat, daß Q, welches er gemäß seinem fideistischen Ansatz fälschlicherweise als einen offenbarten Gottesnamen versteht, keinen ontischen, sondern lediglich einen noetischen Gehalt im Sinne einer ausschließlich negativen Denkregel besitze: „Dieser Gottesname begreift Gott in der Sphäre, in der er begriffen werden kann, nicht *in altitudine sua*, sondern sehr nüchtern und zurückhaltend: indem er die Art begreift, wie er jedenfalls *nicht* gedacht werden kann. Er darf nicht so gedacht werden – diese Möglichkeit ist durch das Offenbarungs-Glaubens-Verhältnis zu ihm abgeriegelt –, daß etwas Größeres oberhalb seiner gedacht oder auch nur als denkbar gedacht wird.“<sup>75</sup> Insbesondere Ingolf U. Dalferth und Gangolf Schrimpf haben darauf hingewiesen, daß Q streng genommen keine Gegenstandsbestimmung ist, sondern ein, so Schrimpf, operationaler Begriff, der eine Denkhandlung beschreibt, mittels derer nicht nur der begriffliche, sondern auch der überbegriffliche Gehalt von Q angezeigt wird.<sup>76</sup> Die zweifelsohne wichtigste Veröffentlichung zum formalen Charakter von Q hat bislang Ingolf U. Dalferth vorgelegt, mit deren diesbezüglicher Posi-

<sup>74</sup> Vgl. K. Barth: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1931, <sup>3</sup>1958, S. 78.

<sup>75</sup> K. Barth, *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 74), S. 73.

<sup>76</sup> G. Schrimpf: *Anselm von Canterbury. Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?* (wie Anm. 36), S. 49, versteht Q als einen operationalen Begriff der Logik und definiert einen operationalen Begriff wie folgt: „Operationale Begriffe sind Begriffe, die eine Handlung beschreiben, mittels deren sich, wer sie durchführt, die Sache herstellt, deren Begriff das betreffende sprachliche Zeichen ist. ... Es (sc. das sprachliche Zeichen *aliquid quo maius nihil cogitari potest*) beschreibt eine Denkhandlung. Sie besteht im wissenschaftlich fehlerfreien Nachvollzug des Begriffs *aliquid quo maius nihil cogitari potest*. Somit stellt, wer diese Denkhandlung durchführt, für sich das Reale allererst her, dessen sprachliches Zeichen der Begriff *aliquid quo maius nihil cogitari potest* ist.“ Für sich, nicht aber an sich (!), stellt derjenige, der wie Anselms Tor den begrifflichen Gehalt von Q denkt, die Sache, nämlich die reale und seinsnotwendige Existenz (des christlich geglaubten) Gottes, her, deren begrifflichen Gehalt das sprachliche Zeichen Q expliziert.

tion wir uns um einer Klärung der formalen Normativität von Q willen auseinandersetzen müssen:

Dalferth behauptet, Q sei seiner Struktur nach „weder ein Gottesbegriff noch ein Name Gottes, sondern eine Regel, eine Anweisung, wie man *denken* muß, wenn man *Gott* denken will. Dem Leser wird also kein Gottesgedanke mitgeteilt, der die Wahrheit Gottes auf den Begriff bringt und sie damit diskursiv verfügbar macht. Er wird vielmehr auf einen Denkweg verwiesen, der ihn zu eigener Erkenntnis der Wahrheit Gottes führen soll.“<sup>77</sup> Für diese These, daß es sich bei Q um keinen Begriff handele, nennt Dalferth zwei Gründe: „Zum einen müßte das Argument, um die *Wahrheit* Gottes begrifflich zu fassen, eine Proposition, und zwar eine wahre Proposition sein, die zudem – um die Wahrheit *Gottes* zu erfassen – nicht nur Wahres, sondern die Wahrheit, d.h. den Grund alles Wahren zu artikulieren hätte.“<sup>78</sup> Demgegenüber muß jedoch festgehalten werden, daß diese Formel keinen Sachverhalt bezeichnet, der dann allerdings nur von einer wahren Proposition angemessen bezeichnet wäre, weil es Anselm nicht darum geht, die Wahrheit Gottes im Sinne eines bestimmten propositionalen Gehalts, der einen Sachverhalt bezeichnen würde, zu erfassen. Hätte diese Formel gar nicht den Charakter eines Begriffs bzw. eines klar definierten begrifflichen Gehalts, dann könnte sie gar kein *argumentum* gemäß der boethianischen und von Anselm zustimmend rezipierten Bedeutung dieses Wortes sein: ein Beweisgrund (*ratio*), der einer zweifelhaften Sache Gewißheit verleiht, indem man ihn zu einer *argumentatio* entfaltet.<sup>79</sup> Als ein bloßer Begriff ist das sprachliche Zeichen Q allerdings noch nicht wahrheitsfähig, dies wird es erst, wie Dalferth richtig gesehen hat, durch seine propositionale Erweiterung, indem zunächst die reale Existenz und dann die nur als real denkbare, mithin seinsnotwendige Existenz der von Q bezeichneten Wirklichkeit aus Q selbst abgeleitet wird. Q eignet aber schon vor seiner propositionalen Erweiterung, also vor seiner Entfaltung zu einer *argumentatio*, ein referentieller Charakter, indem es auf einen in seiner Art singulären Gegenstand verweist. Q ist aber nicht, wie Dalferth annimmt, „eine unbestimmte Beschreibung, die als solche noch jenseits der Ambivalenz von Wahrheit oder Falschheit steht“<sup>80</sup>. Denn die beiden von Anselm gebrauchten Versionen dieser Formel „etwas, demgegenüber

<sup>77</sup> I.U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 78 f.

<sup>78</sup> I.U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 79.

<sup>79</sup> Zu dieser bereits von Cicero formulierten, von Boethius kommentierten in dieser Form von Anselm rezipierten Definition von *argumentum* vgl. Vf.: *Wahrheit und Notwendigkeit* (wie Anm. 17), S. 96 f.

<sup>80</sup> I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 80.

Größeres nicht gedacht werden kann“ (*Proslotion* 2-4) und „Gott als dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist alles, was besser ist zu sein als nicht zu sein“ (*Proslotion* 5) sind keineswegs inhaltslos, wie Dalferth meint.<sup>81</sup> Beide Formeln sind vielmehr inhaltlich gerade nicht unbestimmt, sondern durchaus bestimmt, wobei die zweite Formel den Inhalt der ersten Formel, genauer den Begriff des denkbar Größten, expliziert. Denn *aliquid quo nihil maius cogitari possit* bezeichnet gemäß Anselms (Selbst-) Interpretation dieses Begriffs in *Proslotion* 5, wie wir sahen, und in seiner Kontroverse mit Gaunilo etwas, welches im Besitz aller denkbaren Seinsvollkommenheiten und damit aller bestmöglichen Seinsbestimmungen ist; genau dies besagt der sachlich äquivalente, wenn auch nicht vollkommen synonyme Ausdruck in *Proslotion* 5 „alles, was besser ist zu sein als nicht zu sein“. Dalferth faßt die erste Formel, der er fälschlicherweise die Form „Gott ist das, demgegenüber Größeres nicht gedacht werden kann“, verleiht, daher auch zu Unrecht als eine Identifikationsregel auf, „welche die Referenz des Ausdrucks »Gott« festlegt, also sagt, von wem wir sprechen, wenn wir »Gott« sagen.“<sup>82</sup> Denn Anselm versteht unter seinem *unum argumentum* alleine die Formel *aliquid quo nihil maius cogitari possit* und nicht deren begriffliche Gleichsetzung mit Gott,<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Vgl. I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 80: „Beide Antworten bestechen durch ihre Inhaltslosigkeit. Sie formulieren keine ewigen Wahrheiten über Gott, sondern statuieren theologische Regeln, wie Gott zu denken ist, damit tatsächlich der Gott, den wir bekennen und zu dem wir beten, und nicht etwas ganz anderes gedacht wird. Sie sind damit das, was Wittgenstein grammatische Sätze nannte.“

<sup>82</sup> I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 80.

<sup>83</sup> Der Begriff *aliquid quo nihil maius cogitari possit* selbst ist das *unum argumentum*, der eine, einzige Beweisgrund; er bedarf daher keines anderen Arguments, um „sich“, d.h. die reale Existenz und die Essenz des Begriffenen, zu beweisen, vgl. *Prosl Prouem* (I 93, 5-7): ... *coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret.* In den Kapiteln 2-4 des *Proslotion* zeigt Anselm, daß die reale (Kap. 2) und die nur als real denkbare (Kap. 3 u. 4) Existenz des mit diesem Begriff Bezeichneten von diesem Begriff impliziert bzw. ein Definitionsmerkmal dieses Begriffs ist. Ab dem *fünften* Kapitel des *Proslotion* leitet Anselm, wie gesehen, die einzelnen essentiellen Bestimmungen Gottes, nämlich sein Erkennen (*Prosl* 6), seine Allmacht (*Prosl* 7), seine Barmherzigkeit und Leidensunfähigkeit (*Prosl* 8), seine gleichzeitige Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (*Prosl* 9-11), seine Identität mit den von ihm prädierten Qualitäten und Vollkommenheiten (*Prosl* 12), seine Unbegrenztheit und Ewigkeit (*Prosl* 13), die Unaussprechlichkeit seiner Harmonie, seines Wohlgeruchs, seiner Sanftheit und seiner Schönheit (*Prosl* 17), seine Teillosigkeit (*Prosl* 18), seine Raum- und Zeitlosigkeit (*Prosl* 19), seine absolute Selbstgegenwart (*Prosl* 20), seine Identität von Daß- und Wassein (*Prosl* 22) und schließlich auch seine Dreifaltigkeit (*Prosl* 23) entweder unmittelbar oder mittelbar aus dem Begriff des *aliquid quo nihil maius cogitari potest* bzw. aus dessen näherer Bestimmung als Inbegriff aller Seinsvollkommenheiten in *Prosl* 5 (vgl. II 104,9-17,

faßt also das *unum argumentum* gerade nicht als eine „Identifikationsregel“ auf; und weil Dalferth auch in die zweite anselmische Formel bzw. Version des *unum argumentum* zu Unrecht eine ausdrückliche Gleichsetzung ihrer Bedeutung mit dem Gott des christlichen Glaubens hineininterpretiert, glaubt er in ihr eine „Prädikationsregel“ erkennen zu können, „die uns sagt, was wir von diesem Gott denken und sagen können bzw. müssen, um ihn tatsächlich als Gott und nicht als einen Götzen zu thematisieren.“<sup>84</sup> Aus beiden Annahmen schließt er, daß beide Sätze „uns also keine inhaltlich-dogmatische Auskunft darüber (sc. geben), *wer* und *was* Gott ist. ... Sie formulieren vielmehr kritische Regeln, *wie* Gott und über Gott zu denken ist, damit auch in der theologischen Reflexion tatsächlich der gedacht wird, den wir bekennen und zu dem wir beten.“<sup>85</sup> Eine Regel dafür, wie über Gott sachlich angemessen zu denken ist, ohne eine begrifflich-inhaltliche Festlegung dessen, was man über Gott denken bzw. nicht denken darf, um ihn angemessen zu denken, entspricht jedoch nicht Anselms eigenem Verständnis von Q, so daß Dalferths Zuspitzung seiner These, daß der „komplexe Prädikatsausdruck „demgegenüber Größeres nicht gedacht werden kann“, mit dem dieses Argument gebildet ist“, sich in der Funktion erschöpfe, „alles, worauf er zutreffen kann, relativ zu einer mentalen Operation, dem Denken zu lokalisieren“,<sup>86</sup> auf Anselms Verständnis von Q nicht zutrifft. Denn durch die von Dalferth unterstellte Inhaltslosigkeit bzw. inhaltliche Beliebigkeit der Formel *aliquid quo nihil maius cogitari possit* wird dem Denken gerade nichts lokalisiert, was jedoch dem, wie wir sahen, dezidiert wertenden Seinsbegriff Anselms widerspricht. Daher findet mit dieser Formel auch keine „Relativierung“ ihres Signifikats „auf das Denken“<sup>87</sup> statt; durch die modale

Hervorhebung, v. Vf.: *Quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse, ... Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari? ... Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum) ab. Zudem gilt: Wäre die begriffliche Gleichsetzung des Signifikats von Q mit dem Gott des christlichen Glaubens schon in Q ausdrücklich formuliert, dann bedürfte es nicht einer eigenen Identifikation von Q mit dem Gott des christlichen Glaubens und einer eigenen Begründung für diese Identifikation, die Anselm aber ausdrücklich vornimmt, vgl. Prosl 3 [I 103,3-6]: Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Vgl. hierzu auch Anm. 20.*

<sup>84</sup> I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 80.

<sup>85</sup> I.U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 80.

<sup>86</sup> I.U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 80.

<sup>87</sup> I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 80.



Fassung dieser Formel, die Anselm auf den christlichen Gottesbegriff appliziert, wird vielmehr von ihm die Möglichkeit strikt ausgeschlossen, daß es irgendetwas, sei es ein reales, sei es nur ein rein gedachtes Sein geben könnte, welches noch größer bzw. besser als Gott sein könnte. Erst mit dieser Formel, sofern sie mit Anselm als sachlich angemessenes, *sola ratione* gewonnenes Interpretament des christlichen und damit des in Anselms Augen alleine wirklichen Gottes verstanden wird, wird Gott singuläre Bestheit in jeder möglichen, d.h. widerspruchsfrei denkbaren Hinsicht und damit eine absolute Seinsvollkommenheit zugesprochen, die als solche gerade nicht auf das menschliche Denkvermögen hin relativiert wird; es sei denn, daß im Sinne Anselms (vgl. *Proslogion* 15) zu diesem Denkvermögen auch dessen Selbsttranszendenz und damit das Vermögen gerechnet wird, sich zumindest ex negativo etwas widerspruchsfrei denken zu können, welches das eigene Erkenntnisvermögen unendlich übersteigt.

Dalferth glaubt, daß durch die von ihm angenommene Relativierung des *aliquid quo nihil maius cogitari possit* auf das (menschliche) Denken Anselms Argument erst eine „universale Applikation“ gewinne, und zwar in zweifacher Hinsicht: „Zum einen ist es für jeden nachvollziehbar, der denken kann, selbst für den Toren. ... Zum anderen ist es durch den Inhalt seines Prädikats nicht auf Gegenstände einer bestimmten Art oder in einem bestimmten Bereich eingeschränkt, sondern – sofern Denken immer Denken von etwas ist – auf das Denken von Gegenständen überhaupt. Wir können denken, was wir wollen, wir befinden uns immer im Bezugsbereich dessen, wovon das *unum argumentum* spricht.“<sup>88</sup> Um mit dieser zweiten Behauptung zu beginnen: Es ist nach Anselm nicht beliebig, was wir inhaltlich denken, wenn wir Gott als das denkbar Größte denken wollen. Denn dann dürfen wir nur dasjenige von Gott denken, was widerspruchsfrei mit einer absoluten Seinsvollkommenheit vereinbar ist. Das Gottdenken ist daher gerade nicht ein Denken von Gegenständen überhaupt, die inhaltliche Seite dieses Gottesbegriffs stellt vielmehr einen einzigartigen Fall von „Gegenständlichkeit“, d.h. von etwas dar, welches sich überhaupt widerspruchsfrei denken läßt. Denn es kann nur ein einziges denkbar Größtes bzw. Bestes geben. Gäbe es deren zwei oder gar mehrere, so würden ihnen jeweils diejenigen Seinsvollkommenheiten fehlen müssen, durch deren Nicht-Besitz das eine von dem jeweils anderen Besten oder gar den anderen Besten unterschieden ist, mithin es wäre nicht mehr absolut, d.h. in jeder möglichen Hinsicht, vollkommen. Und was die erste Behauptung Dalferths betrifft: Für jeden seines

<sup>88</sup> I.U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 81.

Vernunftgebrauchs Mächtigen ist der Begriff eines denkbar Größten, d.h. eines in jeder möglichen Hinsicht Besten, denkbar, ist dieser Gottesgedanke zumindest als ein möglicher Gedanke nachvollziehbar. Dies wird er keineswegs nur dadurch, wie Dalferth behauptet, daß man ihn seiner inhaltlich-begrifflichen Bedeutung beraubt und damit zu einer reinen Leerformel macht, die für alles und damit für nichts Bestimmtes mehr stehen kann.

Das in diesem Begriff enthaltene Größer-Sein als gedacht werden kann, d.h. die Transzendierung allen menschenmöglichen Begreifens durch Q bzw. sein Signifikat, stellt nicht einfach „die *Bewegung des Weiterdenkens*“<sup>89</sup> dar. Denn auch durch sein – und wäre es ein zeitlich unbegrenztes – Weiterdenken erreicht der Mensch nicht Gott, der größer ist als von einem geschaffenen Intellekt überhaupt gedacht werden kann und daher dem Begreifen-(Können) des Menschen prinzipiell entzogen ist. Gottes Wesen muß vielmehr so gedacht werden, daß es „das *übersteigt*, was wir zu denken vermögen“<sup>90</sup>. Im ganzen gesehen, ist daher Dalferths Deutung des ontologischen Arguments Anselms inhaltlichem Verständnis von Q nur partiell angemessen; aber sie zeigt, und zwar als m. W. bislang einzige Interpretation des *unum argumentum*, dessen formale Normativität auf – und vor allem darin liegt m. E. ihr besonderes Verdienst.

Fassen wir zusammen: Q besitzt den Charakter einer negativen Denkregel, genauer einer Denkregel der Un- oder Nichtübertrefflichkeit, die negativ vorschreibt, wie über Gott nicht angemessen gedacht werden darf, nämlich so, dass etwas Größeres als er auch nur denkbar wäre. Demnach ist alles, was ich mir von Gott denke, nur dann und genau dann Gott angemessen, wenn ich es größer, d.h. im Sein vollkommener, nicht mehr denken kann. Der ontologische Gottesbegriff macht daher Gott zu einer in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft bestimmten Größe und hat damit nicht nur einen ontologischen, sondern ebenfalls einen gleichsam noetischen oder noologischen Charakter.

## 2. Die systematische Bestimmung der formalen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs

Wird die anselmische Formel *aliquid quo maius nihil cogitari potest* ihrer inhaltlich-begrifflichen Seite entkleidet, wird also demjenigen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, die inhaltliche Bestimmung absoluter

<sup>89</sup> I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 81.

<sup>90</sup> I.U. Dalferth: *Fides quaerens intellectum* (wie Anm. 16), S. 82.

und damit zugleich überbegrifflicher Seinsvollkommenheit gemäß deren klassisch-metaphysischem Verständnis und damit ihre inhaltliche Normativität genommen, so bleibt *maius* bzw. *melius* innerhalb von Q gleichsam als eine Leerformel zurück. Aber auch in diesem Fall behält Q seinen formalen Charakter als eine negative Denkregel der Unübertrefflichkeit, die vorschreibt, wie man Gott nicht denken darf, wenn man ihn rational angemessen denken will: Man darf sich gemäß dieser Regel Gott nicht als etwas vorstellen, das in seinem Wert noch von etwas anderem übertroffen werden könnte; dies aber bedeutet, affirmativ gewendet: Wenn sich ein endlicher Intellekt Gott rational angemessen denken will, dann muß sein Gottesbegriff die Form eines absoluten Superlativs besitzen, dann muß er sich Gott als das unübertrefflich Beste, als etwas im Sein Vollkommenes, vorstellen, unabhängig davon, wie er diese Unübertrefflichkeit des von ihm gedachten Gottes inhaltlich genau bestimmt. Oder schärfer formuliert: Wer sich Gott nicht bereits rein formal als das schlechthin Unübertreffliche vorstellt, der denkt nicht Gott, sondern etwas anderes, dessen Gottesgedanke ist schon formal und damit auch inhaltlich falsch. Auch diese formale Normativität<sup>91</sup> des ontologischen Gottesbegriffs, die nur einen präskriptiven Gebrauch zulässt,<sup>92</sup> hat eine sie einschränkende Bedingung. Diese kann zwar nicht mit mathematischer Präzision bewiesen, wohl aber sowohl mit Blick auf die faktische Religionsgeschichte der Menschheit als auch auf die innere Finalität der endlichen Vernunft höchst wahrscheinlich gemacht werden: Nämlich die uns bereits als zweite Prämisse der inhaltlichen Normativität von Q bekannte Annahme, dass der Gottesbegriff Inbegriff des schlechthin Unübertrefflichen ist und damit einen singulären epistemischen Status besitzt und folglich nur ein einziges Referenzobjekt bezeichnen kann; m. a. W.: Weil absolute Unübertrefflichkeit

<sup>91</sup> Der Norm-Begriff wird hier nicht in seiner rechtswissenschaftlichen, sondern in seiner philosophischen Bedeutung eines Begriffs für ein bestimmtes, objektiviertes Maß genommen; zu diesem Norm-Begriff vgl. ausführlich H. Krings: Art. Norm I. Philosophie der Norm, in: Staatslexikon, Bd. 4, Freiburg etc. 1988, S. 62: „Die N. ist der Begriff eines *Maßes*. Ein Maß ist dort notwendig, wo die Sache, die in Rede steht, kontingent ist, d.h. so und auch anders sein kann. Ohne ein Maß würde die Kontingenz Zufälligkeit oder Beliebigkeit bedeuten. Wenn das Kontingente richtig sein können soll, so bedarf es eines Maßes. Die N. ist das *bestimmte* Maß. N.enbestand, N.enbedarf und N.ensetzung sind eine Signatur der Kontingenz.“ Bestimmtes Maß und daher Norm ist der ontologische Gottesbegriff für alle menschlichen Versuche, Gott bzw. das Absolute begrifflich zu denken.

<sup>92</sup> Zu dieser Möglichkeit eines präskriptiven Gebrauchs eines Norm-Begriffs vgl. H. Krings (wie Anm. 91), S. 63: „Im Fall eines *präskriptiven* Gebrauchs des N.begriffs enthält die N. eine notwendige Regel. Der Satz, der sie ausdrückt, ist ein Sollenssatz und enthält ausdrücklich oder unausdrücklich die Sanktion für die Normverletzung.“

nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann, *wenn* sie überhaupt verwirklicht ist, muß Gott als Inbegriff dieser Unübertrefflichkeit *einer*, mithin *einzig* sein. Damit wird die hier leider nicht mehr ausführbare sachliche Relevanz des ontologischen Gottesbegriffs für die vergleichende Bestimmung des Gottesverständnisses der drei monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam offenkundig. In dieser formalen Normativität aber liegt ein weiterer Vorzug des ontologischen Gottesbegriffs gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der klassischen Metaphysik, denen in ihrer expliziten Gestalt diese formale Normativität fehlt, da sie den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen. Im Unterschied hierzu sucht der ontologische Gottesbegriff Gott explizit in Relation zum Denkvermögen der endlichen Vernunft zu bestimmen und besitzt daher die Form einer negativen Denkregel der Unübertrefflichkeit, die zugleich Gottes überbegriffliche Ungegenständlichkeit mitauszusagen vermag. Auf Grund dieser seiner formalen Normativität eignet ihm daher eine unüberholbare Aktualität und bleibende Bedeutsamkeit auch für jene Epochen der Geistesgeschichte wie die unsere, die seine inhaltliche Normativität nicht mehr anerkennen bzw. dezidiert ablehnen.

#### V. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs

Zusammenfassend betrachtet, sollte deutlich geworden sein, dass es die Verbindung zweier Merkmale ist, die den ontologischen Gottesbegriff gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der endlichen Vernunft zumindest im Bereich des abendländischen Denkens auszeichnet: Zum einen seine, wie wir sahen, keineswegs voraussetzungslose inhaltliche Normativität, die in seinem affirmativ-theologischen und zugleich seinem negativ-theologischen Gehalt begründet liegt; d.h. darin, dass er mit einer einzigen sprachlichen Formel sowohl die Seinsvollkommenheit als auch die Transzendenz Gottes, d.h. dessen Erhabenheit über das intellektuelle Anschauungsvermögen der endlichen Vernunft, auszusagen vermag. Zum zweiten – und dieses Merkmal ist m. E. das für die geistige Situation unserer Zeit entscheidende – seine formale Normativität. Denn alleine der ontologische Gottesbegriff ist so geartet, daß er selbst dann, wenn man seine inhaltliche Bestimmung bzw. seinen begrifflichen Gehalt, ablehnt, dennoch seiner Form zustimmen muß, sofern man ihm überhaupt eine referentielle Funktion zusprechen, d.h. als einen Gottesbegriff verstanden wissen will. Diese formale Normativität von Q aber setzt ein grundsätzliches Verständnis Gottes als des Signifikats des höchsten Be-

griffs der endlichen Vernunft bzw. genauer als des Referenzobjektes des formalen Innbegriffs schlechthiniger Unübertrefflichkeit voraus. Wer diese formale Minimalvoraussetzung des ontologischen Gottesbegriffs als eines Gottesbegriffs nicht teilt, für dessen Denken ist der ontologische Gottesbegriff allerdings in keiner Hinsicht normativ; wer sich jedoch Gott nicht einmal formal als den höchsten Gedanken seines eigenen Vernunftvermögens denken will, sondern als etwas anderes, nivelliert nicht nur die intellektuelle Erhabenheit des Gottesgedankens, sondern dürfte mit dieser Einstellung wohl kaum als ein intellektueller Gott-Sucher ernst genommen werden. Dies deshalb, weil es m. E. eine natürliche Intuition des endlichen Intellekts gibt, Gott – sofern man in ihm überhaupt etwas Reales sehen will – als das für ihn Höchste und Größte anzunehmen, was auch immer dies inhaltlich im Einzelfall jeweils sein mag. Denn selbst ein Philosoph, der das axiologische Seinsdenken der klassischen Metaphysik, welches den begrifflichen Gehalt auch des *unum argumentum* Anselms bestimmt, ablehnt und dennoch Gott rational denken will, wird von seiner Vernunft gleichsam genötigt, der bloßen Form des ontologischen Gottesbegriffs zuzustimmen, d.h. sich unter Gott das zumindest *für ihn*, gemäß seinem eigenen Wertsystem, denkbar Größte und Beste, einschließlich einer möglichen Transzendenz und Erhabenheit Gottes über das von ihm intellektuell prinzipiell Anschaubare, vorzustellen. In dieser formalen Normativität aber liegt der Vorrang des ontologischen Gottesbegriffs gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der abendländischen Philosophiegeschichte sowie seine besondere Aktualität gerade für die geistige Situation unserer Gegenwart, die auf Grund eines grundlegend anderen Seins- und Realitätsverständnisses den von Q verwahrten inhaltlich normativen Seinsbegriff nicht mehr akzeptieren zu können glaubt. Es gilt daher der Umkehrschluß: Wer Gott sich als etwas denkt, welches gemäß seinem eigenen Urteil noch von etwas anderem übertroffen werden könnte, hat sicher kein rational angemessenes Gottesverständnis, weil er den singulären Status des Gottesbegriffs als eines Inbegriffs absoluter Unübertrefflichkeit nicht realisiert hat.