

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 3

Artikel: Grösser als am Grössten? : Untersuchungen zum Gottesbegriff
Anselms von Canterbury
Autor: Stosch, Klaus von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877904>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Grösser als am Grössten?¹

Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury

Die «neue Unübersichtlichkeit», die Jürgen Habermas vor Jahren im Blick auf die Diskussionslage der Philosophie diagnostiziert hat, hat längst auch die Theologie erreicht. Die Gotteskonzepte innerhalb der christlichen Religion sind so disparat, dass es mitunter schwierig ist, noch die erforderlichen Zusammenhänge zu erkennen². Manchmal bekommt man den Eindruck, die Art der Verwendung des Gottesbegriffs sei weitgehend beliebig geworden und dem eigenen Geschmack unterworfen³. Wird Gott von der einen als Befreier und Retter der Armen in Anspruch genommen, wird er vom anderen mehr und mehr aus der Geschichte und ihren Wirrnissen herausgehalten; so wollen sie ihn hinsichtlich der Theodizeefrage entschulden. Erscheint er der einen als durchweg gute und reine Instanz, ist er dem anderen längst ein Gott, der auch dunkle Seiten in sich hat und der nicht auf seine gute Rolle reduziert werden darf. Die Diskreditierung des angeblich verwechselbaren Gottes liberaler Theologie hat nicht nur bei Thomas Ruster zu einer emphatischen Inanspruchnahme rational kaum noch ausweisbarer Rezeptionsversuche unterschiedlichster biblischer Gottesbilder geführt⁴.

Es kann nicht verwundern, dass sich in dieser Situation immer häufiger der Ruf nach einem rationalen Ausweis des christlichen Gottesbegriffs artikuliert. Die Frage wird unabweisbar, «wie sich überhaupt feststellen bzw. auf eine nicht-willkürliche Weise begründen lässt, daß eine bestimmte Definition des Gottesbegriffs falsch ist.»⁵ Als Ausweg erscheint einer zunehmenden Zahl von Theologen an dieser Stelle der Gottesbegriff, den Anselm von Canterbury 1077/78 im *Proslogion* entwickelt hat. Angefangen mit Karl Barth nimmt man diesen Gedankengang Anselms bis in den gegenwärtigen Diskurs analytischer Philosophie immer wieder in Anspruch, um die Bedeutung des Wortes «Gott» in allgemein verständlicher Weise entwickeln und kriterial ausweisen zu können⁶.

¹ Der Beitrag geht auf eine Probevorlesung zurück, die ich am 20.12.05 in Würzburg halten durfte.

² Vgl. A. Kreiner, Wahrheit und Perspektivität religiöser Rede von Gott; in: I.U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), Wahrheit in Perspektiven, Tübingen 2004, 53-67 (58).

³ Vgl. ebd. 58f.

⁴ Vgl. T. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg/Basel/Wien 2000.

⁵ Kreiner, Wahrheit, 58.

⁶ Viele der Auseinandersetzungen gegenwärtiger analytischer Philosophie benutzen die an Anselm angelehnte Rede von Gott als höchst vollkommenem Wesen als kriteriale

In diesem Beitrag will ich versuchen, diese Anknüpfungsbemühungen in ihrem systematischen Wert zu bestimmen, um auf diese Weise einen Beitrag zu der Suche nach einem rational ausweisbaren Gottesbegriff zu leisten. Um dies erreichen zu können, ist es allerdings erforderlich, zunächst zumindest einen kurzen Blick auf die ursprüngliche Beweisabsicht Anselms im *Proslogion* zu werfen.

1. Das ontologische Argument

Das erste und ursprüngliche Beweisziel Anselms in seinem berühmten *unum argumentum*⁷ des *Proslogion* bestand nämlich nicht – wie im Gefolge Barths⁸ immer wieder glauben gemacht wird – darin, die Bedeutung des Wortes «Gott» näher zu bestimmen⁹. Vielmehr ging es ihm zunächst einmal darum, die Existenz Gottes zu beweisen.

Grundlage ihrer Auseinandersetzungen (vgl. etwa T. Morris [Hg.], *The concept of God*, Oxford 1987, 7). Die gesamte um Alvin Plantinga entstandene Richtung analytischer Religionsphilosophie hat ihre metaphysische Basis in diesem Gottesbegriff und der an ihm orientierten *perfect being theology*, also u.a. Alston, Wierenga, Leftow, Fischer und die gesamte aus mehr als 10.000 Philosophen bestehende *Society of Christian Philosophers* (vgl. P. Clayton, *Das Gottesproblem*. Bd. 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn u.a. 1996, 121 Anm. 28).

⁷ Vgl. Anselm von Canterbury, *Opera omnia* I; hg.v. F.S. Schmitt, Edinburgh 1946, 93.

⁸ Barth hatte in seiner Untersuchung 1931 die herkömmliche ontologische Anselmrezeption mit der These aufgeschreckt, dass Anselm im *Proslogion* gar nicht die Existenz Gottes mit der autonomen philosophischen Vernunft beweisen wollte. Vielmehr handele es sich bei dem *unum argumentum* um den Beweis des schon vorher, auch ohne Beweis, in sich selbst feststehenden *Glaubens* durch den *Glauben* (K. Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Darmstadt 1966). Als Anhaltspunkt kann eine derartige Interpretation nicht nur den ursprünglichen Titel des *Proslogion* *Fides quaerens intellectum* ins Feld führen, sondern auch den Gebetscharakter der Schrift, der sich ja auch in der Anrede Gottes noch zu Beginn des zweiten Kapitels niederschlägt.

⁹ Gegen K. Jacobi, *Begründungen in der Theologie*. Untersuchungen zu Anselm, PhJ 99 (1992) 225-244 (244): «Der Beweisversuch dient dem Begreifen, was Gott ist.» Nicht nur bezieht Anselm sein berühmtes Monologion-Programm des *sola ratione persuadere* (Anselm, *Opera omnia* I, 13) in *De incarnatione verbi* ausdrücklich auch auf das *Proslogion* (vgl. Anselm, *Opera omnia* II, 20), sondern auch die literarische Eigenart des *Proslogion* lässt keinen Zweifel daran, dass die von Barth und anderen für ihre Deutung reklamierten Gebetspassagen stilistisch und sachlich von dem autonom philosophisch entwickelten *unum argumentum* strikt getrennt sind. Ein weiteres starkes Argument für eine philosophische Deutung der Argumentation Anselms ist die rein philosophisch argumentierende Vorgehensweise Anselms in der Auseinandersetzung mit Gaunilo (vgl. K. Flasch, Einleitung; in: B. Mojsisch [Hg.], *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gau-*

Die Beweisführung des dabei verwendeten sog. ontologischen Arguments¹⁰ lässt sich in folgende Schritte untergliedern:

1. Gott ist etwas, worüber/ über den hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann (*id/aliquid quo maius cogitari non potest*; in Zukunft abgekürzt als IQM)¹¹.

nilo von Marmoutiers. Lat.-dt. Ausgabe, Kempten 1989, 7-48 [11f.]). Darüber hinaus fügt sich diese Deutung auch besser in das Gesamtwerk Anselms ein. So besteht Anselm etwa im *Monologion* darauf, allein auf der Grundlage der «Notwendigkeit der Vernunftüberlegung» zu argumentieren (Anselm, Opera omnia I, 7), und in *Cur Deus homo* will er ja bekanntermassen sogar *remoto Christo* «mit zwingenden Gründen (dartun; Vf.), daß es unmöglich sei, daß ein Mensch ohne ihn gerettet werde» (Anselm, Opera omnia II, 42).

¹⁰ Einzelne Interpreten versuchen immer wieder, die ontologische Ausrichtung des *Proslogion* zu bestreiten. So versucht bspw. G. Schrimpf in seiner Auslegung zu zeigen, dass das scheinbare ontologische Argument in Wirklichkeit der zweite Schritt der ersten wissenschaftlichen Erörterung sei, in der die Disziplin der *dialectica* befragt werde, um «den Begriffscharakter des sprachlichen Zeichens *aliquid quo maius nihil cogitari potest* zum Gegenstand des Disputs mit dem Toren zu machen und den Umfang dieses Begriffs zu bestimmen» (G. Schrimpf, Anselm von Canterbury, *Proslogion* II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung [Fuldaer Hochschulschriften 20], Frankfurt a.M. 1994, 27). Es gehe Anselm nur darum zu zeigen, dass der Begriff *aliquid quo maius cogitari non potest* sich nicht bloss auf etwas begrifflich Wirkliches beziehe (wie im Beispiel auf das geplante Fresko), sondern «daß es logisch nicht möglich ist, es als den Begriff von etwas nicht Realem zu denken» (ebd. 37). Diese Auslegung verbessert zwar die Konsistenz des *unum argumentum* und erlaubt, die Kapitel II-IV als kohärente Einheit zu sehen, scheint mir aber nur schwer mit dem Wortlaut des Textes vereinbar zu sein. So beendet Anselm seine Darstellung eindeutig mit der Feststellung: *Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re*. Die Entschärfung des hier so betont gebrauchten *Existit* ist m.E. mit dem Verweis auf die ganz anders garteten Verwendungsweisen in Anselms Erwiderung auf Gaunilo (vgl. ebd. 35, Anm. 86) nicht gerechtfertigt. Zudem ist Schrimpfs in der Übersetzung zum Ausdruck kommende Interpretation dieses Satzes und der Überschrift vom Wortlaut her sehr fragwürdig. Auch die zu Beginn aus dem Prooemium zitierten Verse deuten im lateinischen Text auf eine ontologische Auslegung, und das Fazit am Ende von c.IV zeigt, dass Anselm meint, die Existenz Gottes bewiesen zu haben. Insgesamt habe ich den Eindruck, dass bei Schrimpfs Auslegung trotz aller gegenteiligen Beteuerungen weniger das Bemühen um ein adäquates Verstehen Anselms Pate steht als das Bestreben, seinen Beweis gegen den kantischen Einwand zu immunisieren.

¹¹ Die im Fliesstext kursiv gesetzten lateinischen Begriffe sind jeweils Zitate aus Anselm, Opera omnia I, 101ff. Anselms Formulierung des *aliquid quo nihil maius cogitari potest* variiert im Laufe des Textes des *Proslogion* übrigens ein wenig. Gelegentlich bildet er den Ausdruck mit *id*, was allerdings allenfalls für die logische Formalisierung wichtig ist, insofern als *id* nicht die Funktion eines Allquantors übernehmen kann, sondern auf die Logik der Kennzeichnungen verweist (vgl. E. Morscher, Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en); in: F. Ricken

2. Wenn IQM nur im Verstand existiert (also bloss Einbildung ist), lässt sich etwas denken, was grösser ist als IQM.
3. Denn ein existierendes IQM ist grösser als ein bloss gedachtes IQM.
4. Also ist der Gedanke eines bloss gedachten IQM selbstwidersprüchlich (*reductio ad absurdum*¹²).
5. Gott (= IQM) muss als existierend gedacht werden.
6. Gott existiert.

Als Sollbruchstelle dieses Beweisversuchs fällt sofort der Schritt von 5. nach 6. ins Auge. Warum sollte Gott existieren, nur weil wir seine Existenz denken müssen? Kann etwa unser Denken der Wirklichkeit irgendetwas aufzwingen? Liegt hier nicht – so der von Gaunilo¹³ bis Verweyen immer wieder vorgebrachte Einwand – ein unzulässiger Schluss vom Denken aufs Sein vor?

Dieser Einwand ist bei näherer Betrachtung nicht so durchschlagend, wie er zunächst erscheint. Denn wenn ich IQM so denke, dass ich es als etwas denke, von dem ich nur denken muss, dass es existiert, von dem aber nicht in Wirklichkeit gilt, dass es existiert, denke ich IQM nicht als IQM. Denn dann könnte ich noch denken, dass ich nicht nur denke, dass IQM wirklich existiert, sondern dass IQM tatsächlich wirklich existiert, was grösser ist. Gegen die Logik dieser Überlegung einzuwenden, dass Schlüsse vom Denken aufs Sein unzulässig sind, verkennt, dass diese Regel in ihrer ausnahmslosen Geltung einfach nur behauptet wird. Vertreter des ontologischen Arguments würden auch nicht behaupten, dass sie mit ihrem Denken der Wirklichkeit etwas auferlegen, sondern dass umgekehrt gerade die Wirklichkeit Gottes es ist, die dem Denken diese Notwendigkeit auferlegt – ein Gedanke, der sich etwa bei René Descartes begründet findet¹⁴.

Aussichtsreicher als dieser erste Standardeinwand scheint mir deshalb der hiervon zu unterscheidende kritizistisch motivierte Einwand Kants zu sein,

[Hg.], *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, 62-86, hier: 64f. gegen D. Lewis, *Anselm and actuality*, *News* 4 (1970) 175-188 [176]). Für die hier nur mögliche kurze Bewertung des Argumentes können wir diese Abweichung aber genauso auf sich beruhen lassen wie die anderen Variationen (anstatt *potest* steht z.B. auch *non valet* oder *possit*).

¹² Vgl. E. Morscher, *Anselms Gottesbeweis und was Uwe Meixner daraus gemacht hat*, *ThPh* 69 (1994) 22-33 (22); W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992, 42f.; W.L. Gombocz, *Anselms zwei Teufel, aber nur ein Gott*, *Ratio* 20 (1978) 150-157 (150f.).

¹³ Vgl. nur Gaunilos in diese Richtung weisende berühmte Inselbeispiel; Mojsisch, *Gottes Nicht-Sein*, 74f.

¹⁴ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia – Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Auf Grund d. Ausg. von A. Buchenau neu hg.v. L. Gäbe. Durchges. von H.G. Zekl (PhB 250a), Hamburg ²1977, V, 9.

der darauf hinweist, dass Dasein kein reales Prädikat und damit Existenz keine Eigenschaft sei¹⁵. Kant hakt damit bei Schritt 3 ein und weist darauf hin, dass Existenz nicht eine Grösse verleihende Eigenschaft ist, sondern die Voraussetzung dafür ist, um einem Gegenstand (Grösse verleihende) Eigenschaften zuzusprechen.

Doch auch wenn dieser Einwand auf breiter Linie übernommen worden ist, weist er zwei Schwierigkeiten auf. Zum einen vermag er nur schwer gegen die hohe intuitive Plausibilität von Prämisse 3 anzukommen. Zum anderen aber ist er gegenüber den modalontologischen Reformulierungen des *unum argumentum*, wie sie etwa von Malcolm und Plantinga im Anschluss ans dritte Kapitel des *Proslogion* vorgenommen worden sind, weitgehend wirkungslos¹⁶.

¹⁵ Vgl. als klassische Formulierung dieses Einwandes I. Kant, Kritik der reinen Vernunft = ders., Werke in zehn Bänden, hg.v. W. Weischedel, Darmstadt ³1968, III, B 626: «Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.» Wenn ich sage: «Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten» (ebd. B 627). Es bestehe nämlich hinsichtlich des Begriffs nicht der geringste Unterschied, ob etwas existiere oder nicht (zur Illustrierung dieses Gedankens führt Kant sein berühmtes Talerbeispiel an: «Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche.» [ebd. B 627]). Fasse man «Gott ist» als analytischen Satz auf, so könne Gottes Sein nicht bewiesen werden, sondern sei bereits im Begriff vorausgesetzt, was widersprüchlich und tautologisch sei (der Gottesleugner könnte dann den Begriff «Gott» in der Tat nicht mit der Prädikation «ist nicht» versehen, aber er könnte «das Subjekt zusamt dem Prädikate» [ebd. B 622] aufheben – also sagen: «Gott ist» ist nicht –, denn dann «ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte» [ebd.]), betrachte man ihn als synthetischen Satz, müsse er auf Erfahrung Bezug nehmen. Kant will damit zeigen, dass die Frage nach dem Begriffsumfang nicht durch die Analyse von Begriffsinhalten entscheidbar ist, sondern dass wir aus dem «Begriff von einem Gegenstande ... herausgehen» müssen, «um diesem die Existenz zu erteilen» (ebd. B 629; vgl. Röd, Der Gott der reinen Vernunft, 158).

¹⁶ In neuerer Zeit wurde der kantische Einwand gegen Anselms Version des ontologischen Argumentes immer wieder zum Anlass genommen, Anselms Beweis auf der Basis des dritten Kapitels des *Proslogion* auf modale Weise zu rekonstruieren. Allerdings sind für diese Version des ontologischen Argumentes zu viele (im übrigen fragwürdige) Zusatzannahmen notwendig, als dass es sich bei ihnen noch um blosser Explikationen der Denkoporation *aliquid quo maius nihil cogitari potest* handeln würde. So könnte man z.B. im Rückgriff auf Schelling (und die frühe Tradition negativer Theologie) fragen, ob Gott nicht als mehr als notwendig existierend gedacht werden müsse und deshalb nicht im anselmischen oder cartesianischen Sinne auf der obersten Modalstufe, sondern über dieser angesiedelt werden müsse (vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 5., durchges. Aufl. Tübingen 1986, 30).

Von daher bemüht sich eine zunehmende Zahl von Kritikern, Anselms Gottesbeweis dadurch unschädlich zu machen, dass er an seiner Basis angegriffen wird: beim Gottesbegriff des IQM. Dies führt uns zugleich zu der Eingangsfrage zurück, ob der Begriff des IQM Hilfestellungen bei der Suche nach einem allgemein verbindlichen Gottesbegriff zu geben vermag. Solche Hilfestellungen sind natürlich nur denkbar, wenn sich der Begriff des IQM widerspruchsfrei rekonstruieren lässt¹⁷.

2. Zur Konsistenz des Gottesbegriffs Anselms

An dieser Stelle setzt beispielsweise die Kritik Rainer Martens in seinem im vergangenen Jahr erschienenen Buch *Die Möglichkeit des Unmöglichen* an, wenn er versucht, Anselms Gottesbegriff als in sich widersprüchlich zu erweisen¹⁸. Marten weist auf das Problem hin, dass Gott bei Anselm zugleich «das Größte zu Denkende» und «das noch ›größere‹ Denkmögliche sein» soll¹⁹. Oder anders gewendet: «Erste Emphase: Gott ist das Größte. Zweite Emphase: Gott ist größer als das Größte. Versteckter gesagt: Gott ist zum ersten das Größte zu Denkende, zum zweiten das Undenkbare.»²⁰ Wie kann das sein? Wie kann Gott zugleich dem Denken aufgegeben (und insofern denkbar) und undenkbar sein? Wie kann Gott zugleich am grössten und grösser als am grössten sein?

In meinen Augen macht es sich Marten an dieser Stelle etwas zu leicht, wenn er diese beiden Bestimmungen Gottes einfach nebeneinander stellt. In Wahrheit folgt die Einsicht, dass Gott grösser ist als gedacht werden kann, aus

¹⁷ In der langen Rezeptionsgeschichte des ontologischen Argumentes ist man schon früh auf die Notwendigkeit und Schwierigkeit aufmerksam geworden, die Nichtwidersprüchlichkeit des ihm zugrundeliegenden Gottesbegriffs aufzuzeigen. In Anselms Kontroverse mit Gaunilo wird dieser Punkt zwar allenfalls ansatzweise behandelt, aber bereits Duns Scotus bringt ihn mit Nachdruck auf die Tagesordnung. Sein Einwurf wird später immer wieder rezipiert, z.B. durch Mersenne gegenüber Descartes und – allerdings ohne bewusste Rückbindung an Scotus – bei Leibniz. Bis heute wird das hier zu verhandelnde Problem oft gar nicht verstanden. Vgl. etwa das Eingeständnis von N. Malcolm, einem der wichtigsten Protagonisten der neueren modalen Reformulierungsversuche, die das ontologische Argument zumindest im angelsächsischen Sprachraum wieder in die philosophische Diskussion eingebracht haben: «I do not know how to demonstrate that the concept of God – that is of a being a greater than which cannot be conceived – is not self-contradictory» (N. Malcolm, *Anselm's ontological arguments*; in: J. Hick, A. McGill [Hg.], *The many-faced argument. Recent studies on the ontological argument for the existence of God*, London/Melbourne 1968, 301-320 [318]).

¹⁸ Vgl. R. Marten, *Die Möglichkeit des Unmöglichen*, Freiburg/München 2005, 135.

¹⁹ Vgl. ebd. 136.

²⁰ Ebd. 140.

der Begriffsbestimmung Gottes als IQM. Entsprechend findet sie sich bei Anselm auch erst im Rahmen seiner Ableitung der Wesensbeschreibungen Gottes aus dem Begriff des IQM (eben in c. XV). Dennoch trifft Marten einen wichtigen Punkt, weil nicht nur Anselms Gottesbegriff, sondern jeder Gottesbegriff rationaler Theologie nicht nur daran festhalten muss, dass ausgehend vom Geschöpflichen etwas von Gott gesagt werden kann, sondern dass zugleich der Transzendenz Gottes Rechnung zu tragen ist. So jedenfalls meint Jules Vuillemin folgern zu dürfen und unterstellt jeder rationalen Theologie, dass sie angesichts des Gegebenen, nämlich der Geschöpflichkeit der Welt, in ihrer Rede von Gott zugleich an der «Bedingung der Kette der Ähnlichkeit» und der «Bedingung der Transzendenz» festhalten müsse²¹. Das Problem, das sich aus diesen Bedingungen heraus der Vernunft stelle, sei es, «mit dem Gegebenen und der Ähnlichkeit etwas Transzendentes zu erreichen»²². Wie kann ich ausgehend von der Welt etwas über Gott sagen?

Vuillemins Meinung nach gar nicht. Er macht deutlich, dass der klassische Lösungsversuch dieses Problems auf eine *logisch-mathematische Antinomie* hinausläuft, die in ihrer logischen Struktur der von Burali-Forti entdeckten Antinomie der Menge aller Ordinalzahlen entspricht²³. Zu jeder Menge von Ordnungszahlen gibt es eine Ordnungszahl, die grösser ist als alle in der Menge vorkommenden Ordnungszahlen. Sie gehört per definitionem nicht zu der Menge der Ordnungszahlen, muss aber gleichzeitig als Ordnungszahl doch auch zu ihr gehören. Denke ich sie als zur Menge der Ordnungszahlen gehörig, gibt es wieder eine neue, nicht dazugehörige Ordnungszahl, die in das gleiche Dilemma gerät. Wenn wir von der Menge aller Ordnungszahlen ausgehen, so muss der unmittelbare Nachfolger dieser Menge also zugleich in ihr enthalten sein und kann es doch nicht²⁴.

Entsprechend muss der unmittelbare Nachfolger der Menge der natürlich geordneten Perfektionen als der kleinste unter allen Perfektionen, der grösser ist als die Perfektionen dieser Menge, mit dieser vergleichbar sein, um eine Kette der Ähnlichkeiten unterstellen zu können, und damit auch in dieser enthalten sein. Zugleich ist gerade dies durch die Bedingung der Transzendenz ausgeschlossen, insofern die grösste Perfektion doch gerade nicht zu der

²¹ Vgl. J. Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs*, AGPh 53 (1971) 279-299 (281).

²² Ebd.

²³ Vgl. Vuillemins Formalisierung, ebd. 284f.; zur von Burali-Forti entdeckten Antinomie vgl. J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris 1971, 78f.; zum Rest dieses Abschnitts vgl. J. Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest*, 281-286, sowie ders., *Le Dieu d'Anselme*, 72-80. Ähnlich argumentiert C. Viger, *St. Anselm's ontological argument succumbs to Russell's paradox*, IJPR 52 (2003) 123-128 (124f.).

²⁴ Vgl. H. Küng, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München/Zürich 2005, 34.

Menge der Perfektionen gehören sollte. Vuillemin kann deshalb resümieren: «Die reine Vernunft – ob sie es mit Klassen oder mit Perfektionen zu tun hat, das ändert nichts an der Sache – ist unfähig, die absolute Totalität ihrer Bildungen in einer allumfassenden Menge zu vereinigen»²⁵.

Zur Verteidigung Anselms gegen die bisher dargestellten Erläuterungen Vuillemins könnte man nun allerdings darauf hinweisen, dass Anselm ja gerade die Vergleichbarkeit des *aliquid quo maius cogitari non potest* mit unseren Vorstellungen von der Welt bestreitet, insofern er es in Kapitel 15 ja als grösser bezeichnet, als gedacht werden kann²⁶. Anselm scheint also durch die Betonung der Transzendenz Gottes die «logisch-mathematische Antinomie» zu vermeiden, die sich ergibt, wenn man zugleich an der Bedingung der Kette der Ähnlichkeit und der Bedingung der Transzendenz festhält²⁷.

Mit dieser Betonung der Transzendenz Gottes führe Anselms Gedankengang aber – wie Vuillemin weiter ausführt – zwangsläufig in eine «modal-epistemologische Antinomie»²⁸. Negiere ich nämlich die Bedingung der Ähnlichkeit der Kette, so verschwindet zwar die «logisch-mathematische Antinomie», aber es verschwindet damit auch meine Brücke zum *aliquid quo maius cogitari non potest*, so dass ich nicht mehr wissen kann, ob dieses ein wahrhaft repräsentatives Zeichen ist. Anselm meint zwar, nicht alle Brücken zum *aliquid quo maius cogitari non potest* eingerissen zu haben, da man durchaus denken könne, dass etwas undenkbar sei; insofern will er an der Bedingung der Ähnlichkeit der Kette festhalten. Aber gerade dadurch wird sein Begriff antinomisch, wie Vuillemin zu verdeutlichen sucht. Denn «Reflexionsbegriffe wie «denkbar» oder «undenkbar» (darf man nie; Vf.) auf die Ebene des unmittelbaren Bewußtseins herabdrücken»²⁹. Sie sind nur in einer Metasprache sagbar, so dass die Aussage ««x' ist undenkbar» ist denkbar» auf einer metametapragmatischen Ebene stattfindet. Bei der Aussage ««x' ist undenkbar» ist denk-

²⁵ Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest*, 286.

²⁶ In Kapitel 15 des *Proslogion* betont Anselm nämlich die Transzendenz Gottes, der nicht nur *aliquid quo maius cogitari non potest*, sondern auch *maius quam cogitari possit* sei. Die Begründung hierfür hat wieder dieselbe Struktur einer *reductio ad absurdum* wie in den Kapiteln 2f., so dass sie sich gut an die Kapitel 2-4 anschliesst und das Kapitel 15 deshalb als letzte Steigerung des dort begonnenen Gedankengangs erscheinen lässt. Ihre späte Anführung im Text erklärt sich daraus, dass in Kapitel 14 aufgewiesen wird, dass der kreatürliche Intellekt nicht an die göttliche Wahrheit heranreicht, und sich daran die in Kapitel 15 angeführte Eigenschaft Gottes logisch anschliesst.

²⁷ Bestreitet man, dass die in Kapitel 15 stark gemachte Bedingung der Transzendenz bei Anselm die in den Eingangskapiteln vorausgesetzten Bedingungen der Kette der Ähnlichkeit aufhebt, so verfällt die Argumentation in die «logisch-mathematische Antinomie».

²⁸ Vgl. zum folgenden Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest*, 286-295; ders., *Le Dieu d'Anselme*, 58-72.

²⁹ Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest*, 299.

bar» gilt: Nur das «ist undenkbar» ist eine metasprachliche Aussage über «x»; das «ist denkbar» ist dagegen eine über die Aussage ««x» ist undenkbar». Auf IQM angewandt bedeutet das, dass ich zwar auf einer metametasprachlichen Ebene sagen kann, dass die Transzendenz und damit Undenkbarkeit des IQM denkbar ist, dass sich diese Denkbarkeit aber auf die Aussage ««*aliquid quo maius cogitari non potest*» ist undenkbar» bezieht und nicht auf den Begriff *aliquid quo maius cogitari non potest*. Oder wie Vuillemin es ausdrückt: «(W)enn Gott als undenkbar gesetzt ist, ist es diese Setzung und nicht Gott selbst, die für ein reflektierendes Denken denkbar ist»³⁰.

Damit fällt aber die entscheidende Voraussetzung von Anselms Argument, die ja darin besteht, dass der *insipiens* den Ausdruck *aliquid quo maius cogitari non potest* als Begriff *in intellectu* hat. Versucht man diese Ausgangsbasis dadurch zu retten, dass man die Bedingung der Kette der Ähnlichkeit wieder voll in Kraft setzt, und vermeidet die «modal-epistemologische Antinomie», so verfällt man automatisch in die oben beschriebene «logisch-mathematische Antinomie»³¹.

Ob dieses Dilemma wirklich eine gültige Widerlegung des ontologischen Argumentes darstellt, ist umstritten. Kann man die verschiedenen Grade der Perfektionen wirklich mit der Menge der natürlichen Zahlen gleichsetzen? Sicher kann ich nicht ausschliessen, dass es eine unendliche Menge an Perfektionen gibt. Folgt daraus aber schon die Tatsache, dass die Menge der Perfektionen nicht endlich sein kann? Kann man die Existenz einer «letzten Menge vor Gott» tatsächlich genauso ausschliessen wie die Existenz einer grössten natürlichen Zahl³²? Doch selbst wenn man zugibt, dass die Grade der Perfektionen unendlich sind, bleibt die Frage, ob aus der Antinomie der Mengenlehre die Antinomie des Gottesbegriffs gefolgert werden kann³³.

³⁰ Ebd.; vgl. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme*, 70. Dieser Punkt ist Anselm allerdings völlig klar, wenn er bspw. schreibt: «Wie nämlich nichts im Wege steht, das *Unaussagbare* auszusagen, mag auch das sogenannte *Unaussagbare* (ineffabile) nicht ausgesagt werden können, und wie das *Undenkbare* gedacht werden kann, wenngleich das, dem der Ausdruck *Undenkbares* treffend eignet, nicht gedacht werden kann, so kann ohne Zweifel, wenn das IQM ausgesagt wird, das, was vernommen wird, gedacht und verstanden werden, auch wenn jene Wirklichkeit IQM nicht gedacht oder verstanden werden kann» (Mojsisch, *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?*, 119f.).

³¹ Vgl. Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest*, 297f.: «Entweder rettet man die Ähnlichkeit: dann führt die gleichzeitige Behauptung der Transzendenz unvermeidbar zu der logisch-mathematischen Antinomie. Oder man rettet die Transzendenz: dann gerät man zwangsläufig in die modal-epistemologische Antinomie, sobald man die für die demonstrative Kraft des Schlusses notwendige Bedingung der Ähnlichkeit dennoch aufrechterhalten will.»

³² Vgl. J.L. Scherb, *Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen* (MPhS 15), Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 272.

³³ So könnte man z.B. über einen Ausweg durch Aufgabe der naiven Mengenlehre etwa

Zudem bietet Anselm selbst hinsichtlich der modal-epistemologischen Antinomie einen Ausweg an, der von Vuillemin zwar angezweifelt³⁴, aber nicht widerlegt wird. Er versucht den Weg des Überstiegs von einer Stufe auf die nächste nicht durch die Steigerung der Perfektionen, sondern durch die Wegnahme von Beschränkungen zu erreichen. Damit wäre eine Brücke zur Transzendenz gegeben, ohne dass eine Kette der Ähnlichkeit in Anspruch genommen wird³⁵.

Doch selbst wenn man all diese Widerlegungsversuche nicht für durchschlagend hält, lässt sich der Anselmsche Gottesbegriff aufgrund seiner besonderen Eigenart so fassen, dass die gegen ihn erhobenen Einwände ins Leere laufen. Anselm gibt mit seinem Begriff nämlich keine inhaltliche Bestimmung Gottes, sondern nennt lediglich eine Regel, die bei jeder Bildung und Debatte von Begriffen über Gott zu beachten ist. Gerade deshalb ist sein Begriff in der gegenwärtigen Debatte so interessant. Und allein deshalb kann er sogar im interreligiösen Dialog kriterial in Anschlag gebracht werden³⁶.

3. *Id quo maius cogitari non potest als Regel zur Bildung von Gottesbegriffen*

Anders als bei den superlativischen Formulierungen des Gottesbegriffs, die im Laufe der Neuzeit üblich wurden³⁷, wenn Gott etwa als allervollkommenstes Wesen bestimmt wurde, handelt es sich bei Anselms komparativischer Formulierung um einen operationalen Begriff der Logik, genauerhin um einen Begriff, der eine Sprechhandlung anleitet, die den angezeigten Begriff herstellt³⁸. Seine Besonderheit gegenüber den neuzeitlichen Formulierungen³⁹

im Anschluss an Cantor und Russell nachdenken. Möglich wäre auch eine Lösung durch Adaption der axiomatischen Mengenlehre der Variante von Neumann-Bernays-Gödel mit Urelementen. Scherb schlägt einen Ausweg vor, der sich auf Quasireihen stützt und mit dem Kniff operiert, die Bedingung der Ähnlichkeit auf das Perfektionsein zu reduzieren (vgl. Scherb, *Anselms philosophische Theologie*, 276-283).

³⁴ Vuillemins Zweifel gründet in der Sorge, dass durch die Wegnahme der Beschränkung auch die Ähnlichkeit verschwindet (vgl. Vuillemin, *Id quo nihil maius cogitari potest*, 289). Diese Sorge ist nicht einfach aus der Luft gegriffen, muss aber auch nicht durchschlagend sein bzw. sie liesse sich jeweils am Einzelfall ausräumen.

³⁵ Vgl. zu diesem Weg indirekter Gotteserkenntnis Scherb, *Anselms philosophische Theologie*, 21-26.33-36.

³⁶ K. Ward, *Religion and creation*, Oxford 1996, 164, weist darauf hin, dass der Anselmsche Gottesbegriff nicht nur für die abrahamitischen Traditionen Geltung hat, sondern auch in der hinduistischen Tradition präsent ist.

³⁷ Bei seiner «Neuentdeckung» des Beweises gebrauchte Descartes sich im Folgenden einbürgernde superlativische Formulierungen (vgl. die Formulierungen in der V. Meditation: *ens summe perfectum* [Descartes, 120], *ens primum et summum* [ebd. 122]).

³⁸ Vgl. Schrimpf, *Anselm von Canterbury*, 49.

oder der Gaunilos (*quod est maius omnibus*⁴⁰) besteht – wie schon Karl Barth in seiner Rezeption Anselms herausstellte – also darin, dass er nicht auf ontischer, sondern auf noetischer Ebene formuliert ist⁴¹; d.h. es geht um eine «Regel des Denkens über Gott»⁴². Es geht um eine Bezeichnung Gottes durch einen eine Denkregel angehenden Namen⁴³.

Diese Einsicht Barths macht sich – allerdings ohne auf Barth zu verweisen – auch Armin Kreiner zu eigen, wenn er vorschlägt, IQM nicht auf einen Referenten hin zu spezifizieren, sondern als Regel zu betrachten⁴⁴, die bei jeder Bildung eines Gottesbegriffs zu beachten und somit als Mindeststandard für rationale Redeweisen von Gott anzusetzen sei. IQM also nicht als inhaltliche Bestimmung Gottes, sondern als Aufforderung zu einer komparativischen Handlung bis zur Grenze menschlichen Denkens und darüber hinaus. Wenn du versuchen willst, Gott zu denken, so steigere alles in einer unüberbietbaren Weise und übersteige noch einmal diese letzte Steigerung. Nur im Teilnehmen an der transzendierenden Dynamik über alles hinaus, die dem Denken eigen ist, kann ich versuchen, handelnd von Gott zu sprechen. Das Denken wird so zum Tun, das jede Idolatrie ausschliesst und zu einem ständigen Ikonoklasmus unserer Begriffe und Bilder von Gott einlädt. Letztlich gibt Anselms Formel – so hielt schon Barth fest – lediglich «das dem Denken des Gläubigen durch die Offenbarung ... eingeprägte Verbot wieder, etwas Größeres als Gott zu denken»⁴⁵. Denn etwas Grösseres als IQM denken wollen hiesse sich selbst über Gott zu stellen⁴⁶. «Gott kann nie nur der <Schlussstein> des Denkens sein: das Größte, was es denken kann und denken muss, um sich selbst denken zu können. Das Denken muss – es darf – dieses Größte noch einmal von dem unterscheiden, was größer als dieses Größte ist, was also nicht darin aufgeht, für das Denken das *id quo maius cogitari non potest* zu sein.»⁴⁷

Wichtig ist allerdings, dass der so in Gang gesetzte Ikonoklasmus nicht richtungslos zum Selbstzweck gemacht wird, sondern durch den Begriff des

³⁹ Vgl. etwa die in dieser Tradition stehende Bestimmung bei J.L. Scherb, *Perfectio Perfectionum*. Zur Grundstruktur des monotheistischen Gottesbegriffs, PhJ 108 (2001) 18-32 (22), der Gott als jenes Wesen fasst, «dem eine maximale Kollektion kompossibler größer-machender Eigenschaften zukommt.»

⁴⁰ Vgl. Mojsisch, *Gottes Nicht-Sein*, 60.

⁴¹ Vgl. Barth, *Fides quaerens intellectum*, 81.

⁴² Ebd. 82.

⁴³ Vgl. ebd. 109.

⁴⁴ Vgl. Kreiner, *Wahrheit*, 64: «Der religiösen Rede von Gott liegt kein identischer Referent zugrunde, sondern eher eine grundlegende Maxime bzw. Regel.»

⁴⁵ Barth, *Fides quaerens intellectum*, 98.

⁴⁶ Vgl. ebd. 73.

⁴⁷ J. Werbick, «Ontologischer Gottesbeweis?», Münster 2005 (bisher unveröffentl. Typoskript), 7.

IQM orientiert wird. Die Art der dabei vollzogenen Dynamik und seine Orientierung hängt davon ab, wie der Begriff des *maius* im IQM bestimmt wird.

Anselm versteht *maius* offenbar in erster Linie im Sinne von *melius*⁴⁸. Es geht also darum, etwas Besseres, Überlegenes zu denken; es geht um Überlegenheit in einem umfassenden, alle Lebensbereiche betreffenden Sinne⁴⁹. Gottes Unbeschreibbarkeit liegt exakt darin begründet, dass er alle denkbare Vollkommenheit positiv überschreitet. Denkt man dabei die niedrigere Ebene jeweils in der höheren als im Hegelschen Sinne aufgehoben, wird die inhaltliche Rede von Gott durch die Rede vom IQM einer kriterialen Untersuchung zugänglich⁵⁰.

Allerdings ist diese kriteriale Untersuchung abhängig von unseren Wertintuitionen und Grundhaltungen dem Leben gegenüber. Es lässt sich eben nicht ein für alle Mal kulturunabhängig festlegen, was besser, grösser und überlegen ist. Der Mensch kann nur Gott nachdenken und für ihn in bestimmter Weise eintreten, wenn er sich als Person einbringt. Der Begriff des IQM führt damit gerade nicht aus der Unübersichtlichkeit der sich ihrer Grenzen bewusst gewordenen Moderne hinaus, sondern mitten in ihre Multiperspektivität und Ambivalenz hinein. Letztlich lässt sich nur anhand von Beispielen werbend für eine bestimmte Fassung des IQM eintreten.

Denke ich Gott beispielsweise als seiner selbst und jeder Tat mächtig, der in allumfassender Kontrolle jedes Ereignis der Welt determiniert, wäre zu überlegen, ob dieser Begriff der Allmacht nicht noch einmal überstiegen werden kann. Wäre die höhere Form von Macht nicht die, die nicht nur abhängig, sondern auch unabhängig zu machen vermag? Müsste sie sich also – mit Kierkegaard gesprochen – nicht darin zeigen, dass sie nicht nur «das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern (auch darin, dass sie; Vf.) das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen»⁵¹? Müsste Allmacht also nicht entsprechend der Bewegung des IQM als Liebe gedacht werden?

⁴⁸ Nach Seifert sind bei Anselm alle drei Seinsdimensionen gemeint, also die der Wirklichkeit, der Intelligibilität und des Gutseins. «Dabei ist wohl der eigentliche Kern der Bedeutung von *maius* nicht *in höherem Grade wirklich*, wie Brecher meint, sondern *gut*.» (J. Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* [Philosophie und realistische Phänomenologie 4], Heidelberg 1996, 514) – eine Bestimmung, die ihre Wurzeln bei Augustinus zu haben scheint (vgl. ebd. 516 mit Verweis auf *Confessiones* VII, iv).

⁴⁹ Vgl. Barth, *Fides quaerens intellectum*, 70: «Das *Größere* ... ist also ganz allgemein: das ihm Überlegene.»

⁵⁰ Vgl. Ward, *Religion and creation*, 131: «If God is indescribable by us, it is because God is a reality of greater, not lesser, intelligibility, beauty, and bliss than any we can imagine.»

⁵¹ S. Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige*, *Gesammelte Werke* 17, übers.v. E. Hirsch, Düsseldorf 1954, 124.

Und müsste diese Liebe nicht noch einmal so trinitarisch unterfasst werden, dass sie durch die Anstrengung des Begriffs in ihrer höchsten Vollkommenheit gewürdigt wird?

Natürlich werden bei der Antwort auf diese Fragen kulturelle Werte und lebensgeschichtliche Grundentscheidungen eine Rolle spielen. Und doch meine ich, dass sich im Gefolge der von Kierkegaard entwickelten Intuitionen für das christliche Verständnis von Allmacht als Liebe eintreten lässt. Wenn dies geleistet ist, führt die Anwendung der IQM-Regel zwar dazu, auch diesen Begriff, dieses Festhalten-Wollen Gottes fallenzulassen. Gott ist noch einmal grösser. Aber er ist nicht unberechenbar anders, sondern eben grösser, besser, vollkommener als alles, was wir uns ausdenken können, und wir können dadurch vertrauen, dass die Einsichten unseres Gottesbegriffs nicht einfach negiert, sondern von höherer Ebene her integriert werden.

Die Frage nach der Existenz Gottes lässt sich durch Anselms Argument nicht beantworten – genauso wenig, wie sie sich durch ein anderes Argument sicherstellen lässt. Denn Gott versucht uns allein mit Mitteln der Liebe für sich zu gewinnen. Ein Gottesbeweis würde den Glauben aus einem Akt der Liebe in einen des Wissens umwandeln.

Doch auch wenn Anselm Gott nicht beweisen kann, so kann er unsere begriffliche Rückfrage nach Gott doch kriterial orientieren und regulierend leiten. Vielleicht kann seine Regel zur Bildung des Gottesbegriffs uns auch heute noch einmal einen Anstoss geben, der Grösse der Liebe des menschengewordenen Gottes nachzudenken – einer Liebe, die nicht vollkommen anders und dadurch unverstehbar ist, sondern grösser, besser, allen unseren Wünschen überlegen ist und uns gerade so mit unendlicher Freude erfüllen und zu solidarischem Handeln anstiften kann.

Abstract

Der Beitrag untersucht, ob der Begriff Gottes als dessen, worüber hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann, Anknüpfungspunkte bei der Suche nach einem rational ausweisbaren Gottesbegriff bieten kann. Nach einer kurzen Würdigung des ontologischen Gottesbeweises (1.) geht der Autor der neueren Debatte um die Widerspruchsfreiheit des Anselmschen Gottesbegriffs nach (2.). Einen Ausweg aus den dabei zutage tretenden Aporien bietet sich ihm zufolge dann, wenn man den Gottesbegriff Anselms als Aufforderung zu einer komparativischen Handlung versteht bis zur Grenze menschlichen Denkens und darüber hinaus (3.). In diesem regulativen Verständnis vermag der Gottesbegriff Anselms – so die These – auch heute noch wertvolle Impulse zur kriterialen Orientierung der Rede von Gott zu bieten.

Klaus von Stosch, Münster/Köln