

Klaus von Stosch

Gottes Wesen denken?

Zur Rolle Anselms im aktuellen Streit um die Reichweite der Vernunft in der Fundamentaltheologie

Die Debatte um die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft ist im postmetaphysischen Denken sehr unübersichtlich und vielfältig geworden. Wenn man versucht, in dieser Debatte etwas Übersicht zu bekommen, kann es hilfreich sein, drei verschiedene Lager zu unterscheiden, die jeweils für bestimmte Denkstile stehen: Erstens eine transzendentalphilosophisch orientierte Theologie, die mit Letztbegründungsanspruch eine autonom philosophisch gewonnene Krite riologie zur Untersuchung theologischer Fragen in Anschlag bringen will und dabei in der Tradition liberaler Theologie steht. Zweitens eine Konzeption, die die Tradition der liberalen Theologie zumindest in Teilen hinter sich lassen will und die ein adäquates Verstehen des Glaubens und damit auch seine kriteriale Prüfung mit der autonomen philosophischen Vernunft für aussichtslos hält. Und drittens eine Position, die dem postliberalen Denken konzidiert, dass die Bedeutung theologischer Rede erst aus der Innensicht des Glaubens verstehbar wird, zugleich aber mit der liberalen Theologie darauf besteht, dass diese Innensicht autonom philosophisch zu überprüfen ist, ohne dabei eine Letztbegründung für möglich zu halten.

Vernunft wird in diesen Konzeptionen verschieden viel zugetraut, und es werden unterschiedlich philosophisch grundierte Rationalitätskonzepte in Anspruch genommen. Auffällig ist jedoch, dass es in allen drei Lagern einflussreiche Theologen gibt, die jeweils Anselm als Kronzeugen für ihre Position verwenden. Diese Arten der Inanspruchnahme Anselms in der gegenwärtigen fundamentaltheologi-

schen Debatte will ich in meinem Beitrag untersuchen und auf ihre Legitimität und Überzeugungskraft befragen. Es geht mir also in diesem Beitrag um Anselmrezeptionen jenseits der üblichen metaphysischen Rezeption in den Diskussionen um das ontologische Argument und um die Metaphysik der Vollkommenheit (perfect being theology). Damit will ich nichts über den Stellenwert metaphysischen Denkens sagen und schon gar nicht leugnen, dass sich gerade in der neueren analytischen Philosophie ein erstaunlich starkes neues Interesse an traditionellen Fragestellungen der Ontologie findet. Außerdem will ich natürlich nicht bestreiten, dass Anselm selbst ontologisch denkt und seine Konzeption am angemessensten in einer traditionellen Form von Metaphysik gewürdigt werden kann. Meine Untersuchung möchte nur deutlich machen, dass Anselm auch in postmetaphysischen Herangehensweisen beliebt ist und diesen auch tatsächlich etwas zu sagen hat.

1. Dialektische Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie I: Anselm als Kronzeuge einer erstphilosophischen Verankerung der Theologie

In der gegenwärtigen Debatte um eine Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft wird Anselm von Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller als Kronzeuge für ihr erstphilosophisch orientiertes Projekt einer autonomen Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft aufgeführt.¹ Anselm gilt ihnen als Vertreter der auch von ihnen selbst propagierten dialektischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft bzw. Philosophie und Theologie. Insbesondere Müller stellt Anselm in seinen jüngsten Publikationen in eine mit Justin dem Märtyrer beginnende Tradition, die nicht nur die Existenz

¹ Zu Verweyens Anselminterpretation vgl. etwa Hansjürgen Verweyen, *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*. Essen 1978; ders., *Anselm von Canterbury – Denker des Heiligen in einer Zeit des Umbruchs*, in: *Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper*. Hg. v. K. Kienzler / J. Reiter / L. Wenzler. Münster 2005, 177–193; ders., *Zum Verhältnis von Offenbarung und Philosophie bei Anselm von Canterbury*, in: *Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*. Hg. v. B. Dörflinger / G. Krieger / M. Scheuer. Paderborn / München / Wien / Zürich 2006, 12–20. Die ähnlich gelagerte Rezeption bei Klaus Müller wird im Folgenden ausführlich gewürdigt.

Gottes, sondern auch Aussagen über das Wesen Gottes allein mit Mitteln der Vernunft prüft – ein Konzept, das in der Theologie der Moderne bei Maurice Blondel und dem Rahner der ersten Auflage von „Hörer des Wortes“ wieder aufgetaucht sei.² Anselm wird so zum großen Gegenspieler des thomistischen Zwei-Stock-Werk-Denkens stilisiert, weil er eben auch Aussagen über das Wesen Gottes nicht an den Glauben delegiert, sondern für alle Glaubenssätze die Dialektik von „fides et intellectus“ betont.³

Wenn Anselm etwa im „Monologion“ dem Wunsch seiner Ordensbrüder folgt und sich „in [s]einer Beweisführung nicht auf die Autorität der (Heiligen) Schrift stütz[t], sondern jeden Schlußsatz der einzelnen Untersuchungen in gewöhnlichen Ausdrücken darstell[t], so dass infolge allgemein verständlicher Gründe und einfacher Erörterungen sowohl die Notwendigkeit des Gedankenganges zwingend, als auch die Einsichtigkeit der Wahrheit offenkundig werde“ (Monologion, Vorrede), so wird der Anspruch der Beweisführung auf die ganze Schrift bezogen und nicht nur auf einzelne Aspekte eingegrenzt. Und wenn es in der berühmten Formulierung in „Cur Deus homo“ heißt: „Und schließlich, mit Beiseitesetzung Christi, so, als ob niemals etwas von ihm gewesen wäre, beweist es mit zwingenden Gründen, dass es unmöglich sei, dass ein Mensch ohne ihn gerettet werde.“ (Cur Deus homo, Vorrede), so wird hier vollends deutlich, dass sich Anselms Begründungsabsicht auch auf die Kernelemente des christlichen Glaubens bezieht. So wie er in „Cur Deus homo“ das Geheimnis der Menschwerdung einsichtig machen will, so deduziert er im „Proslogion“ die Eigenschaften Gottes aus dem zuvor eingeführten Gottesbegriff. Methodisch verfährt er dabei immer „sola ratione“, also wie Müller und Verweyen diesen Ausdruck übersetzen, „mit der autonomen philosophischen Vernunft“. Anders als Thomas, der zwar die Existenz, nicht aber das Wesen Gottes mit der reinen Vernunft untersucht, scheint Anselm also der Kronzeuge einer Position zu sein, die den gesamten Glauben erstphilosophisch orientieren will, weil nichts – auch nicht die sogenannten „mysteria strictae dicta“ – in seiner Reflexion ausgeklammert bleibt.

² Vgl. K. Müller, Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten (Pontes 20). Münster 2005, 100.

³ Vgl. ebd., 97.

Dennoch wird – das ist auch Müller und Verweyen klar – der Glaube bei Anselm nicht in Vernunft aufgelöst, sondern Glaube und Vernunft bleiben ebenso wie Theologie und Philosophie dialektisch aufeinander bezogen. „Von Justin und Anselm her lässt sich sagen: Es gibt ein wechselseitiges Prius zwischen Theologie und Philosophie, d.h. etwas salopp formuliert: Einmal hilft die und einmal die der jeweils anderen auf die Sprünge.“⁴ Vernunft braucht also den Glauben, um zu sich selbst befreit zu werden. Aber auch der Glaube braucht die Vernunft, um zu sich zu finden. Entsprechend sind Theologie und Philosophie wechselseitig aufeinander angewiesen. „Indem die eine sich gewissermaßen in den Dienst der anderen stellt, kommen sie jede für sich gleichzeitig auch zu sich.“⁵ Müller profiliert diese dialektische Verhältnisbestimmung in der Weise, dass er bei Anselm sowohl auf der theologischen als auch auf der philosophischen Ebene eine Radikalisierung im Vergleich zur vorhergehenden Tradition diagnostiziert. „Einerseits ist für Anselm klar, dass die Sünde das Vermögen der menschlichen Vernunft schwer beeinträchtigt hat und sie darum des Glaubenslichtes bedarf, um ihre eigentliche Sehkraft wiederzugewinnen (das ist die theologische Radikalisierung). Andererseits ist für ihn ebenso klar, dass Glaube die Vernunft zu einer Autonomie befreit, in deren Reichweite eine Gotteslehre Platz findet, die sogar noch die Trinität einschließt, und die aus rein philosophischen Gründen die Notwendigkeit einer Erlösung des Menschen durch eine Gestalt, wie sie Jesus verkörpert, einsichtig zu machen versteht (das macht die philosophische Radikalisierung aus).“⁶ Wie bei Fichte gelte also der Sache nach und theologisch auch für Anselm: „Der Vollzug der menschlichen Vernunft als autonomer hat Gottes befreiende Tat (in der erlösenden Menschwerdung) zur Bedingung seiner Möglichkeit.“⁷

Etwas überraschend ist, dass Müller meint, die von ihm propagierte Bevorzugung der Anselmschen vor der Thomanischen Tradition auch in der Enzyklika „Fides et Ratio“ wiederfinden zu können –

⁴ Ebd., 101.

⁵ Ebd., 98.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd., 99: „Anselms Programm einer *fides quaerens intellectum* lässt sich bündig dadurch charakterisieren, dass in ihm der Glaube die durch selbstverschuldete Verdunklung angeschlagene Vernunft zu ihrer ursprünglichen Weite befreit und dann umgekehrt Vernunft die Gehalte des Glaubens ‚*remoto Christo*‘ als ‚*rationes necessariae*‘ einzusehen vermag“.

überraschend deshalb, weil Müller an anderer Stelle Joseph Ratzinger des postmodernen Relativismus zeihet und Ratzinger am Zustandkommen dieser Enzyklika nicht ganz unbeteiligt gewesen sein dürfte⁸. Dieser Vorwurf deutet bereits an, wie eng Müller bei seiner dialektischen Verhältnisbestimmung sein eigenes erstphilosophisch grundiertes Vernunftkonzept vor Augen hat. Seiner Diagnose zufolge beruft sich die Enzyklika geradezu emphatisch auf Anselm „als einen, der sich auf einzigartige Weise durch die Offenbarung zum Denken treiben lässt, um Erstere im autonomen Vernunftgebrauch als vernunftgemäß nachzuvollziehen“⁹. Trotz aller oberflächlichen Wertschätzung folge die Enzyklika in ihrer Tiefenstruktur also nicht dem Thomanischen Paradigma, sondern dem dialektischen des Anselm von Canterbury.¹⁰

Wie immer man zu dieser Diagnose stehen mag, so scheint die dialektische Anselm-Interpretation Müllers auf den ersten Blick ganz auf der Linie der herkömmlichen Anselm-Interpretation zu liegen. So betont etwa auch Klaus Kienzler die wechselseitige Angewiesenheit von Glaube und Vernunft bei Anselm: „Der Glaube kommt im anderen seiner, im Denken, zu sich, und das Denken kommt wieder in seinem anderen, dem Glauben, zu sich. Oder: der Glaube kommt zum Denken, und das Denken kommt zum Glauben.“¹¹ Und an anderer Stelle: „Der Glaube fragt nach dem Woher und Wohin des Denkens, er bricht das Denken für seinen Anfang auf und lässt Denken nicht zur Ruhe kommen, bis es sich in Glauben verwandelt hat. Denn Glauben ist das für alle Momente des Denkens Umfassende; Glauben ist für Anselm die erfüllte Gestalt menschlichen Daseins in diesem Leben“¹². Bei näherer Betrachtung haben Interpreten wie Kienzler aber

⁸ Vgl. die Auseinandersetzung mit derartigen Vorwürfen durch Müller und Verweyen bei Michael Schulz, *Kreatürliche Vernunft – Zum Vernunftverständnis von Papst Benedikt XVI.*, in: *Religion und Rationalität*. Hg. v. G. K. Hasselhoff u. M. Meyer-Blanck (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 4). Würzburg 2008, 15–42, hier 23–27.

⁹ Vgl. Müller, *Glaube und Vernunft* (s. Anm. 2), 17f., hier 20: „Indem der Glaube die durch die Sünde geschehene Verdunkelung der Vernunft aufhebt, entdeckt sie die Essentials des christlichen Glaubens inklusive Trinität und Menschwerdung als ‚notwendige Vernunftwahrheiten‘ (mit Verweis auf Praefatio von *Cur Deus homo?*; Vf.), die sich der durch den Glauben sozusagen auf die rechte Spur gesetzten Vernunft ‚remoto Christo (unter Absehen von Christus)‘ (ebd.) geradezu aufdrängen.“

¹⁰ Vgl. ebd., 21.

¹¹ K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg / Basel / Wien 1981, 62.

¹² Ebd., 65.

ein ganz anderes Konzept vor Augen als Müller. Dies wird deutlich, wenn man genauer nachfragt, worin bei Müller und Verweyen, aber auch bei Theologen wie Thomas Pröpfer, Georg Essen und Magnus Striet denn nun die wechselseitige Hilfestellung von Glaube und Vernunft liegt.

Die Vernunft liefert in dieser Konzeption (dank des Erlösungshandelns Gottes) „remoto Christo“ und „sola ratione“ einen Begriff letztgültigen Sinns bzw. einen Begriff des Unbedingten, der Glauben orientiert und als Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, verstehbar macht. In diesem Sinne versucht etwa Thomas Pröpfer mit Hilfe der autonomen Vernunft eine Grundaporie in der Struktur geschöpflicher Freiheit als Einfallstor für die christliche Erlösungsbotschaft auszuweisen. Und Hansjürgen Verweyen bemüht sich mit einem sogar noch stärkeren Begründungsanspruch die Elementarstruktur des Bewusstseins als unhintergehbaren Ausgangspunkt aller Reflexion, auch der Reflexion des Glaubens auszuweisen.¹³ Vernunft erhält auf diese Weise eine kriteriale Funktion zur Prüfung aller Glaubensinhalte, und es gibt keinen Bereich der Rede von Gott, die von dieser autonomen Prüfung ausgenommen ist.

Umgekehrt ist der Glaube deshalb für die Vernunft erforderlich, weil er sie erst zu sich selbst befreit. Denn in die Angst vor der Absurdität der Elementarstruktur ihres eigenen Seins (Verweyen) hinein bzw. in die Aporetik der Struktur ihrer Freiheit hinein (Pröpfer) schenkt der Glaube der Vernunft die Freiheit, sie selbst zu sein und aus vernünftigen Gründen zu sich selbst zu stehen. Der Glaube ermöglicht es der Vernunft also gewissermaßen an der Vernünftigkeit der Vernunft festzuhalten. Dieser Denkweg wird bereits beim Gottespostulat Immanuel Kants eingeschlagen. Der Witz dieses Postulats besteht ja gerade nicht darin, dass Gottes Existenz vernunftnotwendig bewiesen wird. Vielmehr geht es Kant darum, dass es nur dann vernünftig bleibt, der Vernünftigkeit der Vernunft zu trauen, wenn man die Existenz Gottes annimmt. Denn der Widerstreit zwischen dem Sittengesetz und Glücksstreben des Menschen ist nur dann lösbar,

¹³ Vgl. zu beiden Ansätzen P. Platzbecker, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpfer (ratio fidei 19). Regensburg 2003.

wenn man einen gemeinsamen Ursprung von sittlicher und natürlicher Ordnung annimmt.¹⁴

Auf der Grundlage der zu sich selbst befreiten Vernunft kann dann „remoto Christo“ mit Hilfe der autonomen Vernunft ein Begriff christlichen Glaubens und der christlichen Glaubensinhalte entwickelt werden, ohne dass Vernunft für das Ergangensein des dabei verwendeten Offenbarungsglaubens aufkommen kann, so dass die Entscheidung der Vernunft sich selbst und den eigenen Ansprüchen zu trauen erst durch den Glauben ermöglicht wird. Das philosophische Raster zur Prüfung des Glaubens wird also autonom philosophisch entwickelt. Glaube ist für die Vernunft eigentlich nur erforderlich, um ihr den Mut zu machen zu sich selbst zu stehen. Die angebliche Dialektik von Vernunft und Glaube weist auf diese Weise ein Ungleichgewicht zu Lasten des Glaubens auf, weil der Blickwinkel zur Rekonstruktion des Glaubens „remoto Christo“ gewählt ist. Die Bedeutung des Glaubens wird auf diese Weise sehr stark von der Perspektive der Vernunft bestimmt, ohne ausreichend zu bedenken, dass erst die Grammatik des Glaubens die Bedeutung von Glaubenssätzen generiert und dass die Übersetzung der Glaubenssätze in die Vernunftperspektive zu erheblichen Bedeutungsverschiebungen führen kann – zumindest dann, wenn die Vernunftperspektive um ein einheitliches (eben erstphilosophisch orientiertes) Raster zur Orientierung des Glaubens bemüht ist¹⁵. Diese starke Außenperspektivierung auf den christlichen Glauben ruft geradezu nach einer stärkeren Würdigung der Eigenständigkeit der Glaubensperspektive, wie sie etwa in der postliberalen und neo-orthodoxen Theologie propagiert wird.¹⁶

¹⁴ Vgl. als erste Einführung in die Struktur von Kants Gottespostulat K. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie. Paderborn u.a. 2009, 26f. Ausführlicher zur gegenwärtigen Rezeption Kants in der Theologie vgl. G. Essen / M. Striet (Hg.), Kant und die Theologie. Darmstadt 2005.

¹⁵ Besonders fragwürdig an den Anselm-Interpretationen von Müller und Verweyen scheint es mir zu sein, dass hier der offenkundig aus den Problemstellungen neuzeitlicher Philosophie gewonnene Begriffsapparat etwas gewaltsam bereits zur Deutung von Anselms Werk herangezogen wird. *Sola ratiōne* bedeutet zur Zeit Anselms eben etwas ganz Anderes als nach Kant, weil sich die Rationalitätskonzeption vom Mittelalter zur Neuzeit stark geändert hat. Auf der diesem Band zugrunde liegenden Tagung äußerten die anwesenden Mittelalterspezialisten jedenfalls große Bedenken gegenüber der Zulässigkeit eines solchen transzendentalphilosophisch inspirierten Interpretationsversuchs Anselms.

¹⁶ Zur Rede von einer postliberalen Theologie vgl. G. A. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Mit einer Einl. v. H. G. Ulrich u. R. Hütter. Aus dem amerikan. Engl. v. M. Müller (Theologische Bücherei 90: Systematische Theologie). Gütersloh 1994.

2. Dialektische Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie II: Anselm als Kronzeuge einer postliberalen Neuperspektivierung

Die einseitige Blickrichtung von der Vernunft zum Glauben war es vor allem die den bis heute folgenreichen Neuansatz der Anselm-Lektüre bei Karl Barth inspiriert hat. Barth und seine postliberalen Gefolgsleute wollen weg von einer Betrachtung des Glaubens von der Vernunft aus, der Schrift von der Welt aus, und hin zu einem Blick auf die Welt aus der Perspektive der Schrift bzw. aus der Perspektive des Glaubens auf die Vernunft. Glaubensunabhängige Vernunft gilt abermals in Anknüpfung an Anselm als durch die Erbsünde gestört, so dass sie keine eigene Dignität gegen den Glauben entfalten darf und auch nicht zu seiner Begründung gebraucht wird. Erst wenn sie vom Glauben perspektiviert ist, vermag Vernunft dieser Konzeption zufolge wieder richtig zu sehen. Dann kann sie allerdings auch die Kohärenz und Konsistenz des Glaubens aufzeigen, so dass sie keineswegs enteignet werden soll. Barth will weg von der angeblich autonomen Begründung des Glaubens hin zu einer Bestimmung der Bedeutung des Wortes „Gott“¹⁷. Barth hatte in seiner viel diskutierten Untersuchung von 1931 die herkömmliche ontologische Anselm-Rezeption mit der These aufgeschreckt, dass Anselm im „Proslogion“ gar nicht die Existenz Gottes mit der autonomen philosophischen Vernunft beweisen wollte. Das angebliche ontologische Argument sei eine Erfindung der Philosophiegeschichte. Vielmehr handle es sich bei dem „unum argumentum“ „um den Beweis des schon vorher, auch ohne Beweis, in sich selbst feststehenden *Glaubens* durch den *Glauben*“.¹⁸ Als Anhaltspunkt für diese Interpretation führte Barth nicht nur den ursprünglichen Titel des Proslogion „Fides quaerens intellectum“ ins Feld, sondern auch den Gebetscharakter der Schrift, der sich ja auch in der Anrede Gottes noch zu Beginn des zweiten Kapitels niederschlägt.

¹⁷ Vgl. etwa K. Jacobi, Begründungen in der Theologie, Untersuchungen zu Anselm, in: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992) 225–244, hier 244: „Der Beweisversuch dient dem Begreifen, was Gott ist.“

¹⁸ K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Darmstadt 31966, 198.

Die Debatte um Barths Vorstoß hat gezeigt, dass sich seine These nicht in der von ihm gewünschten Form aufrechterhalten lässt. Zu Recht wurden unter anderem folgende Punkte gegen ihn ins Feld geführt: Nicht nur bezieht Anselm sein berühmtes Monologion-Programm des „sola ratione persuadere“¹⁹ in „De incarnatione verbi“ ausdrücklich auch auf das „Proslogion“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.²¹ Ein weiteres starkes Argument für eine philosophische Deutung der Argumentation Anselms ist die rein philosophisch argumentierende Vorgehensweise Anselms in der Auseinandersetzung mit Gaunilo.²² 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 argumentieren²³, 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“.²⁴

All diese Argumente will ich hier nur kurz nennen, um anzudeuten, dass Barth in seiner Kritik deutlich übers Ziel hinausgeschossen ist. Ich will mich hier deswegen nicht so sehr mit Barth als mit einem seiner einflussreichsten Rezipienten und mit dessen Anselm-Rezeption auseinandersetzen: mit dem evangelischen Theologen Ingolf U. Dalferth. Ich wähle ihn als Gesprächspartner, weil er im Gegensatz zu den meisten postliberalen Barthianern zugibt, dass die notwendige Kritik der Vernunft prinzipiell von ihr selbst zu leisten ist²⁵.

¹⁹ Vgl. Anselm von Canterbury, Opera omnia, Bd. I u. II. Hg. v. F. S. Schmitt. Edinburgh 1946, I 13.

²⁰ Vgl. Anselm, Opera omnia II (s. Anm. 19), 20.

²¹ Vgl. F. S. Schmitt, Einführung zum Proslogion, in: Anselm von Canterbury, Proslogion – Untersuchungen. Lat.-dt. Ausgabe. Hg. v. F. S. Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 9–65, hier 15.

²² Vgl. K. Flasch, Einleitung, in: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lat.-dt. Ausgabe. Hg. v. B. Mojsisch. Kempten 1989, 7–48, hier 11f.

²³ Anselm, Opera omnia (s. Anm. 19), I 7.

²⁴ Anselm, Opera omnia (s. Anm. 19), II 42.

²⁵ I. U. Dalferth, Die Vernunft des Glaubens. Eine evangelische Position, in: M. Delgado / G. Vergauwen (Hg.), Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart. Fribourg 2003, 191–214, hier 191.

Ähnlich wie Müller propagiert auch er eine dialektische Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. Die Gewichte sind aber nun in der umgekehrten Richtung verschoben. Leitgedanke seiner stark von Barth inspirierten Lektüre des „Proslogion“ „ist die These, dass die Größe dieses kurzen Traktats nicht in der erstmaligen Formulierung eines so dort gar nicht auffindbaren ontologischen Gottesbeweises liegt, sondern darin, dass er durch seine Form und seinen Inhalt eine klassische Antwort sowohl auf das *Problem theologischer Wahrheitserkenntnis* als auch auf das *Problem der Kommunizierbarkeit theologischer Wahrheitserkenntnis* gibt.“²⁶ Das Stichwort „Wahrheitserkenntnis“ kann nun helfen zu verstehen, wie Dalferth die Dialektik des Verhältnisses von Glaube und Vernunft versteht: „Denn so gewiss der *intellectus fidei* als *Wahrheitserkenntnis* ganz und gar Gabe Gottes, Resultat göttlicher *illuminatio*, ist, so gewiss ist er als *Wahrheitserkenntnis* Resultat des *sola ratione* vollzogenen *intelligere* des Menschen.“²⁷ Von daher bestimmt auch Dalferth Theologie „als die Reflexion der *ratio fidei sola ratione*“.²⁸ Der wichtige Unterschied zu Müller oder Verweyen besteht nun aber darin, dass Dalferth eine erstphilosophische Bestimmung eines Begriffs letztgültigen Sinns für unerreichbar hält. Ein adäquates Verstehen des Glaubens sei nicht ohne Hineingehen in den Glauben möglich.

Prononcierter als Barth macht Dalferth allerdings klar, dass er nicht die Möglichkeit bestreiten will, unter Einbeziehung der Binnenperspektive des Glaubens „*sola ratione*“ für den Glauben zu argumentieren. Wichtig ist ihm nur, dass der Glaube erst richtig und adäquat verstanden wird, dass also die Binnenperspektive der Glaubenden angemessen in die Reflexion einbezogen wird. Das „Proslogion“ – und da bewegt er sich ganz auf den Spuren Barths – sei eben als Ganzes und nicht nur im Gebetsteil zu Beginn „Proslogion“ „memorie-rende Anrede an Gott den Vater, die durch argumentative, Gott dem Sohn entsprechende, und kontemplative, Gott dem Geist entsprechende Passagen vollzogen wird“.²⁹ Nur wenn man von dieser trinitarischen Grundstruktur von Anselms Werk ausgehe, sei es adäquat verstehbar. Nur wenn man also die trinitarisch eingebettete Form der Gebetsanrede wahre, sei die Reflexion Anselms nachvollziehbar.

²⁶ I. U. Dalferth, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche. Tübingen 1992, 52.

²⁷ Ebd., 62.

²⁸ Ebd., 57.

²⁹ Ebd., 64.

„Diese theologische Aufwertung der Form entspricht der Einsicht, dass der intellectus fidei als unverfügbare Gabe Gottes durch bloße Argumentation weder generierbar noch kommunizierbar ist.“³⁰ Theologisches Verstehen hat also ein unverfügbares durch die Vernunft nicht herstellbares Moment, auch wenn es sich mit Hilfe der Vernunft vollzieht. Theologie lädt zu einem Denkweg ein, der erst vom Glauben her adäquat gefüllt werden kann. „Vom Leser wird dementsprechend nicht das Memorieren eines Beweises erwartet, sondern der Mitvollzug des dort in Gebet und Argumentation beschrittenen Denk-Weges. Er soll nicht die theologische Erkenntnis des Anselm rezipieren, sondern sich selbst im Ich dessen entdecken, der im Prologion redet, und so dessen Weg vom Wissen zum Erkennen als seinen eigenen Weg beschreiten. [...] Jeder Mensch kann auf seine imago-Dei-Struktur angesprochen und mit Gottes Hilfe durch sola ratione vollzogene Argumentation über deren trinitarischen Charakter aufgeklärt werden.“³¹ Vernunft vollzieht sich also nicht im Sinne einer erstphilosophisch orientierten Autonomie, sondern wird durch den Glauben zu einer Form von Erkenntnis befähigt, die sie in einer autonomen Bewegung gerade verfehlt. „Theologie wird zur Kunst argumentativer Anleitung zum eigenen Erkenntnisvollzug im Gebet. [...] Entsprechend ist diese Schrift nicht als theologischer Traktat zur Gotteslehre, sondern als exercitium zu lesen, dessen Mitvollzug jedem den Nachvollzug entsprechender Glaubenserkenntnis in der Situation des Gebets ermöglichen soll.“³²

Nur wenn ich mich vom Heiligen Geist ergreifen lasse und den Denkweg Anselms zu meinem eigenen mache, kann ich die dort beschriebene Gotteserkenntnis nachvollziehen. Es geht Dalferth also nicht um eine autonome, vom Glauben unabhängige Vernunftkenntnis, sondern um ein Nachdenken des Glaubens – eben tatsächlich um das programmatische „fides quaerens intellectum“ (nicht um den umgekehrten Weg, der noch bei Müller und Verweyen im Vordergrund stand). Dalferth zufolge kann es ganz grundsätzlich nicht um eine autonome Prüfung des Glaubens durch die Vernunft gehen, sondern nur um den Aufweis der Vernunft des Glaubens. Vernunft steht ihm zufolge dem Glauben nicht selbständig gegenüber, sondern

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 66.

³² Ebd., 67.

ist immer schon vom Glauben oder Unglauben geprägt. Sie hat ihren Funktionsort entweder im Glauben oder im Unglauben.³³

Was kann Glaubensverantwortung also nach Dalferth leisten? Sie hat sich zunächst einmal – und da kann man Dalferth nur zustimmen – an konkrete Menschen zu wenden und damit in konkreten Zusammenhängen zu vollziehen.³⁴ Gründe vermögen nur dann zu überzeugen, wenn sie überzeugender als das jeweils in Frage gestellte selbst sind. „Gründe für den Glauben an Gott gibt es daher nicht kontextfrei und abstrakt, sondern nur konkret und situiert, sie sind nicht immer gleich, sondern variieren mit den Lebenshorizonten derer, für die sie als Gründe fungieren.“³⁵ Gründe brauchen einen Zusammenhang und lebenspraktische Gewissheiten, um verständlich zu sein.³⁶ Nur ausgehend von solchen Gewissheiten kann Glaubensverantwortung einleuchtend und klar, in einfacher und überzeugender Sprache für den Glauben eintreten – so wie Anselm das in meisterhafter Weise tut.³⁷ Sie kann die interne Konsistenz des Glaubens verdeutlichen³⁸ und auch extern seine Kohärenz verteidigen. Sie muss die Spannung zwischen der „*Binnenperspektive der Partizipanten*“ und der „*Außenperspektive der Beobachter*“ bzw. der „*Vernunftperspektive*“ aushalten; denn nur beide Perspektiven gemeinsam stellen Dalferths Ansicht nach eine zureichende Grundlage für die Erfassung von „Kirche und Theologie als geschichtliche(n) Objektivationen des christlichen Glaubens“ dar.³⁹ Das aus der Spannung dieser beiden Perspektiven resultierende „*fundamentale externe Rationalitätsproblem der Theologie*“⁴⁰ betreffe die Theologie dabei nicht nur in ihrem Bezug auf andere Wissenschaften,

³³ I. U. Dalferth, *Die Vernunft des Glaubens* (s. Anm. 25), 192.

³⁴ Vgl. ebd., 194. Selbstverständlich ist und wird doch oft vergessen, dass Glaubensverantwortung erst dann zu leisten ist, wenn der Glaube „seine Selbstverständlichkeit einbüßt und in Frage gestellt wird“ (ebd., 195).

³⁵ Ebd., 196.

³⁶ Vgl. ebd., 195.

³⁷ Vgl. I. U. Dalferth, *Gott* (s. Anm. 26), 69: „Seine Argumentation [...] ist immer einfach, mit einleuchtenden Beispielen illustriert und daraufhin ausgerichtet, jedermann (und nicht nur den theologischen Spezialisten) unmittelbar zu überzeugen.“

³⁸ Das interne Problem sieht Dalferth dabei darin, „das Verhältnis zwischen der christologisch-rechtfertigungstheologischen Struktur des Glaubens an Jesus Christus, der pneumatologisch-existentiellen Struktur christlichen Glaubenslebens, der Evidenz- und Konsensstruktur christlichen Glaubenswissens und der logisch-begrifflichen Struktur christlicher Theologie sachgerecht zu bestimmen und zu gestalten“ (I. U. Dalferth, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität* [Quaestiones Disputatae 130]. Freiburg / Basel / Wien 1991, 87).

³⁹ Zitate jeweils ebd., 92f.

⁴⁰ Ebd., 94.

sondern auch rein innertheologisch, da das „Reden von Gott immer als Kombination der Rede von Gott im Modus der zweiten Person (Binnenperspektive) und im Modus der dritten Person (Außenperspektive)“⁴¹ gefasst werden müsse.

Als einzig extern gültige, universale Rationalitätskriterien, die damit auch dieses externe Problem lösen könnten, akzeptiert Dalferth die „rein formalen Erfordernisse der Konsistenz und Nichtwidersprüchlichkeit“⁴²; davon abgesehen lehnt er „die Vorstellung absolut verstandener externer Rationalitätskriterien“ ab, da die „Unterscheidung zwischen ‚rational‘ und ‚irrational‘ [...] immer bezüglich des kognitiven Rahmens einer Perspektive getroffen [werde; Vf.] und dieser Rahmen nicht für jeden Sachverhalt und nicht für jede Person derselbe“ sei⁴³. Insofern Dalferth als einzige weltbildexterne Rationalitätsforderung die nach Konsistenz und Nichtwidersprüchlichkeit beibehält, sind für ihn Begründungsfragen in einem starken Sinn also nur so weit „theologisch interessant“, als es darum geht zu prüfen, ob der Glaube an Jesus Christus sich „als *Selbstwiderspruch* und damit als *unmöglich*“ erweist.⁴⁴

Diese Suche nach Selbstwidersprüchen bietet nun in Dalferths Augen zwar eine notwendige Bedingung dafür, die externe Rationalität des christlichen Glaubens rationalerweise behaupten zu können; eine Lösungsmöglichkeit für das soeben beschriebene externe Rationalitätsproblem bietet aber auch sie nicht. Insofern ist es nur konsequent, wenn Dalferth auf einen Lösungsversuch der externen Rationalitätsproblematik verzichtet und uns dazu auffordert, die unvermeidliche Spannung von Binnen- und Außenperspektive auszuhalten. Theologisch begründet er diese Aufforderung damit, dass die (in der Binnenperspektive erfahrene) aus der Kommunikation mit Jesus Christus herrührende Glaubensgewissheit per definitionem in der Außenperspektive problematisch werden müsse.⁴⁵ Denn die Wahrheit der Rede

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 68.

⁴³ Beide Zitate ebd., 68f.; vgl. die entsprechende Definition von Vernunft ebd., 84 Anm. 27. „Das aber heißt, daß über die Rationalität eines Glaubens nicht nur relativ zu einem bestimmten System von Glaubensansichten und Handlungsweisen (einer Lebensform) zu befinden ist, sondern auch relativ zu einer bestimmten Person“ (ebd., 70).

⁴⁴ I. U. Dalferth, Über Einheit und Vielfalt des christlichen Glaubens. Eine Problem-skizze, in: Marburger Jahrbuch Theologie 4 (1992) 99–137, hier 104.

⁴⁵ Vgl. I. U. Dalferth, Kombinatorische Theologie (s. Anm. 38), 151: „Damit besteht eine fundamentale epistemische Spannung zwischen der assertorischen Gewißheit eschatologischer Erkenntnis, die in der Kommunikation mit Jesus Christus gründet, und dem

über Gott (Außenperspektive) lasse sich nur in der Kommunikation mit Gott (Innenperspektive) erkennen.⁴⁶ Gewisses Glaubenswissen könne berechtigterweise nur in einer der menschlichen Verfügung prinzipiell entzogenen Situation der Kopräsenz mit Jesus Christus gründen.⁴⁷ Zur „individuell evidenten und subjektiv gewissen Glaubenserkenntnis“ werde Glaubenswissen erst durch die vom Heiligen Geist ermöglichte, kopräsentische Kommunikation mit Jesus Christus.⁴⁸

„Existiert er [Gott; Vf.] tatsächlich, wie der Glaube selbstverständlich unterstellt, ist das weder logisch noch ontologisch notwendig, sondern ein ganz und gar kontingenter, in seinem Liebeswillen zu uns begründeter und in seinen Liebestaten in der Geschichte für uns manifest gewordener Sachverhalt.“⁴⁹ Deshalb scheint Glaubensverantwortung bei Dalferth – sieht man von der Konsistenzforderung einmal ab – nur aus der internen Perspektive des Glaubens zu funktionieren; aus dieser Innenperspektive und nicht in der Orientierung an externen Gegebenheiten gewinne christliche Theologie deshalb auch ihre Reflexions- und Argumentationsstandards.⁵⁰ Denn nur aus der Innenperspektive der Glaubenden lasse sich das eschatologische Ereignis des rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus als real erfahren.⁵¹

Dalferth ist sicher zuzubilligen, dass es schwierig ist, neben dem Konsistenzkriterium weitere Kriterien auszuweisen, die sprachspielübergreifend in Geltung sind⁵² und dass eine epistemische Gewissheit

immer nur problematischen Wissen, zu dem die Kommunikation über Jesus Christus führt. Da diese Spannung mit den irreduzibel differenten Kommunikations- und Erkenntnisvollzügen im Gott-Feld gesetzt ist, das nicht wir konstituieren, kann sie von uns aus auch nicht aufgelöst, sondern nur ausgehalten werden.“

⁴⁶ Vgl. ebd., 148f.: Die Wahrheit der Rede über Gott „erkennen wir allerdings nur in der Kommunikation mit Gott, und zwar im Doppelsinn der Kommunikation Gottes mit uns in Jesus Christus durch seinen Geist (Offenbarung) und unserer Kommunikation mit Gott durch Christi Geist (Gebet).“

⁴⁷ Vgl. ebd., 151f.: „Nur in dieser eschatologischen Kopräsenzsituation, die menschlicher Verfügung prinzipiell entzogen ist, gibt es gewisses Wissen, und nur in ihr gewinnt die in der Kommunikation über Jesus Christus vertretene Wahrheit ihre gewißmachende Evidenz.“

⁴⁸ Vgl. ebd., 156.

⁴⁹ I. U. Dalferth, Gott (s. Anm. 26), 231.

⁵⁰ Vgl. I. U. Dalferth, Kombinatorische Theologie (s. Anm. 38), 78.

⁵¹ Vgl. ebd., 92.

⁵² In der Tat gibt es nicht ein System, das zur Lösung aller religiösen und ethischen Konflikte herangezogen werden kann (vgl. P. Horn, D. Z. Phillips and I. U. Dalferth on

in den zentralen Fragen des christlichen Glaubens außerhalb der Kopräsenz mit dem Heiligen Geist kaum zu bekommen ist. Etwas unterbelichtet scheint mir bei ihm allerdings die Möglichkeit sprachspielübergreifender Kriterien, die in den nicht-religiösen Elementen des jeweils geteilten Weltbildes bestehen. Zwar dürfte es kaum gelingen derartige Kriterien als erstphilosophisch unhintergebar auszuweisen (gegen Müller und Verweyen). Das bedeutet aber nicht, dass es nicht auch unabhängig vom christlichen Glauben intersubjektiv gültige Kriterien interreligiöser Urteilsbildung gibt, die bei der epistemischen Rechtfertigung religiösen Glaubens ins Spiel gebracht werden können.⁵³ Die ihm zuzubilligende unhintergebare Standpunktbezogenheit und die damit verbundene Internalität allen Denkens ist nicht einfach gleichzusetzen mit der Internalität des Glaubens. Zu unterscheiden ist deshalb die Internalität des je eigenen Sprachspiels oder der je eigenen Grammatik und damit die interne Sicht des christlichen Glaubens von einer auf der Grundlage der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise hergestellten Internalität vorher sich extern zueinander verhaltender Standpunkte. Diese Internalität immunisiert sich nicht durch die Betonung der Autonomie des christlichen Sprachspiels oder die Behauptung der Kopräsenz mit Jesus Christus, sondern meint einfach nur die trivialerweise zuzugestehende Internalität allen menschlichen Verstehens, das je neu gemeinsame Handlungsweisen finden oder herstellen muss, um rational streiten zu können. Dabei darf die durch den Heiligen Geist vermittelte Kopräsenz mit Jesus Christus nicht immunisierend vorausgesetzt werden, sondern kann sich allenfalls im konkreten Sprachspielgeschehen je neu durch die tatsächliche Gegenwart Jesu Christi zeigen. Zum Erweis der Rationalität des Glaubens muss dies zwar nicht in jedem Sprachspiel für alle Beteiligten erkennbar werden; es sollte aber 1) nicht durch gemeinsam akzeptierte gute Gründe widerlegt werden können (und mit guten Gründen meine ich nicht nur solche, die die Widersprüchlich-

the relation between philosophy and religion, in: *Hermeneutische Blätter* 1/2 [2008] 117–126, hier 117).

⁵³ Vgl. K. von Stosch, *Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit*, in: *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*. Hg. v. R. Bernhardt u. P. Schmidt-Leukel (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 1). Zürich 2005, 37–57; ders., *Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens Heiliger Schriften*, in: *Hermeneutik Heiliger Schriften*. Hg. v. A. Renz u.a. (Theologisches Forum Christentum – Islam). Regensburg 2009 (im Druck).

keit des Glaubens erweisen) und 2) zumindest in manchen Sprachspielen intersubjektiv evident werden.

Das Problem bei Dalferth scheint mir also darin zu bestehen, dass er zwar zu Recht herausstellt, dass es nicht die theologischen Argumente, sondern nur Gott selbst ist, der mich zum Glauben bringt.⁵⁴ Aber er unterschätzt die Möglichkeit und Reichweite einer methodisch vom Glauben abstrahierenden Vernunft, weil diese direkt schon als Vernunft des Unglaubens diskreditiert wird. Eine Legitimierung des Glaubens auf dem Forum der Vernunft kann es für ihn nicht geben, „weil Vernunft keine neutrale Instanz ist, sondern immer nur *Vernunft des Unglaubens* oder *des Glaubens*.“⁵⁵ Um die Vernunft des Glaubens auch Nichtglaubenden gegenüber aufweisen zu können, denkt Dalferth offensichtlich in erster Linie an Situationen, in denen der scheinbar Ungläubige in seinem Lebensvollzug faktisch einer Grammatik folgt, die auch beim Glaubenden in Kraft ist, so dass die Glaubende ihn als Adressat ihrer Botschaft ausweisen kann.⁵⁶ Aber gibt es nicht auch die vom Glauben unabhängige Erkenntnis, dass ein bestimmter Lebensvollzug so attraktiv und so tief Wirklichkeit erschließend ist, dass ihn zu übernehmen einer autonom philosophischen Vernunft ganz unabhängig vom Glauben hilfreich erscheint? Um diese Möglichkeit zu verteidigen, braucht man jedenfalls nicht wie die traditionelle Transzendentalphilosophie zu behaupten, dass es ausreichend letztbegründete Kriterien gibt, um in allen Situationen Streitfälle entscheiden zu können, sondern nur, dass es auch zwischen Glaubendem und Nichtglaubenden die Situation gibt oder geben kann, dass Elemente eines gemeinsam geteilten glaubensunabhängi-

⁵⁴ Vgl. I. U. Dalferth, *Die Vernunft des Glaubens* (s. Anm. 25), 196: „Wer glaubt, dankt nicht den Argumenten, die ihn überzeugt haben, sondern Gott, von dem er überzeugt wurde. Das ist die Konstante, die Argumente dagegen können wechseln.“

⁵⁵ I. U. Dalferth, *Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?*, in: M. Petzold (Hg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*. Leipzig 2004, 171–193, hier 188f.

⁵⁶ Vgl. I. U. Dalferth, *Die Vernunft des Glaubens* (s. Anm. 25), 196: „Zum Ziel kommt eine Rechenschaft vom Glauben [...] nur so, dass sie dem Adressaten das *tua res agitur* vermittelt, ihnen also deutlich macht, dass das, wovon diese Botschaft handelt, in ihrem eigenen Lebensvollzug faktisch schon so oder so eine Rolle spielt.“ Hier fragt sich, ob es argumentationslogisch nicht auch tragend sein könnte, dass der Adressat oder die Adressatin spürt, dass das, wovon die Botschaft handelt, im eigenen Lebensvollzug eine Rolle spielen sollte oder er/sie einfach erkennt, dass eine solche Rolle attraktiv bzw. zumindest nicht unvernünftig wäre.

gen Weltbildes in der jeweiligen Streitfrage überzeugend für oder gegen den religiösen Glauben ins Feld geführt werden können⁵⁷.

Wird in der transzendentalphilosophischen Glaubensverantwortung die Rolle der autonom eruierbaren Kriterien überbewertet, so scheint ihnen Dalferth zu wenig Bedeutung beizumessen. Für ihn gibt es „kein neutrales Spielfeld, auf dem sich Glauben und Vernunft treffen könnten“⁵⁸. Aber auch wenn sich ein solches Spielfeld nicht allgemein für alle Menschen aller Zeiten ausweisen lässt, lassen sich doch immer wieder glaubensunabhängige Kriterien benennen, die in der konkreten Sprachspielpraxis zwar mit sehr unterschiedlichen Gehalten assoziiert werden können, die aber dennoch aufgrund ihrer formalen Struktur von diesen konkreten Gehalten unabhängige Geltung beanspruchen dürfen. Es lässt sich also nicht ein einziges neutrales Spielfeld ausmachen. Dennoch lassen sich neutrale Terrains für bestimmte Spielzüge bestimmen, so dass sich einzelne Elemente des Glaubens auch in der Perspektive einer ihm fremden Vernunft plausibilisieren lassen. Im Folgenden will ich mit Hilfe Anselms ein Beispiel eines solchen autonom gewonnenen Kriteriums geben: nämlich den Anselmschen Gottesbegriff aus dem „Proslogion“ „id quo maius cogitari nequit“ (in Zukunft abgekürzt mit IQM). Ich folge dabei einer wichtigen Intuition der Auslegungen Barths und Dalferths und versuche diese so weiterzudenken, dass die Autonomie der Vernunft im Gespräch mit dem Glauben deutlicher konturiert wird als in deren Ansätzen. Auf diese Weise hoffe ich so etwas wie eine Synthese der beiden vorgestellten Denkstile andeuten zu können, von der ich glaube, dass sie der Art der dialektischen Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bei Anselm am nächsten kommt.

⁵⁷ Dalferth hat zweifellos Recht, dass der Glaube zunächst aus einer Erfahrung der Fülle und des Überflusses resultiert (vgl. I. U. Dalferth, *Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?* [s. Anm. 55], 190f). Dennoch stillt die hier erfahrene Überfülle grundlegende Bedürfnisse und Sehnsüchte. Von daher bleibt es berechtigt wie Rahner und Tillich von solchen Bedürfnissen aus zu argumentieren und auf diese Weise für den Glauben zu werben, weil er mir Lebensmöglichkeiten verspricht, deren Glaubwürdigkeit mir bereits von meinen alltäglichen Erfahrungen her einleuchten kann. Der berechtigte Einwand Dalferths gegen Verweyen gegen dessen Versuch einer Eruierung eines philosophisch ausweisbaren Begriffs letztgültigen Sinns darf nicht dazu führen, das liberale Projekt einer autonom vorgehenden Philosophie in der Begleitung und Erhellung des Glaubens gänzlich aufzugeben.

⁵⁸ Ebd., 204.

3. Anselms Gottesbegriff als Regel zur Bildung von Gottesbegriffen

Der Gottesbegriff Anselms lässt sich sowohl in ontologischer als auch in regulativ-noetischer Sicht interpretieren. Mit meinen nachfolgenden Überlegungen will ich nicht bestreiten, dass die ontologische Auslegung des Begriffs sich gerade von Anselm her mit guten Gründen verteidigen lässt.⁵⁹ Mir geht es nur darum, dass erst die regulativ-noetische Interpretation das sprachspiel- und kulturübergreifende Potenzial des Gottesbegriffs frei setzt. Ich mache hier also aus pragmatischen Gründen die bereits bei Barth vertretene Interpretation stark, dass Anselms Gottesbegriff zunächst einmal keine inhaltliche Bestimmung Gottes leistet, sondern lediglich eine Regel nennt, die bei jeder Bildung und Debatte von Begriffen über Gott zu beachten ist. Gerade durch diese Deutung wird sein Begriff für die gegenwärtige Debatte so interessant und erhält zumindest auf formaler Ebene allgemeine Überzeugungskraft.⁶⁰ Und allein unter dieser Voraussetzung kann er sogar im interreligiösen Dialog kriterial in Anschlag gebracht werden.⁶¹

In dieser Stoßrichtung schlägt beispielsweise Armin Kreiner vor, IQM nicht auf einen Referenten hin zu spezifizieren, sondern als Regel zu betrachten⁶², die bei jeder Bildung eines Gottesbegriffs zu be-

⁵⁹ Vgl. M. Enders, Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002) 50–86, hier 73–77 sowie 81f.: „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 eigenen Verständnis von Q [...] 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“.

⁶⁰ Vgl. ebd., 86: „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.“

⁶¹ 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. In den nächsten Abschnitten nehme ich einige Gedanken aus dem Schlussteil meines Beitrags: Größer als am Größten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury, in: ThZ 62 (2006) 420–432.

⁶² Vgl. A. Kreiner, Wahrheit und Perspektivität religiöser Rede von Gott. In: Wahrheit in Perspektiven. Hg. v. I. U. Dalferth / Ph. Stoellger. Tübingen 2004, 53–67, hier 64: „Der

achten und somit als Mindeststandard für rationale Redeweisen von Gott anzusetzen sei: „Die zugrunde liegende Regel besagt dann, dass von Gott nur solche Prädikate auszusagen sind, die Vollkommenheit bzw. Werthaftigkeit zum Ausdruck bringen und so die Willkürlichkeit subjektiver Zuschreibung von Wichtigkeit einschränken.“⁶³ Nach Anselm gilt diese Vollkommenheit nicht nur kontingent. „Gott könne nicht als jene Wirklichkeit verstanden werden, die faktisch und zufällig am vollkommensten ist, sondern nur als jene Wirklichkeit, über die hinaus gar keine vollkommenere gedacht werden kann.“⁶⁴ Von Gott könne also nur das ausgesagt werden, das notwendigerweise als vollkommen angesehen wird. Statt diese Vorgabe auf allgemeiner Ebene inhaltlich und damit doch wieder ontologisch zu füllen, gilt es zunächst einmal einfach nur eine Denkregel aus ihr abzuleiten. Der Anselmsche Gottesbegriff bildet eben „noch keine Definition des Gottesbegriffs im eigentlichen Sinn, sondern zunächst nur eine *Maxime* oder *Regel*, die gleichzeitig beschreibt, wie in der Regel von Gott gesprochen wird, und vorschreibt, wie adäquat von Gott zu reden ist.“⁶⁵

Um diesen regulativen Charakter der Anselmschen Begriffsbildung richtig zu würdigen, ist es wichtig Anselms Formulierung nicht in eine superlativische Formulierung abzuändern und sich dadurch in die Aporien einer Metaphysik der Vollkommenheit zu verstricken. Anders als bei den superlativischen Formulierungen des Gottesbegriffs, die im Laufe der Neuzeit üblich wurden⁶⁶, wenn Gott etwa als allervollkommenstes Wesen bestimmt wurde, handelt es sich bei Anselms komparativer Formulierung nämlich um einen operationalen Begriff der Logik, genauerhin um einen Begriff, der eine Sprech-

religiösen Rede von Gott liegt kein identischer Referent zugrunde, sondern eher eine grundlegende *Maxime* bzw. *Regel*.“

⁶³ A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg / Basel / Wien 2006, 234.

⁶⁴ A. Kreiner, *Gott* (s. Anm. 63), 235.

⁶⁵ A. Kreiner, *Gott* (s. Anm. 63), 237; vgl. ebd. 236: „Anselms ‚Definition‘ führt die im religiösen Reden von Gott virulente Regel, von Gott nur Vollkommenheiten zu sagen, zu ihrem konsequenten Ende. Insofern handelt es sich um die wahrscheinlich wichtigste Idee in der Geschichte des Denkens über Gott, die Anselm weder entdeckte noch erfand, sondern einfach auf ebenso geniale wie prägnante Weise auf den Punkt brachte.“

⁶⁶ Bei seiner „Neuentdeckung“ des Beweises gebrauchte Descartes sich im folgenden einbürgernde superlativische Formulierungen (vgl. die Formulierungen in der V. Meditation: *ens summe perfectum* [Meditationes de prima philosophia – Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund d. Ausg. von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gäbe. Durchges. von H. G. Zekl (PhB 250a). Hamburg ²1977, 120], *ens primum et summum* [ebd., 122]).

handlung anleitet, die den angezeigten Begriff herstellt.⁶⁷ Seine Besonderheit gegenüber den neuzeitlichen Formulierungen⁶⁸ oder der Gaunilos (quod est maius omnibus⁶⁹) besteht – wie schon Karl Barth in seiner Rezeption Anselms herausstellte – also darin, dass er primär nicht auf ontischer, sondern auf noetischer Ebene formuliert ist⁷⁰; d.h. es geht in erster Linie um eine „Regel des Denkens über Gott“⁷¹. Es geht um eine Bezeichnung Gottes durch einen eine Denkregel angehenden Namen.⁷² Und diese Denkregel ist so konfiguriert, dass sie zu einer komparativen Handlung einlädt.

IQM sollte also zunächst einmal nicht als inhaltliche Bestimmung Gottes verstanden werden, sondern als Aufforderung zu einer komparativen Handlung bis zur Grenze menschlichen Denkens und darüber hinaus. Wenn Du versuchen willst – so könnte man diese Regel formulieren –, Gott zu denken, so steigere alles Sein-Sollende 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. Zunächst einmal gibt Anselms Formel – so hielt schon Barth fest – „das dem Denken des Gläubigen durch die Offenbarung [...] eingeprägte Verbot wieder, etwas Größeres als Gott zu denken“⁷³. Denn etwas Größeres als IQM denken wollen hieße sich selbst über Gott zu stellen.⁷⁴

Die Frage ist nur, ob man an dieser Stelle stehen bleiben darf, oder ob diese Denkregel den Ausgangspunkt dafür bildet, den Gottesbegriff inhaltlich zu bestimmen. Verzichtet man auf diesen Versuch, so

⁶⁷ Vgl. G. Schimpf, Anselm von Canterbury. Prosligion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung. Frankfurt am Main 1994 (Fuldaer Hochschulschriften 20), 49.

⁶⁸ Vgl. etwa die in dieser Tradition stehende Bestimmung bei J. L. Scherb, Perfectio Perfectionum. Zur Grundstruktur des monotheistischen Gottesbegriffs, in: Philosophisches Jahrbuch 108 (2001) 18–32, hier 22, der Gott als jenes Wesen fasst, „dem eine maximale Kollektion komposibler größer-machender Eigenschaften zukommt.“

⁶⁹ Vgl. B. Mojsisch (Hg.), Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? (s. Anm. 22), 60.

⁷⁰ Vgl. Barth, Fides quaerens intellectum (s. Anm. 18), 81.

⁷¹ Ebd., 82. Man sollte allerdings vorsichtig damit sein, die noetische und die ontologische Ebene gegeneinander auszuspielen; vgl. zur Kritik M. Enders, Denken des Unüber-trefflichen (s. Anm. 59), 79, der dabei v.a. I. U. Dalferth im Auge hat.

⁷² Vgl. K. Barth, Fides quaerens intellectum (s. Anm. 18), 109.

⁷³ K. Barth, Fides quaerens intellectum, (s. Anm. 18), 98.

⁷⁴ Vgl. ebd., 73.

besteht die Gefahr, dass der so in Gang gesetzte Ikonoklasmus richtungslos zum Selbstzweck wird und durch den Gebrauch der Denkregel IQM nichts klarer wird. Will man die Art der bei dieser Denkregel vollzogenen Dynamik näher bestimmen und den Gottesbegriff inhaltlich erläutern, hängt alles davon ab, wie der Begriff des *maius* im IQM inhaltlich bestimmt wird.

Anselm versteht *maius* offenbar in erster Linie im Sinne von *melius*.⁷⁵ Es geht also darum etwas Besseres, Überlegenes zu denken; es geht um Überlegenheit in einem umfassenden, alle Lebensbereiche betreffenden Sinne.⁷⁶ 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 zumindest im Zusammenhang geteilter Wertpräferenzen durch die Rede vom IQM einer kriterialen Untersuchung zugänglich.⁷⁷

Die traditionelle Ontologie spricht hier von Seinsvollkommenheiten, d.h. es geht um all das Sein, für das es besser ist zu sein, als nicht zu sein.⁷⁸ Wenn ich von etwas denke, dass es besser ist, wenn es ist, als wenn es nicht ist, so kann ich nicht denken, dass es eine vollkommeneren Ausprägung dieses Seins gibt als in IQM. Der Unterschied der hier vorgetragenen Intuition zur traditionellen Ontologie besteht darin, dass von vornherein zugegeben wird, dass auch diese Entscheidung darüber, welches Sein sein soll, bzw. von welchem Sein ausgesagt werden kann, dass es besser ist, dass es ist, nicht ein für alle Mal gegeben werden kann. Auch diese Entscheidung und die durch sie angeleitete kriteriale Untersuchung ist abhängig von unseren Wertintuitionen und Grundhaltungen dem Leben gegenüber. Es lässt sich

⁷⁵ Zur selbstverständlichen Gleichsetzung von *maius* und *melius* bei Anselm vgl. M. Enders, Denken des Unübertrefflichen (s. Anm. 59), 60f. Nach Seifert sind bei Anselm alle drei Seinsdimensionen gemeint, also die der Wirklichkeit, der Intelligibilität und des Daseins. „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).

⁷⁶ Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum* (s. Anm. 18), 70: „Das ‚Größere‘ [...] ist also ganz allgemein: das ihm Überlegene.“

⁷⁷ Vgl. K. Ward, *Religion and creation* (s. Anm. 61) mit Anm. 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.“

⁷⁸ Vgl. M. Enders, Denken des Unübertrefflichen (s. Anm. 59), 67.

eben nicht ein für alle Mal kulturunabhängig festlegen, was besser, größer und überlegen ist. Und es ist – allgemein philosophisch gesprochen – nicht einmal klar, ob und wann es gut ist zu sein. Von daher braucht auch der Begriff IQM, obwohl er eine allgemein gültige Regel des Sprechens über Gott und damit auch ein intersubjektiv gültiges Kriterium für die Theologie darstellt, eine inhaltliche Füllung, die jeweils bestreitbar ist und je neu im Sprachspielkontext errungen werden muss.

Dennoch ist dieser Begriff so wertvoll, weil er nicht von bestimmten religiösen Überzeugungen abhängig ist und noch so unterschiedliche inhaltliche Füllungen zumindest formal anzuleiten vermag und so auch für unterschiedlichste philosophische und theologische Ansätze maßstäbliche Bedeutung gewinnt. „Denn selbst ein Philosoph, der das axiologische Seinsdenken der klassischen Metaphysik, welches den begrifflichen Gehalt 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.“⁷⁹ Für die philosophische Durchschlagskraft dieses Gedankens kommt es jetzt darauf an, ob man auch ohne Berufung auf das axiologische Seinsdenken der Metaphysik und auch ohne Berufung auf eine transzendentalphilosophische Letztbegründung unhintergehbare und sprachspielübergreifende Bestimmungen des Gottesbegriffs für denkbar hält. Gibt es also Punkte, in denen tatsächlich alle Menschen von etwas Gegebenem sagen würden, dass es besser ist, wenn es ist, als wenn es nicht ist? Und könnte bereits auf einer rein philosophischen Ebene sichergestellt werden, wie eine höchste Vollkommenheit des Seins oder der Freiheit zu denken ist?

Genau hier läuft die Trennlinie zwischen den oben beschriebenen Denkansätzen. Während transzendentalphilosophisch orientierte Denker ebenso wie die traditionelle Metaphysik annehmen, dass sich derartige Bestimmungen sprachspiel- und kulturübergreifend als gültig ausweisen lassen, tendieren postliberale und von Barth und Luther beeinflusste Denker zu der Annahme, dass sich nur in der Kopräsenz

⁷⁹ Ebd., 86.

des Geistes, also letztlich vom religiösen Sprachspiel her ein adäquater Begriff Gottes finden lässt. Eben diesen Ansatzpunkt verteidigt auch Dalferth, wenn er den Begriff des IQM nicht als Voraussetzung, sondern als Ziel des Beweises Anselms versteht und eine inhaltliche Bestimmung Gottes unter Ausklammerung religiösen Glaubens für unmöglich hält.

Dagegen scheint es mir von Anselms Anliegen her erforderlich zu sein, auf einer inhaltlichen Bestimmbarkeit des Gottesbegriffs auch unabhängig von Glaubensvoraussetzungen zu bestehen. Diese Bestimmtheit wird man nicht sprachspiel- und kulturunabhängig erreichen können. Das Anselmsche Begründungsprogramm wird aber erst dann ernst genommen und unter den Bedingungen einer ihrer eigenen Aporien bewusst gewordenen Moderne eingelöst, wenn man darauf besteht, dass der Gottesbegriff unabhängig von spezifischen Glaubensvoraussetzungen erreicht wird und verteidigt werden kann.

Eine adäquate Übersetzung Anselms in ein postmetaphysisches Denken liegt m.E. also dann vor, wenn man ausgehend von der formalen Denkregel IQM inhaltliche Bestimmungen Gottes im Rahmen der eigenen Denk- und Handlungsmöglichkeiten leistet. Natürlich muss ich den so gewonnen Begriff immer noch einmal auf die je größere Wahrheit Gottes transzendieren. Aber zumindest negativ bietet er ohne Inanspruchnahme religiöser Prämissen oder Grundoptionen die Möglichkeit bestimmte Redeweisen von Gott als irrational auszuschließen.

Anders als Anselm meine ich nicht, dass hier der Begriff des IQM allein bereits hinreichend ist. Vielmehr scheint es mir erforderlich zu sein, aus der formalen Struktur religiöser Überzeugungen weitere Kriterien für die Rede von Gott bzw. der letzten Wirklichkeit abzuleiten.⁸⁰ Aber die Grundidee aus formalen Denkregeln zu rational ausweisbaren Mindestbestimmungen für die Rede von Gott zu kommen, scheint mir auch heute noch außerordentlich vielversprechend zu sein und einen Denkweg anzuzeigen, den die Fundamentaltheologie auch heute noch von Anselm lernen kann.

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

⁸⁰ Vgl. meine Aufsätze in Anm. 53.

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“⁸¹? Müsste Allmacht also nicht entsprechend der Bewegung des IQM als Liebe gedacht werden? Und müsste diese Liebe nicht noch einmal so trinitarisch unterfasst werden, dass sie durch die Anstrengung des Begriffs zur höchsten Vollkommenheit getrieben 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, auch ohne dabei Glaubensvoraussetzungen als Geltungsgründe in der Argumentation zu verwenden. 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 durch die Wirklichkeit Gottes nicht einfach negiert, sondern von höherer Ebene her integriert werden.

⁸¹ S. Kierkegaard, Eine literarische Anzeige, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 17. Übers. v. E. Hirsch. Düsseldorf 1954, 124.