

„Vere esse“ im Proslogion des hl. Anselm.

Von Anselm Stolz O. S. B.

In einer früheren Studie wurde der Versuch gemacht, von der literarischen und methodischen Eigenart des Proslogion her seinen Inhalt voller und richtiger zu erfassen¹. Es ergab sich speziell für die ersten Kapitel, daß in ihnen kein Gottesbeweis enthalten ist, sondern eine Einsicht in die spezielle Seinsweise Gottes unter Voraussetzung seiner Existenz. Es gilt, dieses Ergebnis neu zu beleuchten und zu vertiefen.

Vorerst eine methodische Bemerkung. Der erste Gegner Anselms, Gaunilo, hat das zweite Kapitel des Proslogion offenbar im Sinn eines ontologischen Gottesbeweises verstanden. Wenn nun Anselm überhaupt keinen Gottesbeweis liefern wollte, wäre es dann nicht einfacher gewesen, Gaunilo darauf aufmerksam zu machen, anstatt sich mit ihm in eine lange Diskussion einzulassen? Hat Anselm durch sein Eingehen auf Gaunilos Einwendungen nicht selbst zugegeben, daß es ihm doch um den Nachweis der Existenz Gottes zu tun war?

Die Bedeutung dieses Einwandes soll in keiner Weise verkannt und noch weniger soll gelehnet werden, daß für das volle Verständnis des Proslogion Gaunilos Bedenken und Anselms Antworten mit zu berücksichtigen sind. Aber methodisch ist es nicht richtig, von vornherein Proslogion, Gaunilos Gegenschrift und Anselms Rechtfertigung miteinander zu vermengen, da doch wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß sich der ursprüngliche Fragepunkt im Lauf der Diskussion verschoben hat. Zudem hat Anselm sein Proslogion ganz frei von jeder polemischen Einstellung Gaunilo gegenüber geschrieben; es muß daher zunächst der Versuch gemacht werden, das Proslogion aus sich und der geistigen Welt seines Verfassers zu verstehen. Erst wenn hier alle Quellen ausgeschöpft sind, ist man berechtigt und befähigt, auch die Kontroverse zu berücksichtigen; erst dann kann man hoffen, den Standpunkt der beiden Gegner richtig zu erfassen, und entscheiden, ob sie sich gegenseitig verstanden haben oder nicht.

Für die Frage nach dem Anselmianischen „Gottesbeweis“ ist natürlich von grundlegender Bedeutung zu wissen, was Anselm sagen wollte, als er den Titel von Prosl. 2: *Quod vere sit deus* niederschrieb. Wollte er das Dasein Gottes zum Problem stellen? Eine sichere Antwort auf diese Frage ist nur von einer sorgfältigen Untersuchung der Anselmischen Terminologie zu erwarten.

¹ Zur Theologie Anselms im Proslogion: *Catholica* 2 (1933) 1–24. Vgl. auch *Schol* 8 (1933) 610.

Die Überschrift: *Quod vere sit deus*, greift offenbar auf die Bemerkung des Vorwortes zurück: *coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod . . . solum ad adstruendum, quia deus vere est, et quia est summum bonum . . . sufficeret*. Erst Prosl. 3 kehrt dann der Ausdruck im Zusammenhang mit *quo maius cogitari non valet* wieder: *quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse*. Kurz danach wird er dann auch auf Gott bezogen: *Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse*. Es fällt auf, daß im ganzen Beweis *vere esse* allein überhaupt nicht vorkommt, sondern nur in einer speziellen Deutung: *sic vere est*. Der Sinn des *sic vere esse* ist durch: *ut nec cogitari possit non esse* gegeben. Das führt dann zu der Steigerung: *Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse*. Es handelt sich also in den ersten Kapiteln des Proslogion für Anselm um ein *vere esse*, das auf Grund des auf Gott angewandten Mittelbegriffes *quo maius cogitari nequit* in einem speziellen Sinn (*sic vere es, ut nec cogitari possis non esse*) von Gott behauptet wird, der darum auch ein *verissime et maxime habens esse* ist.

Wir fragen nun nach dem Sinn dieses *vere esse*. Wer von einem Anselmianischen Gottesbeweis redet, wird den Ausdruck selbstverständlich im Sinn von „wirklich dasein“, als Aussage über die objektive Existenz fassen. Karl Barth unterscheidet einen doppelten Sinn des *vere esse*: es besagt nach ihm zunächst objektive Existenz und dann (Prosl. 3) das spezielle, notwendige Dasein Gottes². Die Auffassung Barths beruht auf der Voraussetzung, daß Prosl. 2 und 3 verschiedene Beweisgänge mit verschiedenen Schlußsätzen sind, eine Voraussetzung, die sich nicht als stichhaltig erwiesen hat³. Vorerst werden wir also für *vere esse* einen einheitlichen, beiden Kapiteln des Proslogion gemeinsamen Sinn beibehalten müssen. Daß dieser eine Sinn nicht die allgemeine, objektive Existenz besagt, sondern die spezielle göttliche Seinsweise, wird dadurch nahegelegt, daß am Ende des ganzen Beweises eben nur das spezielle Sein Gottes berücksichtigt wird. Das *sic vere esse, ut nec cogitari possit non esse* schließt offenbar vom Subjekt jede Potentialität aus: was nicht einmal als nicht daseiend gedacht werden kann, besitzt absolute und höchste Seinsfülle. Darum heißt es auch Prosl. 22: *Et tu es qui proprie et simpliciter es; quia nec habes fuisse aut futurum esse, . . . nec potes cogitari aliquando non esse*. Ein Ding, dem *vere esse* nicht zukommt, hat ein geringeres Sein: *non sic vere et idcirco minus habet esse* (Prosl. 3). Aber mit diesen Beobachtungen ist für die eigentliche Frage,

² *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes (München 1931) 102 f.

³ *Catholica* a. a. O. 15 f.

was vere esse für Anselm bedeutet, nicht viel gewonnen; nur das eine läßt sich sagen, es muß für ihn und vielleicht auch für seine Leser einen ganz konkreten und geläufigen Sinn gehabt haben, wenn er so ohne weiteres vom vere esse des Vorwortes und der Überschrift von Prosl. 2 zu dem enger begrenzten Begriff des sic vere est, ut nec cogitari possit non esse übergeht.

Auch über die Herkunft des Begriffes vere esse macht das Prosl. 2 keine direkte Aussage. Das Vorwort sagt allerdings, daß Anselm es in den Glaubensquellen fand: . . . ad adstruendum *quia deus vere est* . . . et quaecumque de divina *credimus* substantia. Zu Beginn von Prosl. 2 heißt es ebenfalls: ut . . . intelligam, *quia es, sicut credimus*, was offenbar auf das vere esse des Prologs zu beziehen ist. Es stellt sich natürlich die Frage ein: Wo glaubt Anselm in der Offenbarung über das vere esse Gottes unterrichtet zu werden? Das zu erfahren, wäre für das Verständnis seiner Fragestellung von größter Bedeutung. Leider sagt aber Anselm nichts darüber, ebensowenig wie er über den Fundort des unum argumentum: quo maius cogitari nequit, etwas aussagt, von dem es auch heißt: *credimus* te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit (Prosl. 2). Wie läßt sich trotzdem ein Weg zum richtigen Verständnis des vere esse entdecken?

Zu Beginn des Monologion macht Anselm voreilige Kritiker darauf aufmerksam, daß in seiner Schrift nichts enthalten ist, quod non catholicorum patrum et *maxime beati Augustini* scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet. Hier ist zwar ausschließlich vom Monologion und seiner Beziehung zu Augustins de trinitate die Rede, aber anderseits ist doch bekannt, daß das ganze Denken Anselms unter dem Einfluß Augustinischer Schriften steht. Daß speziell auch das Prosl. 2 Spuren aufweist, die zu Augustinus hinweisen, hat bereits Dräseke, wenn auch nur ganz allgemein, nachgewiesen⁴, und es lohnt sich sicher, hier genauer nachzuforschen, um eventuell aus Augustinus Klarheit über die Terminologie Anselms zu erhalten.

In den Büchern Augustins über die Trinität, die Anselm selbst in Verbindung mit dem Monologion erwähnt, ist auch vom vere esse Gottes die Rede. Augustin behauptet, daß man wegen der Ein-

⁴ Dräseke, Zu Anselms Monologion und Prosl. 2: NKirchlZ 11 (1900) 243—257. Vergnes, Les sources de l'argument de S. Anselme: RevScRel 4 (1924) 576—579 untersucht die Begriffe maius esse und melius esse.

fachheit des göttlichen Wesens besser nicht von einer göttlichen substantia, sondern essentia reden soll, ja daß eigentlich nur Gott essentia heißen dürfte. Das wird begründet:

Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi annuntiavit, cum ait: Ego sum qui sum; et dices ad eos: Qui est misit me ad vos (Trin. VII 5, 10; ML 42, 942).

Hier bringt Augustinus das vere esse Gottes einerseits mit seiner Unwandelbarkeit, anderseits mit dem Ego sum qui sum von Ex 3, 14 in Zusammenhang. Darin ist die ganze Auffassung Augustins vom vere esse Gottes schon angedeutet. Vere esse ist für ihn ein der incommutabilitas, die das eigentliche Wesen Gottes bezeichnet, synonymem Begriff:

Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es, non sunt. *Id enim vere est, quod incommutabiliter manet* (Conf. VII 11, 17; Knöll 158). — *Sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinner, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi et vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter* (ebd. VII 20, 26; Knöll 165).

Der gleiche Gedanke kehrt auch unter der Formel summe esse wieder:

Cum enim deus summa essentia sit, hoc est *summe sit*, et ideo *inmutabilis* sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non *summe esse, sicut est ipse*; et aliis dedit esse amplius, aliis minus . . . (Civ. Dei XII 2; Hoffmann 568).

Vere esse bezeichnet also für Augustin das absolute, unveränderliche, göttliche Sein, und so oft er Ex 3, 14 kommentiert, geschieht dies mit incommutabiliter und vere esse. Einige Beispiele:

Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: *Qui est*, misit me ad vos. Quid est hoc, o deus, o domine noster, quid vocaris? *Est vocor, dicit. Quid est: Est vocor? Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum*. Ea enim, quae mutantur, non sunt, quia non permanent. Quod enim est, manet. Quod autem mutatur, fuit aliquid, et aliquid erit: non tamen est, quia mutabile est. *Ergo incommutabilitas dei isto vocabulo se dignata est intimare: Ego sum qui sum* (Sermo 6, 3, 4; ML 38, 61). — Si enim mihi non remiseris peccata, ibo in aeternum abs te. Et a quo ibo in aeternum? Ab illo qui dixit: *Ego sum qui sum*, ab illo, qui dixit: Dic filiis Israel: *Qui est*, misit me ad vos. Ab eo ergo, qui *vere est*, qui in contrarium perguit, ad non esse perguit (Ps 38, 22; ML 36, 431). — Frangite idola in cordibus vestris: attendite quod dictum est ad Moysen, cum dei nomen inquireret, *Ego sum qui sum*. Quicquid aliud est, in illius comparatione nec est. *Nescit ulla ex parte mutari, quod veraciter est*. Omne quicquid mutatur et fluitat, et quodam tempore immutari non cessat, fuit et erit: non in eo comprehendis *Est* (Sermones, ed. Morin [Rom 1930] 16)⁵.

⁵ *Esse* nomen est *incommutabilitatis*. Omnia enim, quae mutantur, desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. *Esse verum*, esse sincerum, esse germanum non habet, nisi *qui non mutatur* (Serm. 7, 7; ML 38, 66). Ille enim *summe ac pri-*

Diesem göttlichen, unwandelbaren Sein steht das geschöpfliche, stetem Wandel unterworfenene Sein gegenüber, das vom Nichtsein in sich trägt und daher nicht *vere* ist.

Dices filiis Israel: *Qui est misit me ad vos*. Non dixit, dominus deus ille omnipotens, misericors, iustus; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici deus, ipsum esse se vocari respondit; et tamquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis, inquit, *Qui est misit me*. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, *non sint*. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt: illi autem comparata *non sunt*, quia *verum esse incommutabile esse est*, quod ille solus est (Ps 134, 4; ML 37, 1741). — Nam quomodo audio: *Ego sum qui sum*; quasi alia non sint? et quomodo audio: nisi credideritis *quia ego sum*? Illi enim non erant, qui audiebant? Et si peccatores erant, homines erant. Quid ergo facio? Quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur; homo interior audiat, *mens capiat vere esse: est enim semper eodem modo esse*. . . . res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, *si mutabilis est, non vere est*; non enim est ibi *verum esse*, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat . . . (Io 38, 10; ML 35, 1680)⁶.

Die Texte sind klar und eindeutig: vere esse ist eine Eigenschaft Gottes, die in der Unwandelbarkeit gründet. Beides, Unwandelbarkeit und vere esse, sind Ex 3, 14 enthalten.

In dieser Auffassung des hl. Augustin offenbart sich sehr stark der Einfluß neuplatonischer Philosophie. Er sagt es auch selbst, daß gerade die Lehre vom unwandelbaren und absoluten Sein Gottes ihm den Gedanken nahe legte, Plato müsse die Schriften des Alten Testaments gekannt haben:

Deinde quod Plato dicit amatorem dei esse philosophum, nihil sic illis sacris litteris flagrat; et maxime illud (quod et me plurimum adducit, ut paene adsentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ita verba dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: *Ego sum qui sum*, et dices filiis Israel: *Qui est misit me ad vos*, tamquam in eius comparatione, qui *vere est quia incommutabilis est*, ea quae mutabilia facta sunt non sint, *vehementer hoc Plato tenuit* et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est: *Ego sum qui sum*, et dices eis: *Qui est misit me ad vos* (Civ. Dei VIII 11; Hoffm. 373).

mitus est, qui omnino incommutabilis est, et qui plenissime dicere potuit: *Ego sum qui sum* (Doctr. christ. 1, 32; ML 34, 32; vgl. Ps 9, 11; Ps 121, 5; ML 36, 122; 37, 1622).

⁶ *Ego sum*. Quis? *Qui sum*. Hoc est nomen tuum? Hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur *non esse vere*? (Ps 101 serm. 2, 10; ML 37, 1311). — *Ego sum qui sum*; tamquam *non sint ea quae facta sunt*, si comparantur ei a quo facta sunt (Ps 82, 14; ML 37, 1055).

Tatsächlich spielt bei den Neuplatonikern, die ja für Augustin als Platonicus in Betracht kommen, der Unterschied zwischen dem Geistigen, dem allein Wirklichen und dem Wandelbaren, Sinnfälligen, weniger Realen eine große Rolle⁷. Marius Victorinus z. B. gibt folgenden Aufriß der Seinsstufen:

Primo ergo deus et super quae sunt est, et super quae non sunt: quippe generator ipsorum et pater, iuxta quod causa est. Deinde secundum generationem a deo aut secundum effectiōnem quae sunt, apparuerunt. Apparuerunt autem et μή ὄντα. Ipsorum autem quae sunt

alia sunt vere quae sunt

alia quae sunt

alia quae non vere non sunt

alia quae non sunt (Gener. Verb. 6; ML 8, 1022 f.).

Während Gott als Urprinzip über allem Seienden steht, gehört in die Gruppe: quae vere sunt die intelligible Ideenwelt: intellectibilia sunt ea quae vere sunt (ebd. 7; ML 8, 1023). Dazu rechnet Victorinus:

omnia supercaelestia: ut τὸ πνεῦμα, καὶ ὁ νοῦς, ἡ ψυχὴ, τὸ νόημα, ἡ παιδεία, ἡ ἀρετὴ, ὁ λόγος, opinio, perfectio, . . . intelligentia et adhuc superius: existentialitas, vitalitas, intelligentitas, et adhuc super omnia ista: ὄν μόνον: et istud ὅ ἐστι ἐν μόνον ὄν (ebd. 7, ML 8, 1023).

Für uns ist wesentlich, daß vere esse ein feststehender Begriff für das unwandelbare Sein der rein geistigen Welt ist. Das Typische dieser Gedankenwelt tritt noch klarer bei Origenes hervor, bei dem sich sehr starke Parallelen zu dem von Augustin Gesagten finden. Für Origenes ist die Einheit das Wesensmerkmal Gottes, er ist ex omni parte μόνος et ut ita dicam ἑνός (Princ. I 1, 6; Koetschau 21, 13). Gerade diese Einheit ist wesentlich nichts anderes als die Unwandelbarkeit:

Dominus Deus tuus Deus unus est (Deut 6, 4) non tantum numero „unus“ designatur, qui utique supra omnem numerum esse credendus est, sed per hoc magis „unus“ dici intelligendus est, quod numquam a semet ipso alter efficitur, hoc est *numquam mutatur*, numquam in aliud vertitur . . . Immutabilis ergo est deus et per hoc „unus“ dicitur quod non mutatur (Reg. hom. I 4; Baehrens 6, 16 ff.).

Diese Unwandelbarkeit Gottes sieht auch Origenes im Namen: Ego sum qui sum, ausgesprochen:

ὄνομα τοίνυν ἐστὶ κεφαλαϊώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική . . . ἀλλ' ἐπὶ ἀνθρώπων, οἰοῦναι ἀλλασσομένων τῶν ἰδίων ποιότητων, ὕγιως κατὰ τὴν γραφὴν ἀλλάσσεται καὶ τὰ ὀνόματα:

⁷ Über die Bedeutung dieser Lehre für die Eucharistielehre Augustins vgl. K. Adam, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus: ThQschr 112 (1931) 490—536. — M. Zepf, Augustins Confessiones (Tübingen 1926) 29. — Fr. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (München 1933) 26. — Benz, Marius Victorinus . . . (Stuttgart 1932) 39 ff.

μεταβαλούσης γὰρ τῆς τοῦ „Ἀβραάμ“ ποιότητος, ἐκλήθη „Ἀβραάμ“, καὶ τῆς τοῦ Σίμωνος ὁ „Πέτρος“ ὀνομάσθη, καὶ τῆς τοῦ διώκοντος τὸν Ἰησοῦν „Σαοῦλ“ προσηγορεύθη ὁ „Παῦλος“. ἐπὶ δὲ θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἀτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἀεὶ τυγχάνων, ἐν ἔστιν ἀεὶ τὸ οἰοεῖν καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα, τὸ „ὁ ὢν“ ἐν τῇ Ἐξόδῳ εἰρημένον ἢ τι οὕτως ἂν λεχθῆσόμενον (De Orat. 24, 2; Koetschau 353, 22 f.; 354, 3 ff.).

Von diesem Urquell des Seins *qui vere est*, qui dixit per Moysen: Ego sum qui sum, omnia quae sunt participium trahunt (Princ. I 3, 6; Koetschau 57, 1 ff.). Aber mit ihm verglichen, ist alles andere eher ein Nichtsein als ein Sein:

Denique Moyses cum discere vellet a deo, quod ei nomen esset, docens eum deus dicit: „Ego sum qui sum, et hoc mihi nomen est.“ Si ergo aliud aliquid in creaturis hoc nomine vel hac significantia appellari posset, numquam diceret dominus „hoc sibi esse nomen“; sciebat enim *se solum esse*, creaturas vero a se accepisse, ut essent. Nam et umbra ad comparisonem corporis *non est* et fumus ad comparisonem ignis *non est*. Sic ergo et „quae in caelis sunt et quae in terra, visibilia et invisibilia“ (Col 1, 16), quantum ad naturam Dei pertinet, non sunt, quantum ad voluntatem creatoris sunt hoc, quod ea esse voluit ille, qui fecit (Reg. hom. I 11; Baehrens 20, 26 ff.)⁸.

Aus diesen wenigen Zitaten erhellt, wie sehr neuplatonisches Denken den Gottesbegriff Augustins bestimmt, wenn für ihn *vere esse* und *incommutabiliter esse* zur Wesensbestimmung der göttlichen Natur werden.

Im Lichte dieser christlich-neuplatonischen Auffassung erhalten jetzt auch Anselms Ausführungen einen ganz konkreten und leicht verständlichen Sinn. Er ist Augustins treuer Schüler, wenn er das göttliche Sein von seiner Unwandelbarkeit her bestimmt:

Monol. 28: Si enim diligentius intendatur, *ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse*, alia vero omnia fere non esse et vix esse, quoniam namque idem spiritus *propter immutabilem aeternitatem suam nullo modo secundum aliquem motum dici potest quia fuit vel erit, sed simpliciter est*. — Prosl. 22: Tu solus ergo, domine, es, quod es, et tu es, qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et *in quo aliquid est mutabile*, non omnino est quod est.

Es erklärt sich nun auch, warum in Anselms Augen non cogitari posse non esse den höchsten Ausdruck für die göttliche Wirklichkeit darstellt, es ist ja der höchste Ausdruck für die absolute Unwandelbarkeit, schließt jede Spur von Nichtsein aus. Kein geschöpfliches Sein kann an dieses göttliche Sein heranreichen:

Sic ergo *vere es*, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. . . . Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est, *non sic vere* et idcirco minus habet esse (Prosl. 3).

Anselm bewegt sich also in seiner Auffassung von Gottes Wesen

⁸ Es erübrigt sich, noch ausführlich auf das ἀληθῶς und ὄντως ὄν des Plotin, Porphyrius, Proclus und Pseudo-Dionysius zurückzugreifen.

ganz in Augustinischen Gedanken: die Unwandelbarkeit bestimmt das Wesen Gottes zum absoluten Sein, zur subsistierenden Wirklichkeit, so daß von dieser Wesensbestimmung aus gesehen der Gedanke an das Nichtsein Gottes absurd ist; Gott ist also vere, verissime et maxime habens esse. Damit erhalten die ersten Kapitel des Proslogion einen durchaus einheitlichen Sinn. Anselm hat es sich zur Aufgabe gestellt, durch den intellectus fidei zur Gotteserfahrung zu gelangen. Er sucht daher zunächst die Art des göttlichen Seins, die uns der Glaube vermittelt (ut intelligam quia es sicut credimus) intellektuell zu erfassen. Das ist aber das vere esse oder das incommutabiliter esse. Tatsächlich gelangt Anselm ja auch am Schluß seiner ersten Beweisführung zu der Einsicht, daß Gott absolut unwandelbar ist: sic ergo vere es . . . , ut nec cogitari possis non esse (Prosl. 3). Bei dieser Übereinstimmung mit Augustin dürfen wir wohl auch vermuten, daß Anselm Ex 3, 14 (Ego sum qui sum) als die Offenbarungsquelle für vere esse ansieht. Vielleicht kann man eine Anspielung darauf Prosl. 22 finden, wo es heißt:

Tu solus ergo, domine, es quod es, et tu es, qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. . . . Tu vero es quod es Et tu es, qui proprie et simpliciter es; quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse nec potes cogitari aliquando non esse.

Hier ist *tu es qui* [proprie et simpliciter] *es* mit non posse cogitari non esse, und so indirekt wenigstens mit vere esse zusammengestellt. Die Prosl. 3 ausgesprochene Folgerung: sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse bietet also eine Einsicht in das vere oder incommutabiliter esse, das die Offenbarung uns im Ego sum qui sum vermittelt. Wie oben erwähnt, redet Anselm am Ende des Beweises nie vom vere esse schlechthin, das doch mit der Überschrift von Prosl. 2 zur Diskussion gestellt war, sondern nur vom *sic* vere esse. Es handelt sich nämlich für Anselm darum, das in der Offenbarung verbürgte vere esse Gottes zu erfassen, und zwar will er seinem theologischen Programm entsprechend nicht nur einsehen, daß Gott, sondern vor allem auch, wie Gott vere ist. Um zu dieser doppelten Einsicht zu gelangen, zieht Anselm als Mittelbegriff quo maius cogitari nequit heran, das unum argumentum, quod . . . solum ad adstruendum quia deus vere est . . . sufficeret. Es ist also durchaus verständlich, wenn der Schlußsatz nicht nur „ergo vere es“, sondern vielmehr „sic vere es“ heißt, m. a. W. es ist Anselm gelungen, durch das quo maius cogitari nequit darzutun, daß das im Glauben gegebene vere oder incommutabiliter esse Gottes tatsächlich, und zwar in einem ganz bestimmten Sinn, zu verstehen ist (sic vere es, ut nec cogitari possis non esse). Gottes Wirklichsein und seine Unwandelbarkeit ist so groß, daß er nicht einmal als nicht daseiend gedacht werden kann.

Es ergibt sich also, daß in den ersten Kapiteln des Proslogion ein „Gottesbeweis“ überhaupt nicht zur Diskussion steht, es wird vielmehr die absolute, unwandelbare Wirklichkeit Gottes erklärt. Dabei sieht Anselm von vornherein alle Probleme von der *Wesensbestimmung* Gottes her als *des quo maius cogitari nequit*. Diese wird zunächst dem Glauben entlehnt (Prosl. 2: *credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit*), dann aber auch rationell begründet: *Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum* (Prosl. 3). Von hier aus wird dann auch die Frage nach dem Dasein Gottes gestellt, aber nicht, um es aus dem Begriff zu erschließen, sondern um die im Glauben gegebene Art des göttlichen Daseins, seine absolute Unwandelbarkeit (*vere esse*) als innerlich verbunden mit dem Wesen Gottes darzutun. Die einfache Existenz Gottes ist dabei von vornherein vorausgesetzt, wie es dem mystischen Charakter der Schrift entspricht.

Was konnte dann aber Anselm veranlassen, den „Gottesleugner“ (*insipiens*) einzuführen, der mit seinem „*non est Deus*“ einfach Gottes Dasein in Abrede zu stellen scheint? In Psalm 13, 1, dem das Zitat entnommen ist, ist der *insipiens* sicher ein Gottesleugner⁹. Was liegt da näher, als Anselm so zu verstehen, daß er gegen ihn Gottes Dasein aufzeigen will? Der *insipiens* ist sicher für das richtige Verständnis des Proslogion verhängnisvoll, und es ist wohl möglich, daß gerade durch ihn Gaunilo verleitet wurde, Anselms Ausführungen im Sinn eines Gottesbeweises zu verstehen. Er spricht ja in seiner Streitschrift gegen Anselm direkt *pro insipiente* und weist nach, daß aus dem einfachen Gottesbegriff das Dasein Gottes nicht erschlossen werden kann. Der *insipiens* in Anselms Proslogion stellt sicher ein eigenes Problem dar, das eine gesonderte und ausführliche Behandlung verdient. Und doch läßt sich schon von dem bisher Gesagten aus sein „*non est Deus*“ gut in den Gedankengang Anselms einreihen.

Bereits bei Augustin fällt auf, daß er dem „*vere esse*“ Gottes ein „*non esse*“ des Geschöpfes gegenüberstellt: *illi [scil. Deo] autem comparata non sunt* (Ps 134, 4). Wie das *vere esse* die Unwandelbarkeit des göttlichen Seins bezeichnet, so ist das *non esse* des Geschöpfes der Ausdruck für sein ständiges Wechseln und Werden: *si mutabilis est, non vere est* (Io 38, 10)¹⁰. Im Licht dieser Augu-

⁹ Vgl. Barth a. a. O. 115.

¹⁰ *Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia, quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, non esse* (Ep. 2; Goldbacher 3). — Man vergleiche dazu eine sicher neuplatonisch beeinflusste Einteilung des Scotus Eriu-

stinischen Terminologie, die wir mit dem gleichen Recht wie die des vere esse auf Anselm übertragen dürfen, ergibt sich dann als These des insipiens: Gott ist ein wandelbares und allen Zufälligkeiten unterworfenen Wesen wie wir (non est Deus). Gerade darin besteht auch die Torheit seiner Aufstellung: cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est deus, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens? (Prosl. 3.) Wer einmal erfaßt hat, daß Gott das quo maius cogitari non potest ist, nequit eum non esse cogitare (Prosl. 4), d. h. kann ihn sich nicht als wandelbar vorstellen, weil eben aus dieser Wesensbestimmung unmittelbar folgt, daß Gott absolut unwandelbares Sein besitzt.

Es ist also Anselm wirklich gelungen, mit Hilfe des quo maius cogitari nequit zu einer neuen Einsicht vorzudringen, die geeignet ist, eine Vorstellung von Gottes Seinsfülle zu geben: sic vere es, ut nec cogitari possis non esse. Es drängt sich ihm darum das Dankesgebet auf die Lippen¹¹: Dank dir, guter Herr, Dank dir, denn was ich zuvor durch deine Gnade glaubte, sehe ich kraft deiner Erleuchtung jetzt so klar, daß ich, wollte ich an dein Sein nicht glauben¹², es doch nicht nicht-erkennen könnte (Prosl. 4).

Will man von einem Anselmianischen Gottesbeweis reden, so ist angesichts der streng Augustinischen Terminologie Anselms darzutun, daß vere esse in der Überschrift des zweiten Kapitels nicht den Sinn des unwandelbaren und absoluten Wirklichseins hat, sondern schlechthin von Gottes Existenz zu verstehen ist. Ferner wäre nachzuweisen, daß Prosl. 2 und 3 zwei verschiedene, Gottes Sein betreffende Beweisgänge enthalten; Prosl. 3 befaßt sich ja sicher nicht mit der einfachen Existenz Gottes, sondern ausschließlich mit seiner besonderen Seinsweise.

gena aller Dinge in: quae sunt et quae non sunt: Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit *vere esse*; quae vero per generationem . . . variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur *non esse*, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt (Div. Nat. I 6; ML 122, 445). — Ferner Alanus de Insulis: Quare vere Deus est unus, sive unitas, ratione simplicitatis, ratione immutabilitatis, ratione exclusionis, ratione similitudinis: *ergo sola monas est*, id est solus Deus vere existit, id est simpliciter et immutabiliter ens; *caetera autem vere non sunt*, quia nunquam in eodem statu persistunt (Theol. regulae II; ML 210, 624).

¹¹ Anselm fühlt sich für jede gewonnene Einsicht in die Glaubenswahrheit zum Dank verpflichtet: si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum (De incarn. verbi I).

¹² Es handelt sich also auch hier um das geglaubte Sein, d. h. das vere oder incommutabiliter esse, nicht um Gottes Existenz.