Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 3

Artikel: Quod maior sit, quam cogitari possit : Anselm von Canterbury, Proslogion

Autor: Schmidt, Martin Anton

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878984

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

Quod maior sit, quam cogitari possit

(Anselm von Canterbury, Proslogion).

«Daß Er größer sei, als gedacht werden könne», so lautet die Überschrift des 15. Kapitels in Anselms Proslogion, dessen Text in der Übersetzung folgendermaßen lautet:

«Also bist Du, Herr, nicht nur das, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann, sondern etwas Größeres, als gedacht werden kann. Denn weil ja etwas Derartiges gedacht werden kann, so kann, gesetzt den Fall, Du bist nicht dieses selbst, etwas Größeres als Du gedacht werden. Dies aber ist unmöglich.» [1]

Gott größer, als gedacht werden kann, kann gerade als solcher gedacht werden, wenn anders er der ist, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann. Dieses Ergebnis ist zunächst verwirrend. Scheint es doch zu bedeuten, daß Gott zugleich gedacht und nicht gedacht werden könne. Anselm kommt zu diesem Ergebnis nicht auf dem Wege jenes Denkens, das «affirmative und negative Theologie» unterscheidet. Er beruft sich nicht darauf, daß Gott für unser natürliches Denken nicht der natürliche, angemessene Gegenstand sei, so daß wir denkend nur von ferne, auf indirektem Wege, durch die Dinge, die der einzige direkte Gegenstand des Erkennens sind, zu Gott vordringen können, mit einem Schluß von den Dingen auf Gott. Anselm hat sich, wie er im Prooemium des Proslogion berichtet, auch mit dieser Art von Denken beschäftigt, das ihn aber nicht ganz befriedigte, weil es ihm ein «zusammengesetztes Denken» schien; und der Denkweg des Proslogion scheint ihm darum der Sache würdiger und angemessener, weil das hier gefundene Argument — es handelt sich um die Aussage, daß Gott etwas sei, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden könne [2] — ein einfaches Argument sei, das zu seinem Erweise

---

[1] Ergo, Domine, non solum es, quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius, quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.

[2] Das «quo maius cogitari nequit» in Kap. 15 entspricht dem «aliquid, quo nihil maius cogitari possit» in Kap. 2.

keiner andern Argumente, nur seiner selbst bedürfe[3], das also — wenn wir das recht verstehen — zugleich der Gegenstand und das Mittel des Beweises, Vorwurf und Ergebnis des Gedankenganges sei und das diese seine komplexe Einheit dem Umstand verdanke, daß es nicht, wie jene Argumente des Monologion, von denen er sich hier distanziert, von den Dingen auf Gott schließt, sondern von einer Bezeichnung Gottes schon ausgeht.

Wie merkwürdig kühn dieser Einsatz des Proslogion ist, das ist keinem der vielen, die sich vornehmlich mit dem 2. bis 4. Kapitel dieses Werkes beschäftigten, entgangen, und insbesondere hat Karl Barth (Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1931) aufgewiesen, wie diese Kühnheit dem Denken daraus erwächst, daß es auf den Glauben gegründet ist. Es hat nichts Titanisches, d. h. es vermißt sich nicht, einen Gipfel zu erklimmen und zu erobern, der jenseits seines Herrschaftsbereiches liegt. Sucht es doch dem Glauben nicht nahezukommen, sondern geht von ihm schon aus. Die besonderen Aufgaben und Schwierigkeiten, die ihm daraus erwachsen, sind aber mit Prosl. 4, wo die Einrede des «Toren», es sei kein Gott, zurückgewiesen ist, keineswegs zur Hauptsache überwunden. Nachdem die Steilwand des sogenannten Gottesbeweises, die so oft von ferneren und näheren Beobachtern geschildert worden ist, hinter dem anselmischen Denken liegt, hat es sich keineswegs auf einen verhältnismäßig geruhsamen Marsch zum Gipfel zu freuen. Es beginnen die Schwierigkeiten nun erst recht, und zwar nicht nur solche, die von «Toren» bereitet werden, sondern solche, die dem Denken aus sich selbst erwachsen. Von «Freude» ist erst in den letzten drei Kapiteln die Rede, und zwar nicht von einer solchen, die das Denken jetzt auf seinem Wege oder auch am vorläufigen Ende des Beweisweges schlechthin haben kann, sondern von einer Freude, *auf* die es sich freuen kann, daß sie einst der Seele zuteil wird, wenn nicht mehr geglaubt und auf Grund des Glaubens gedacht, sondern «erkannt»

[3] Considerans illud (gemeint ist das Monologion) esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret... (Prooem.).

wird.[4] Bis es zu diesem Ende kommt, hat das Denken einen schwierigen, oft von Verzagtheit und Schwindel bedrohten Weg zu gehen. Es geht ihn nur, wenn es seiner Sicherheit treu bleibt, es im «quo nihil maius cogitari possit» wirklich mit dem Gott zu tun zu haben, den es glaubt (und keineswegs mit weniger als Gott selbst), und wenn es zugleich gewahr bleibt, daß eben dieser Gott ihm eine Grenze setzt, die es klar zu sehen hat als die Grenze zwischen Sicherheit und Vermessenheit. Nirgends wird diese Grenze so deutlich wie im 15. Kapitel, nirgends aber auch die Sicherheit dieses Denkens, die sich gerade daran bewährt, daß es seine eigene Begrenztheit selber klar denkt, daß es gewahr wird, inwiefern es Gott denkt und doch wieder nicht denkt.

Was im 15. Kapitel in der Form eines paradoxen und doch klar durchgeführten Gedankens erscheint, das kommt im 14. Kapitel in bewegtem und notvollem Fragen daher. «Wie und warum Gott gesehen und doch wiederum nicht gesehen wird von denen, die ihn suchen», heißt es schon in der Überschrift dieses Kapitels[5], das mit dem 15. zusammen in die Ausführungen über Gottes Ewigkeit gehört (Kap. 13—22, abgeschlossen durch Kap. 23 über die Einheit in der Trinität). Gottes Ewigkeit, gerade wenn sie so groß gedacht wird, wie sie gedacht werden muß, bedeutet seine Unverfügbarkeit. Aber nun ist doch dieser Mensch mit all seinem Denken eine Seele, die sucht, um zu finden, und Finden würde Schauen bedeuten.[6] Ausdrücke wie «quaerere», «invenire» und «videre», die im 14. Kapitel zum

---

[4] Quantum te cognoscent, Domine, tunc et quantum te amabunt? Certe «nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit» (1 Cor. 2, 9) in hac vita, quantum te cognoscent et amabunt in illa vita (26). Und kurz vorher: Nondum ergo dixi et cogitavi, Domine, quantum gaudebunt illi beati tui.

[5] Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quaerentibus eum.

[6] An invenisti, anima mea, quod quaerebas?... Nam si non invenisti Deum tuum, quomodo est ille hoc, quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti, quid est, quod non sentis, quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te? An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc nisi videndo lucem et veritatem?... Si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est, quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te, sicuti es? (14).

erstenmal seit dem ersten wieder auftreten [7], zeigen uns, daß Anselm auch als Denker nicht einen Gedanken Gottes als letztes Ziel sucht, sondern Gott selbst. Wie aber kann er zu diesem Ziel kommen, wenn der Gedanke gerade dort, wo er Gott am klarsten erfaßt, in voller Klarheit des Denkens erkennen muß, daß der Gott, den er erfaßt, der für unser Denken unfaßbare Gott ist? Hat dann unser Denken nicht Gott «gesehen», wie er ist, nämlich so, daß es ihn nicht «sehen» kann? Wie merkwürdig und schwer zu fassen ist es doch, daß das Denken gerade dann, wenn es für sich beanspruchen darf, etwas von Gottes Licht gesehen zu haben, bekennen muß, wie sehr es in der Finsternis steckt, einer Finsternis, die nicht mit Gottes Licht ist, das ihm so klar aufging, wohl aber infolge seiner eigenen Unfähigkeit, dieses Licht ganz zu fassen, sich nun über es zu legen droht! [8]

Um dieser Not Ausdruck zu geben, bedient sich Anselm augustinischer Gedankengänge. «Intelligere», das von Gottes Licht erleuchtet wird und darum ein «Sehen durch Gottes Licht und Wahrheit» genannt werden mag, kann doch nimmermehr ein Sehen in der vollkommenen Weise des Schauens, ein «sentire» sein, weil nämlich die Seele, wenn sie das Licht und die Wahrheit, *durch* die sie etwas sieht, selber sehen möchte, von der Überfülle des Lichtes geblendet und zurückgestoßen wird. Sie kann etwas *durch* dieses Licht sehen; aber die Quelle des Lichtes, durch das sie etwas sieht, *selber* (in der Art eines Etwas, eines Gegenstandes) zu sehen, ist ihr versagt. [9] Näherhin wird das damit begründet, daß der geschaffene Geist, wenn er

[7] Abgesehen von Kap. 9, in der — hier nicht zu erörternden — Aporie von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, die Kap. 11 mit einer Kap. 15 ähnlichen Gegenüberstellung dessen schließt, was begriffen werden kann und was über das Begreifen geht.

[8] Intendit (anima) se, ut plus videat, et nihil videt ultra hoc, quod vidit, nisi tenebras; immo non videt tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas. Cur hoc, Domine, cur hoc? Tenebratur oculus eius infirmitate sua aut reverberatur fulgore tuo? Sed certe et tenebratur in se et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitate et obruitur tua immensitate (14; Fortsetzung des in Anm. 6 zitierten Textes). Dazu das ganze Kap. 16.

[9] Vgl. Anm. 6 und die Fortsetzung des in Anm. 8 zitierten Textes: Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet; die Fortsetzung davon s. Anm. 11.

schon — im Gegensatz zu den geschaffenen Körpern — an Gottes Unbegrenztheit und Ewigkeit Anteil hat, doch auch wieder nicht in der Weise Gottes unbegrenzt und ewig ist [10], und nicht «in einem Blick» alles Räumliche und Zeitliche zusammenzufassen vermag, wie es Gottes Wahrheit tut. Wenn — so müssen wir Anselms Ausführungen hier ergänzen — unser Geist nicht einmal die Kreatur so sieht, wie Gott sie sieht, wieviel weniger vermag er dann Gott so zu sehen, wie Gott sich selber sieht! [11] Daß unser Geist die Kreatur nicht so erkennt, wie Gott sie erkennt, wird nur flüchtig erinnert. Denn das eigentliche Problem ist, daß unsere Seele darum Gott nicht sieht, wie er sich selbst sieht und von uns gesehen werden möchte, weil ihre «Sinne» durch die Sünde abgestumpft sind. [12] Unsere Zeitlichkeit mit ihren erkenntnistheoretischen Schranken kann nicht erörtert werden ohne das Bekenntnis der Sünde, zu der sie uns geworden ist. Darum kann Anselm die notwendigen Grenzen seines Denkens nicht erkennen (wie in Kap. 15 geschieht), ohne zu bitten, daß er sie auch recht erkennen möge, daß sie ihn nicht verleiten mögen, sich an sich selbst genugzutun und sich von Gott abzuwenden und damit das verloren zu geben, was Adam verloren hat; vielmehr will er im Bewußtsein seiner Begrenztheit und Not erst recht bitten, Gott möge seine Seele nicht verlassen und ihre Kräfte reinigen, heilen, schärfen, erleuchten, sammeln, daß sie weiterhin mit ihrer ganzen Einsicht zu Gott streben. [13] Ist dieses Gebet erhört, dann wird sich die begrenzte Struktur der Seele in dieser Zeit nicht ändern, wohl aber wird sie fähig, sich jetzt schon eines Gutes zu freuen, an dem zu verzweifeln ihr

[10] Kap. 13, auf dessen nähere Erörterung wir verzichten müssen.

[11] Quam ampla est illa veritas, in qua est omne, quod verum est, et extra quam non nisi nihil et falsum est! Quam immensa est, quae uno intuitu videt, quaecumque facta sunt et a quo et per quem et quomodo de nihilo facta sunt! Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ibi est! Certe plus, quam a creatura valeat intelligi (14, Schluß).

[12] Sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animae meae vetusto languore peccati (17, Schluß). Das zieht sich weiter durchs 18. Kapitel.

[13] Certe in illis (tenebris) «conceptus sum» (cf. Ps. 50, 7) et cum earum obvolutione natus sum. Olim certe in illo omnes cecidimus, «in quo omnes» (cf. Rm. 5, 12) peccavimus. ... Releva me de me ad te. Munda, sana, acue, «illumina» (cf. Ps. 12, 4) oculum mentis meae, ut intueatur te. Recolligat vires suas anima mea et toto intellectu iterum intendat in te, Domine (18).

ihre begrenzte Struktur keinen Anlaß bietet, weil sie der Hoffnung lebt, es einst in einer Weise zu «erkennen» [14], bei der es «ohne Maß» zugehen wird, weil dann nicht mehr die Frage ist, was der Mensch auf seinem Wege aufnehmen kann, sondern wie Gott ihn am Ziel aufnehmen wird. [15]

Wenn Anselm seine Seele ermahnt, ihren Intellekt «aufzurichten» und auf die Freude, die ihr zuteil werden wird, auszurichten [16], so weiß er wohl, daß der Intellekt auch so in seinen Grenzen bleibt, sich nicht in ein Schauen und Genießen verwandeln wird, solange er eben etwas zu «bedenken» hat, das noch nicht geschaut wird. [17] Das «Erkennen», das in dieser Zeit, auf dem Wege zum Ziel möglich ist, entspricht genau wie am Ende [18] nicht dem Maß des Intellektes, sondern dem Maß der Liebe und Freude [19]; diese, solange sie noch nicht voll schauen, was sie lieben und wessen sie sich freuen, haben noch nicht ihr Vollmaß erreicht, weil auch das Erkennen es noch nicht erreicht hat. Aber das Endgültige ist nicht nach dem Maß des Vorläufigen zu messen; vielmehr ist das Vorläufige vom Endgültigen aus zu betrachten. [20] Der Intellekt hingegen kennt kein anderes Maß als das ihm in dieser Zeit gegebene, nach dem er kein Schauen Gottes ist und anerkennen muß, daß der Gott, den er jetzt in seiner ganzen Größe denkt, eben der Gott ist, der größer ist, als gedacht werden kann. Aber gerade dadurch ist er frei

---

[14] Vgl. Anm. 4. Zwischen den beiden dort zitierten Sätzen: Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent (26).

[15] Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium (26). Von der Vorfreude auf diese endzeitliche Freude handeln schon Kap. 24 und 25.

[16] Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum et cogita, quantum potes, quale et quantum sit illud bonum (24, Anfang). Vgl. auch den Schluß des Anm. 13 zitierten Textes.

[17] ... cogita, quantum potes ... (s. Anm. 16). Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita intente, quam delectabile sit illud bonum ... (24; Fortsetzung des Anm. 16 zitierten Satzes).

[18] S. Anm. 14.

[19] Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum (26).

[20] Deus verax, peto accipiam, «ut gaudium» meum «plenum sit» (Joh. 16, 24). Meditetur interim *inde* mens mea, loquatur *inde* lingua mea (26).

geworden, sich auf das richten zu lassen [21], was er nicht ausdenken kann, was er nicht enthalten, nicht dem Menschen schenken kann, was aber gerade so frei bleibt, sich dem Menschen selber zu schenken, Gottes ewiges Wesen, von dem es am Schluß des 19. Kapitels heißt: «Nichts enthält Dich; aber Du enthältst alles» [22] — diesen Reichtum, der im Wort des Menschen über Gott nimmermehr enthalten sein kann, wohl aber im Wort Gottes an den Menschen enthalten ist, das unser nicht bedarf, aber dessen wir bedürfen. [23] Darum ist es sinnvoll für den Intellekt, zuletzt nicht seine eigene Dürftigkeit, sondern den Reichtum Gottes zu bedenken. [24] Es ist, soweit sich das erweisen läßt, erwiesen, daß wir um mehr bitten dürfen, als wir jetzt fassen können. Denn es wird, wenn wir das Ziel dieser Bitte, das von ihrem Ausgangspunkt so verschieden ist wie das Ewige vom Zeitlichen, bedenken, keineswegs unser Bitten auf das beschränkt bleiben, was wir jetzt fassen können. «Also wird nicht jene ganze Freude in die Freuenden eingehen, sondern die Freuenden werden ganz in die Freude eingehen.» [25] So müssen wir uns nicht sorgen, wie wir, die, solange wir denkend auf dem Wege sind, Gott nicht fassen, ihn fassen möchten, wenn wir am Ziel sind, da es dann nach seinem Gesetz und nicht nach unserm zugeht. Und dieses Gesetz ist, wie wir jetzt schon einsehen und bedenken können, daß nichts ihn enthält, er aber alles enthält. Das ist für das Denken — auch das Denken über seine Freude — eine Grenze; für die Freude wird es keine Grenze sein.

Cogitare und intelligere, wie Anselm es versteht, kann sich mit cognoscere nicht verwechseln. Es ist am Ziel seiner Einsicht, wo das cognoscere als Hoffnung eben erst beginnt. Anselm erörtert nicht, ob solches cognoscere eine Erweiterung, eine Vernichtung oder eine Aufhebung im Sinn der Erfüllung des

---

[21] S. Anm. 16.

[22] Nihil enim te continet; sed tu contines omnia.

[23] ... tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens, quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint (22, Schluß). Hoc bonum es tu, Deus Pater; hoc est Verbum tuum, id est Filius tuus (23, Anfang). Porro hoc est illud unum necessarium (cf. Lc. 10, 42), in quo est omne bonum, immo quod est omne et unum et totum et solum bonum (23, Schluß).

[24] Kap. 24—26; s. Anm. 16, 17 und 20.

[25] S. Anm. 15.

cogitare und intelligere bedeute.[26] Dieser Frage ist er deshalb enthoben, weil das Denken, wie er es jetzt übt, nichts anderes als Einsicht in den Glauben sein will. Nun wird aber auch der Glaube im Schauen aufgehoben, und ein Denken über den Glauben hinaus, unter anderen Bedingungen als den durch den Dienst am Glauben gestellten, wäre, wenn es überhaupt vorstellbar wäre, jedenfalls nicht das, was Anselm unter «cogitare» und «intelligere» versteht. Beschäftigt er sich doch auch nicht mit jener später so berühmt gewordenen Frage, was das Denken vermöge, bevor der Glaube in Sicht getreten sei — wenigstens im Proslogion nicht.[27] Die vorläufige Situation des Denkens, die im 15. Kapitel so scharf beschrieben wird, ist nicht die Vorläufigkeit eines Denkens, dem der Glaube noch nicht zu Hilfe kam, sondern jene Vorläufigkeit, über die hinaus der Glaube das sich auf ihn stützende Denken gerade nicht zu erheben vermag, weil er sie mit ihm teilt.

Die so oft bewunderte, aber auch kritisierte Sicherheit und Kühnheit des anselmischen Denkens wird an jener Grenze, da es Gott größer als sich selbst denkt, nicht doch schließlich gemäßigt und beschämt, weil dieses Denken von Anfang an darauf angelegt war, nicht weiter als bis hierher zu kommen. Wir haben es nicht mit einem titanengleichen Denken zu tun, das, nachdem es Ossa und Pelion aufeinandergetürmt hätte, schließlich doch von der höchsten olympischen Zinne, die es so gerne erreicht hätte, zurückgeschlagen würde. Anselms Denken, wie es sich im 15. Kapitel versteht, tritt mit einem letzten präzisen Schritt genau auf den schmalen und schwindligen Ort, wo der eigene Weg vollendet sein *muß*, einem Bergsteiger gleich, der so gut weiß, nach wieviel Schritten der Gipfel erreicht sein wird, daß er seinen Weg auch mit verbundenen Augen gehen könnte

---

[26] Den Unterschied von cogitare und intelligere können wir hier außer acht lassen. Gaunilo nahm ihn in seiner Kritik sehr wichtig, was aber Anselm in seiner Antwort an Gaunilo nicht tat. Cogitare ist ein allgemeineres Wort als intelligere. In Anselms Verwendung im Prosl. steht beides dem cognoscere gegenüber auf gleicher Stufe.

[27] Das Problem des Monologion müssen wir hier unerörtert lassen. Sowohl Monol. 1 als auch im Prooemium des Prosl. (s. Anm. 3) wird deutlich, daß Anselm die dort geübte Art des Vernunftgebrauches als etwas Vorläufiges und Unsicheres ansieht. Daß Denken ‹remoto Christo› in Cur Deus homo kein Denken vor dem Glauben ist, liegt auf der Hand.

und anhalten würde, wo der nächste Schritt über den Gipfel hinaus in die Luft und den Abgrund führte. Dieses Denken braucht nicht gemäßigt und gedämpft zu werden; es ist sich seines Maßes bewußt, auch wenn es darum kämpfen mußte, sich seiner voll bewußt zu werden (Kap. 14).

Dieses Maß ist im Proslogion die dem Intellekt gestellte Aufgabe, Gott als den zu denken, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann. Dies ist ein Satz des Glaubens, dem das Denken gerecht wird, wenn es ihn einsieht (intelligit).[28] Vom einzusehenden bis zum eingesehenen Glauben, das ist der dem Denken hier zugemessene Weg. Weder bleibt das Denken hinter dem Ziel dieses Weges zurück, noch wird es ihn überschreiten, wenn es Gott als den denkt, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann. Hat es doch gerade damit Gottes unbegrenzte Größe am klarsten erfaßt, daß es seine eigene Begrenztheit eingesehen hat.

Diese Einsicht kommt dem Denken, wenn es versteht, daß seiner Erkenntnisweise, Stück für Stück zu sehen, Gottes Erkenntnisweise, in der er sich selbst Licht und Wahrheit ist, überlegen sein muß (Kap. 14). Dieses stückweise Sehen ist nach 1. Kor. 13 aber auch dem Glauben eigen, und ganz offensichtlich beschreibt Prosl. 14 nicht einfach die Lage des Denkenden an sich, sondern dessen, der denkend einsehen will, was er glaubt. Der Glaube glaubt, daß Gott ihm mehr gibt, als er sich, wenn auch noch so scharf sich verstehend, vor Augen stellen kann, nämlich sich selbst.[29] Das Denken bestätigt, daß dieser so unzugängliche Gott doch kein anderer ist als der, den man glauben und dessen man sich freuen darf. Denn der Gott, von dem es auf Grund des Glaubens einsieht, daß nichts Größeres als er gedacht werden kann, ist in klarster Weise derselbe wie der, welcher größer ist, als gedacht werden kann. Was wir glauben, enthält Gottes Wort, das Gott selbst ist, nicht in der Fülle, in der Gott sich selber kennt. Wohl aber ist in Gottes Wort alles enthalten, was wir glauben. Und wenn das Denken, das nicht

---

[28] Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit (2). Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illumnante ... (4).

[29] Darum gipfelt in Kap. 15 die Problematik des Zusammenhanges (Kap. 13—23), an dessen Ende das Trinitätsgeheimnis steht (Kap. 23).

Gottes eigene ratio ist, sich auf das stützt, was als Gottes Wort geglaubt wird, so wird auch es nicht zu jener Zusammenschau des cognoscere kommen, die dem Ende der Zeit und dem Eingehen in die Fülle der Freude vorbehalten ist. Wohl aber wird es — vermöge des Glaubens, von dem es getragen wird — in Gottes Wort enthalten sein: urbildlich in Gottes eigener ratio, implizit im einzusehenden Glauben, explizit im eingesehenen Glauben. Es gilt vom Glauben des Menschen und auch von dem von Glauben getragenen, ihm folgenden und ihn einsehenden Denken: «Nichts enthält Dich» — kein Glaube, kein Einsehen, kein Selbstverständnis des Glaubens —; «aber Du enthältst alles.» Gerade darin besteht das hier gemeinte Selbstverständnis — um das so oft mißbrauchte Wort noch einmal zu gebrauchen —, daß der Gott, den wir jetzt auf Grund des Glaubens denken und einst schauen möchten, größer ist, als das jetzige Selbstverständnis sein kann. Daß dies alles keinen Sinn hat ohne die Zukunft des Schauens, des cognoscere, daß Anselm, wie wir das im einzelnen auch beurteilen mögen, der Eschatologie nicht entraten kann, das spricht nicht gegen, sondern für ihn als Denker.

Atlanta (Georgia, USA). *Martin Anton Schmidt.*