Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 60 (2013)

Heft: 2

Artikel: Anselms Proslogion : Besinnung statt Beweis

Autor: Sonderegger, Erwin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760994

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: 13.07.2025

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

ERWIN SONDEREGGER

Anselms *Proslogion*: Besinnung statt Beweis

1. FRAGESTELLUNG UND METHODISCHES

Bezüglich des *Proslogion* stellen sich hauptsächlich zwei Fragen, zum einen, ob es einen Gottesbeweis enthalte oder nicht, zum anderen, ob die Argumentation des Beweises schlüssig sei oder nicht. Die Mehrheit der Leser findet im Text einen Gottesbeweis, viele von ihnen aber halten ihn für nicht schlüssig.[1] Weiter wird auch die grundsätzliche Ausrichtung des Textes diskutiert, ob wir es eher mit einer mystischen, theologischen oder philosophischen Schrift zu tun haben.[2] Keinem Leser ist verborgen geblieben, dass sich Anselm im *Proslogion* verschiedener Textsorten bedient, des Gebetes und der argumentativen Prosa. Auch dies wird öfter thematisiert. Dabei zeigt es sich, dass es für das Resultat entscheidend ist, ob und wie man beides in die Interpretation einbezieht. Eine extreme Position besteht

[1] Zu Minderheit, die im *Proslogion* keinen Beweis in dem Sinne findet, dass aus einem Begriff die Existenz des Begriffenen gefolgert wird, gehört DALFERTH, Ingolf: *Fides quaerens intellectum* [1984], in: DALFERTH, Ingolf: *Gott: Philosophisch-theologische Denkversuche*. Tübingen: Mohr 1992, 51–94. Er bezeichnet das *Monologion* und *Proslogion* als „Vollzüge theologischer Reflexion" (56); bezüglich des Gottesbegriffs gehe es um eine „sukzessive Klärung seiner Momente" (77); bewiesen werde nur, „dass man diese Formel nicht referentiell verwenden kann, ohne Wahres und damit die Wahrheit einer *res* zu denken" (83). Auch für STOLZ, Anselm: *Zur Theologie Anselms im Proslogion,* in: Catholica: Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie 2 (1933) 1–24, enthält das *Proslogion* keinen Beweis und schon BARTH, Karl: *Fides Quaerens Intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes*. München: Kaiser 1931, 63, sah im Text zwar einen Beweis, aber nicht für die Existenz Gottes, sondern dafür, dass Gottes Existenz *sola ratione* eingesehen werden könne. Es ist wohl überflüssig, viele Belege für die Mehrheit jener anzuführen, die im Text einen Beweis sehen, der Hinweis auf zwei jüngere Arbeiten, die Monographie von LOGAN, Jan: *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*. Farnham Surrey: Ashgate 2009, und den Aufsatz von HOLOPAINEN, Toivo: *Anselm's Argumentum and the Early Medieval Theory of Argument,* in: Vivarium 45 (2007) 1–29, soll genügen. Äusserst erstaunlich ist die Position von SCHMITT, Franciscus: *Der ontologische Gottesbeweis und Anselm,* in: SCHMITT, Franciscus (Hg): *Analecta Anselmiana,* Bd 3. Frankfurt am Main: Minerva 1972, 81–94. Schmitt hat sein Leben in den Dienst Anselms gestellt und mit allen Mitteln nachzuweisen versucht, dass im *Proslogion* ein Beweis enthalten ist. Im eben genannten Beitrag will Schmitt jedoch nachweisen, dass dieser Beweis einen für Anselm unverständlichen „logischen Fehler" enthalte, sofern er einen Sprung von der logischen zur ontologischen Ordnung darstelle.

[2] Als Beispiele dafür Stolz, der den Hauptzweck der Schrift in der Vermittlung der Gottes*erfahrung* sieht; für K. Barth spricht Anselm als Theologe; nach Schmitt stellt sich Anselm eine philosophische Frage. – HOLOPAINEN: *Anselm's Argumentum*, 2, weist sehr zu Recht darauf hin, dass gerade dieser Umstand, dass Anselm zugleich argumentiert und betet, zu den bekannten Kontroversen in der Literatur führt und es schwierig macht, zu entscheiden, worin das Argument nun wirklich besteht.

darin, nicht nur die Gebete nicht in die Diskussion mit einzubeziehen, sondern das, was Anselm zu sagen hat, überhaupt auf die Kapitel zwei bis vier einzuschränken.[3] Ein anderes Extrem besteht darin, den ganzen Text der Gebete wegen als mystischen zu behandeln.

Nun steht das *Proslogion* nicht allein, Anselm selbst stellt die Schrift im Prooemium in einen Zusammenhang mit dem *Monologion*. Das hierbei Gesagte ist eine wertvolle Lesehilfe. Kurz nach Erscheinen der Schrift äusserte sich Gaunilo von Marmoutiers kritisch zum *Proslogion*, allerdings bezog er sich ausschliesslich und ausdrücklich auf die Kapitel zwei bis vier. Anselm liess sich auf diese Kritik ein und verfasste eine Entgegnung dazu. Die definitive Fassung des Buches sollte von nun an nicht nur den Text des *Proslogion* umfassen, sondern durch einen Appendix erweitert sein, die die drei Kapitel wiederholt und Kritik und Entgegnung enthält. Insofern bilden in Anselms Sinne mindestens das *Monologion* und das *Proslogion* mit seiner Appendix eine Einheit. Vielleicht muss sogar *De Veritate* mit einbezogen werden, denn die drei Schriften gehören trotz ihrer deutlich unterschiedlichen literarischen Formen thematisch zusammen. Während das *Monologion* eine Meditation in der Form des theoretischen Traktates ist, ist das *Proslogion* eine Meditation in der Form eines Gebetes,[4] *De Veritate* schliesslich ist ein Dialog zwischen einem Lehrer und einem Schüler. Doch hat sich die anschliessende Diskussion wegen der Anordnung der Appendix allzu sehr auf die Kapitel zwei bis vier des *Proslogion* fixiert.

Was den Beweischarakter der Schrift betrifft, so leuchten verschiedene Argumente gegen die Schlüssigkeit des Beweises vollkommen ein.[5] Hätte

3 So verfährt Kurt Flasch in der *Einleitung* zu MOJSISCH, Burkhard: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?* Mainz: Dieterich 1989. DALFERTH: *Fides*, 52–53, wendet sich mit guten Argumenten dagegen. Auch SCHMITT, Franciscus: *Anselm von Canterbury, Proslogion*, 3. Aufl. (= frommann's studientexte 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995, 14, will den ganzen Text berücksichtigt haben. In seinem Beitrag *Der ontologische Gottesbeweis*, 81–94, beschränkt er sich aber für den Beweis wieder ganz auf die Kapitel zwei bis vier. Ebenfalls SADLER, Gregory: *What precisely Is Anselm's Single Argument in the Proslogion?* ein noch unveröffentlichter Vortrag, gehalten 2006 vor der Indiana Philosophical Association Spring conference, ist wieder für die weite Sicht eingetreten. CATTIN, Yves: *La preuve de Dieu*. Paris: Vrin 1986, schliesst die Gebete aus der Betrachtung aus, das sei ein nachträglicher Rahmen für das Argument. Das genügt GIRARD, Louis: *L'argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel.* Amsterdam: Rodopi 2007, 134, nicht. Cattin hat seine Position später, *La prière de Saint-Anselme* in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 72 (1988) 373–396, 376, erheblich im Sinne Cattins verändert. Girard selbst sieht den Zusammenhang so: „Le *Proslogion* est la conscience priante d'une situation de prière" (231). Obwohl das Gebet bei CORBIN, Michel, S.J.: *Prière & Raison de la foi.* Paris: Editions du Cerf 1992, im Titel erscheint, weist er ihm in seiner Betrachtung des Argumentes wie es scheint aus eher methodischen Gründen keine Funktion zu.

4 So wurde es möglich, dass der Redaktor der *Meditationen* Anselms unter Nr. 21 die Gebete des *Proslogion* als Meditation aufführt, siehe WILMART, André: *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge Latin*. Paris: Librairie Blond et Gay 1932, 199.

5 LOGAN, Jan: *Proslogion,* tritt zwar selbst für die Schlüssigkeit ein, diskutiert aber sehr ausführlich ablehnende Positionen. Das macht aber frühere Darstellungen der Literatur zu

das *Proslogion* je einen Beweis enthalten sollen, dann ist er als gescheitert zu betrachten. Trotzdem zeigt die Wirkungsgeschichte, dass der Text zu jenen gehört, die über Jahrhunderte sowohl heftige Gegner als auch glühende Verteidiger finden. Deshalb soll die Frage gestellt werden, was denn das *Proslogion* darstellt, wenn nicht einen Beweis. Unter welcher Optik ist das darin Gedachte gelungenes Gedachtes?

Vor diesem Hintergrund soll ein neues Argument für die These geprüft werden, dass im *Proslogion* nie daran gedacht war, etwas zu beweisen. Das Argument stützt sich im Besonderen darauf, dass es für das Verständnis des Textes unumgänglich ist, ihn als Ganzen zu betrachten, nicht nur die „berühmten" Kapitel zwei bis vier. Das führt erstens dazu, dass die Funktion der Gebete mit einbezogen werden muss. Zweitens wird dann sichtbar, dass Anselm nicht nur in den Gebeten zu Gott spricht, sondern konsequent auch im argumentativen Teil. Dadurch ändern sich die Interpretationsvoraussetzungen entscheidend. Schliesslich wird es nötig sein, darauf einzugehen, wie es dazu gekommen ist, dass ein grosser Teil der Rezeption im Text einen Gottesbeweis gefunden hat, wenn plausibel gemacht werden kann, dass das nicht die ursprüngliche Intention war.

Viele philosophischen Texte sind entweder Antworten auf Fragen und Probleme, die sich ihren Autoren gestellt haben, oder sie explizieren diese allererst. Welche Frage oder welches Problem hat das *Proslogion* hervorgebracht? Was machte die zwei Fragen an Gott: *es?* und *quid es?* notwendig? Was bezwecken diese Fragen vor dem Hintergrund, dass Anselm den Leser keine Sekunde im Zweifel darüber lässt, dass die Antworten auf beide Fragen auf Grund seines Glaubens schon gegeben sind?[6] Selbstverständlich existiert Gott, und er ist gut, gerecht, allmächtig usw. und Schöpfer des Himmels und der Erde. Diese Glaubensinhalte sind Beispiele zeitgenössischer geltender Meinungen.[7] Diese Meinungen, im Besonderen die über Gott und Christus, geben der Reflexion den Inhalt.

Die Ansicht, dass sich Anselms Text einem starken religiösen oder theologischen Impuls verdanke, ist auf Grund seiner Lebenssituation und der Welt, in der er lebte, sehr plausibel. Doch unter der Annahme, dass unterschiedliche Grundmeinungen unterschiedliche Welten bedingen, darf neben der religiösen Intention der Frage nach Gott in der einen Welt auch ihre nicht-religiöse in einer anderen betrachtet werden. Eine solche ist tatsächlich zu finden, denn es wird sich zeigen, dass Anselm, indem er über Gott zu Gott spricht, den umfassendsten Begriff von *sein* sucht, wie er in seiner Welt möglich und gegeben war, und in dieser Hinsicht kann der

Gottesbeweisen wie die von ROHLS, Jan: *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker.* Gütersloh: Mohn 1987, und OPPY, Graham: *Ontological Arguments and Belief in God.* Cambridge: Cambridge University Press 1995, nicht überflüssig.

6 STOLZ, A.: *Zur Theologie Anselms*, hat darauf besonderes Gewicht gelegt.

7 In aristotelischer Ausdrucksweise sind das Beispiele von ἔνδοξα, herrschende oder gut gestützte Meinungen.

Text auch heute noch eine Aktualität beanspruchen.[8] In seinem eigenen Sinne war das eine Meditation. Dem entspricht in mancher Beziehung das, was Heidegger eine Besinnung genannt hat. Davon soll am Schluss die Rede sein.

2. Das *Proslogion* und seine Textsorten

Der Unterschied der Textsorten ist offensichtlich, und zwar nicht erst dann, wenn die Gebete typographisch abgesetzt werden, wie das in der Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt zu sehen ist. Der Gebetsteil unterscheidet sich durch eine Häufung spezieller stilistischer Merkmale vom Rest.[9] Zu diesen tritt die für das Gebet seit homerischer Zeit notwendige und selbstverständliche Anrede an Gott. Da ist es umso auffälliger, dass diese nicht nur im Gebetsteil, sondern konsequent auch im argumentativen Teil erscheint. Kein Kapitel, in dem Gott nicht angesprochen wird. Offensichtlich ist das ganze *Proslogion* an Gott gerichtet, und zwar ausdrücklich, nicht nur der Intention nach.[10] Die „Anrede" gilt Gott, Anselm überlegt seine Argumente mit Gott zusammen. Gaunilo hingegen argumentiert unpersönlich: *dicitur* usw.,[11] in seiner Antwort wiederum spricht Anselm Gaunilo an: *dicis, putas* usw. Der argumentative Teil ist in einfacher und klarer mittelalterlicher Prosa geschrieben, aber, wie gesagt, durchgängig als Anrede an Gott in der zweiten Person. Die meisten Kapitel sind eingeleitet und immer wieder unterbrochen mit *Domine, Deus* und Ähnlichem. Das bildet eine starke stilistische Klammer zwischen dem

[8] Nach dem hier verwendeten Begriff der Welt bildet diese eine Ordnung der Dinge, sie ist weder das Insgesamt der Dinge noch selbst ein Ding. Die Ordnung einer jeweiligen Welt wird bestimmt durch Grundbegriffe, Grundunterscheidungen und Grundwerte, kurz Grundmeinungen. Auf diesen beruhen die Alltagsmeinungen, die wir je über dieses und jenes haben, das, was Aristoteles ἔνδοξα nannte. Mehr dazu bei SONDEREGGER Erwin: *Der spekulative Aristioteles*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 51–55; ID.: *Aristoteles. Metaphysik Z. Einführung, Übersetzung, Kommentar*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, 484.

[9] Ausrufe (*o, eia, heu, ecce[...]*), Akkusativ des Ausrufs (*heu me miserum*); Vokative (*homuncio, anima mea*, am häufigsten *Domine Deus*); häufige Imperative (*fuge, absconde, abice, vaca, requiesce, intra, exclude*); Anrede an sich selbst (*cor meum*); Anapher (*dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo*); Parallelismus (*ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat*); Listenartiges (*a patria[...], a visione[...], a iucunditate[...]*); Gegensätze (*ille ructabat saturitate – nos suspiramus esurie. Ille abundabat – nos mendicamus*); rhetorische Fragen (*Quid incepi, quid effeci? Quo tendebam, quo deveni?*); Steigerung (*grave damnum, gravis dolor, grave totum!*); Substantivsätze (*Heu publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adae*); häufige erste Person (*[...], ubi te quaeram absentem? [...], cur non video praesentem?* auch im Plural: *nos suspiramus esurie. [...], nos mendicamus. [...], nos infeliciter egemus et miserabiliter desideramus.*)

[10] In Kapitel 24 spricht er seine Seele an, in Kapitel 1 und 25 den *homuncio*, den Menschen im Diminutiv, der sowohl alle Menschen meint als auch sich selbst.

[11] Mit einer einzigen Ausnahme in § 4 *tu talem asseris illam*: ist das nur ein *lapsus calami*?

Argument- und dem Gebetsteil. Auch die gerne als die eigentlich argumentativ abgetrennten Kapitel zwei bis vier sind als Anrede an Gott verfasst. Die Behauptung, die Anrede an Gott beschränke sich auf den Gebetsteil, ist schlicht falsch.[12] Da im argumentativen Teil aber die anderen Merkmale fehlen, lassen sich im *Proslogion* zwei deutlich unterschiedene Teile ausmachen. Beide sind umfangreich, den ca. 470 argumentativen Zeilen stehen in der Studientext-Ausgabe von Schmitt ca. 300 Gebetszeilen gegenüber. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der umfangreiche Gebetsteil nur Dekoration sein sollte. Es scheint, dass Anselm auf zwei Weisen über Gott zu Gott sprechen wollte. Es kommt dazu, dass beide Textsorten nicht als blosse Blöcke nebeneinander stehen, sondern sich durchziehen. Gelegentlich ist die Abgrenzung schwierig, an einigen Stellen kann der Text in dieser oder in jener Weise gelesen werden.

In der Einführung zur Studienausgabe betont Schmitt zwar sehr den literarischen „Doppelcharakter" der Schrift und macht einige Anmerkungen zum Gebetsteil. Da es aber sein Hauptanliegen ist zu zeigen, dass die Schrift eine philosophische ist („spekulativ " in seiner Ausdruckweise), gibt er den Gebeten möglichst wenig Gewicht. Ihm sind sie nur „literarische Zutat," sie dienen dem „Bedürfnis nach Abwechslung und in ihnen kommt die „Spekulationsarbeit zum Ausruhen." Auch für Mojsisch und Flasch können sie keine Rolle spielen. Hingegen hat Dalferth dem Gebet im *Proslogion* eine systematische Stelle gegeben, indem er die These aufstellte, dass erst im Gebet aus Wissen Erkenntnis werden kann.[13]

Eine nochmalige Betrachtung der Gebete vor dem oben skizzierten Interpretationshintergrund zeigt eine neue Funktion. Wir können in vielen verschiedenen Formen über dasselbe reden, unter anderem eben auch so, wie Anselm das tut, betend und argumentativ. Anselm wechselt immer wieder zwischen diesen zwei Möglichkeiten. Diese zwei Redemöglichkeiten sind gleichsam zwei *personae*, die des Gläubigen und die des Reflektierenden. Ihnen entsprechen das *intelligere* und *credere*, die *fides* und der *intellectus*, Glaube und Einsicht. Die *fides* ist das Gegebene. Das Gebet stellt das Gegebene dar, in ihm wird der Inhalt der Meinungen formuliert, ohne ihn zu behaupten, denn im Gebet Gesagtes ist weder wahr noch falsch. Die reflektierende Rede wiederholt dasselbe nochmals, um dessen Grundlagen und Grundmeinungen zu finden. Das Insgesamt der die Oberflächenmeinungen leitenden Grundmeinungen heisse Doxa. Die *ratio* vollzieht die Reflexion auf die *fides*, um zur Doxa zu gelangen. Solange die Re-

[12] CATTIN: *La preuve de Dieu*, 47f. unterscheidet zwischen Gebetsteilen und Argumentationsteilen, weist aber die „forme allocutive" nur jenem Teil zu, während dieser „en prose impersonelle" verfasst sei. – Einen Bruch im Haupttext bilden die Titel der Kapitel, denn in diesen fehlt die Anrede. Sie sind aber auch eine sekundäre Ergänzung, ursprünglich standen im Haupttext nur Kapitelnummern, siehe SCHMITT: *Proslogion*, 12.

[13] DALFERTH: *Fides*, 59, 62, 66. Für STOLZ: *Zur Theologie Anselms*, sind die Gebete mit ein Grund dafür, das *Proslogion* als mystische Schrift zu betrachten.

flexion Reflexion bleibt, behauptet sie nichts, sie teilt lediglich ihr Resultat mit.

Die Meditation über die Glaubenswahrheiten führt zwingend zur Feststellung von schwer Verständlichem, von solchem, das nicht mit unserem Alltag übereinstimmt, es erscheinen sogar Widersprüche und Inkonsistenzen in dem, was von Gott geglaubt wird. Es wird etwa geglaubt, er sei gerecht, und doch ist offensichtlich, dass er Ungerechte und Böse nicht immer und jederzeit bestraft (Kap. 9 bis 11). Warum ist Gott Mensch geworden? Wie ist die Dreieinigkeit zu verstehen? Die Feststellungen solcher Fragen und Schwierigkeiten ist nun keineswegs auf die argumentativen Teile beschränkt, im Gegenteil, oft bereiten die Gebetsteile diese Themen vor. Man vergegenwärtige sich etwa die zwingende und drängende Frage im ersten Gebet, wie und wo Gott zu suchen sei, da wir ja doch nicht wissen, wo er ist und wie er aussieht. Im Gebet des 18. Kapitels erscheint sogar ein an den Sophisten Gorgias gemahnender Gedanke [...] *cum quaerimus, non invenîmus, cum invênimus, non est quod quaerimus* über dasselbe – „Wenn wir suchen, finden wir nicht, wenn wir gefunden haben, ist es nicht das, was wir suchen." So entsteht das Bedürfnis, solches rational zu klären. Zu dieser Klärung gehört es, das Geglaubte ausdrücklich zu machen, dem Glauben eine Stimme zu geben, und dann dieses Geglaubte auf seine Grundsätze hin zu reflektieren. Daraus ergeben sich zwei Arten meditativen Redens über und zu Gott, eine in der Form des Gebetes und eine in der Form der Reflexion. Dabei ergeben sich keine neuen Inhalte, ihr Inhalt bleibt das Geglaubte, nur jetzt als Geklärtes und Einsichtiges. Krönung der Meditation ist die Schau, *contemplatio Dei*, der aktive Wissensvollzug.

Diese Art, sozusagen in zwei Sprachen zu sprechen, ist in der Philosophie nicht häufig, trotzdem gibt es Vorgänger. Boethius beispielsweise verwendet in *De Consolatione* Prosa- und Poesieteile. Auch wenn natürlich die Poesieteile in ihrer Funktion nicht den Gebetsteilen bei Anselm entsprechen, stellen sie doch eine zweite Art dar, über dasselbe zu reden wie die Prosateile. Beide dienen einem gemeinsamen Ziel, diesmal nicht der *contemplatio Dei*, sondern eben der *consolatio*, der Selbstvergewisserung.[14]

3. Prooemium des *Proslogion*

Im Prooemium des *Proslogion* erläutert Anselm die unterschiedlichen Ziele des *Monologion* und des *Proslogion* und der Hinsicht, in der beide Schriften geschrieben sind. Der Unterschied äussert sich besonders in der

[14] Gebete in theoretischem Zusammenhang oder zu theoretischen Zwecken sind selten. Wenige Texte haben die Art des Zeushymnus von Kleanthes. Der platonische Sokrates betet öfter. Das gehört einerseits zu seiner Lebensform in seiner Welt, andererseits aber stehen seine Gebete immer auch im Zusammenhang mit dem zur Rede stehenden Thema. Eine umfassende Darstellung der Religiösität des Sokrates stammt von McPherran, Mark L.: *The Religion of Socrates.* University Park, Pennsylvania: Penn State University Press 1996.

sich wandelnden Titelgebung und im Unterschied, den Anselm zwischen der Verknüpfung mehrerer Argumente im *Monologion* und dem „einen Argument" im *Proslogion* macht. Im Folgenden sollen diese Bemerkungen Anselms als Lesehilfen fruchtbar gemacht werden.

3.1 Persona

Das *Proslogion* hat sich Anselm in der Fortsetzung der im *Monologion* begonnen Denkbemühung ergeben. Mitbrüder hatten ihn einst gebeten, schriftlich ein Beispiel einer Meditation über das Wesen der Gottheit zu geben, eben so, wie er es gelegentlich gesprächsweise mit ihnen tat. Das Resultat war das *Monologion*. Im Rückblick schienen ihm das Überlegungen zu sein, die er allein für sich vollzog, um etwas zu finden, was er noch nicht wusste. Jetzt erkannte er die Aufgabe zu verstehen, was er schon glaubte. Das führte dazu, dass Anselm vom selben nochmals in einer anderen Art und Weise sprechen musste. Denn in derselben Reflexion ist ihm auch deutlich geworden, dass die Frage nach Gott einer anderen Einstellung bedarf und es notwendig macht, diese Frage mit Gott selbst zu besprechen. Er konnte nicht künstlich so tun, als gäbe es Gott gar nicht und als würde er nicht an ihn glauben. Wird im *Monologion* die Position von jemandem eingenommen, der vorgibt, nach etwas zu fragen, was er nicht weiss (*persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis*), so ist es im *Proslogion* die plausiblere und realere Position dessen, der zur Einsicht gelangen will in das, was er je schon von Gott glaubt (*persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit*). Zweck dieses Verfahrens ist es, seinen Sinn zu Gott zu erheben, und so zur *contemplatio dei*, zur Schau Gottes, zu gelangen, was das Ziel jeder Meditation überhaupt ist.

An die Stelle einer Meditation darüber, dass das, was der Glaube sagt, auch vernünftig sei, tritt nun die aus den Schwierigkeiten des Geglaubten selbst entspringende Suche nach der Einsicht in das Geglaubte. Diesem Unterschied entsprechen die Positionen, von denen aus die zwei Bücher geschrieben sind. Damit erreicht Anselm einen wesentlich reflektierteren Standpunkt als im ersten Werk. Es ist ihm klar geworden, dass er über etwas meditiert, was er schon weiss, wie man Geglaubtes eben weiss. Gewusstes kann in verschiedener Weise gewusst werden, dem Unterschied entsprechend, den Platon zwischen der ἀληθὴς δόξα und der ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου macht, d.h. zwischen der zutreffenden Meinung über etwas und dieser zutreffenden Meinung, die mit einer Erklärung des Gemeinten verbunden ist. Geglaubtes, sei es nun religiösen oder anderen Inhalts, ist ein ἔνδοξον. Gegenüber diesem können verschiedene Positionen eingenommen werden. Es kann behauptet oder befragt werden, es kann auf seine Gründe hin reflektiert werden. Und eben dies macht nun Anselm.

Das Resultat einer solchen Reflexion über ἔνδοξα ist das Erste in einer jeweiligen Welt, die Doxa.

3.2 Titel

In der Entwicklung der Titelgebung beider Werke spiegelt sich sehr schön die Entwicklung zur neuen Einstellung. Ursprünglich hatte keiner der beiden Texte einen Titel. Darauf betitelte Anselm beide Schriften, die zweite erhielt den Titel *Fides quaerens intellectum*. Der Glaube versucht Einsicht in das Geglaubte zu erlangen. Der das endoxon Glaubende soll reflektierend in der Doxa zur begründeten Ruhe kommen. Das ist das inhaltliche Programm. Der nächste Titel, *Alloquium de ratione fidei*, bezieht sich auf das Vorgehen. Die Frage nach Gott soll nicht mehr nur im einsamen Sebstgespräch gestellt werden, das dem Thema Gott vielleicht nicht angemessen ist. Über Gott, so scheint es, kann besser mit Gott zusammen vernünftig gesprochen werden. Gott muss der Rede über ihn Halt und Sicherheit geben, deshalb muss die neue Schrift in der Form des Zwiegesprächs, aber nicht Dialogs, erfasst sein. Nun spricht Gott selbstverständlich nicht mehr mit Anselm, sonst wäre es wirklich eine mystische Schrift, aber er hat mittels Christus und der Offenbarung schon gesprochen, das macht den Inhalt von Anselms *fides* aus. Doch, auch wenn Gott nicht mehr direkt zu Anselm spricht, so kann wenigstens Anselm zu Gott sprechen. So ist das Zwiegespräch eine Anrede, ein *alloquium*, wie es Anselm zuerst lateinisch bezeichnet. Das Thema bleibt *de ratione fidei*, wie schon im *Monologion*. Die zwei letzten Titel, *Monologion* und *Proslogion* sind eigene Bildungen von Anselm, ein Anhang orientiert über ihren sprachlichen Hintergrund. Es ergibt sich zwar, dass die Gleichung von *-loquium* mit λόγιον nicht korrekt ist. Trotzdem zeigt das Wortpaar *Monologion* und *Proslogion* schlagend die Änderung der Blickrichtung und Einstellung an. Es ist nicht mehr ein eher künstliches Unwissen, das im einsamen Selbstgespräch überwunden werden soll, jetzt wird ausdrücklich das über Gott Geglaubte mit Gott selbst im Zwiegespräch geklärt.

3.3 Die vielen Argumente und deren concatenatio im Monologion

In derselben Reflexion, die die neue Einstellung notwendig machte, wurde auch deutlich, dass im *Monologion* eine Kette von Argumenten die Fragen an Gott *es?* und *quid es?* beantwortete. Obwohl die drei Argumente allbekannt sind, sollen sie kurz referiert sein, damit sie dem einen Argument des *Proslogion* als Hintergrund dienen können. Anselm beginnt mit der platonischen Überlegung, dass das viele Gute unserer Welt nur dank einem numerisch Guten gut sein könne. Die Argumente dafür werden aus der platonisch-augustinischen Tradition als bekannt vorausgesetzt. Das faktisch Gute, womit wir es je zu tun haben, sei nie ein völlig und rein Gutes, jedem sei ein in irgendeiner Hinsicht Nichtgutes beigemischt. Um

trotzdem vom unterschiedlich Guten konsistent reden zu können, bedürften wir eines Orientierungspunktes. Einen solchen stelle das Gute selbst dar. Anselm bezieht sich nicht auf irgendwelche Eigenschaften, die sozusagen als Ideen das viele Seiende, das durch diese Eigenschaften bestimmt ist, an sich teilhaben lassen, sondern er bezieht sich bestimmt auf das Gute. Das hat damit zu tun, dass im Glauben Gott als der Gute gegeben ist und als solcher auch am Ende der Überlegung steht. Das Argument scheint für das Gute eine besondere Eignung zu haben. Insofern ist das Argument zwar platonisch, aber nicht schlicht ein Argument für Ideen überhaupt.

Das zweite Argument geht davon aus, dass das viele Gute, das uns umgibt, offensichtlich nicht hinreichend selbständig ist, es ist abhängig von vielem anderen Seienden, d.h. es ist ein *per aliud* Seiendes. Wenn der Regress vermieden werden soll, dann ist dem vielen *per aliud* Seienden ein numerisch eines *per se* Seiendes voranzustellen.

Die letzte Überlegung setzt an bei der Betrachtung des Vielen, das sein Sein durch anderes hat. Das ist alles das, was uns umgibt. Daraus ergibt sich ein Unterschied innerhalb des Vielen. Es ist nicht alles einerlei, einiges *ist* sozusagen mehr als anderes („hat mehr Sein als anderes"). Das weckt die Frage, ob das so ins Unendliche gehen könne oder nicht. Anselm verneint die Frage. Die Stufung im Sein hat ein Ende bei einem obersten Seienden, eben bei dem *per se* Seienden (beim *summum ens sive subsistens*).

Die drei Gedanken können zusammengefasst werden, das macht ihre *concatenatio* aus: Das eine Gute, das alles andere Gute gut macht, ist das einzige *per se* Seiende, alles andere ist *per aliud* Seiendes. Als solches ist es zugleich auch die Spitze der Pyramide des in unterschiedlichen Graden gut Seienden, und wie sollte dieses sein, wenn das Erste nicht ist? Die Argumente sind jedoch nicht in der Form eines Syllogismus miteinander verknüpft, trotzdem aber ist der Gesamtgedanke diskursiv. Im Durchgang durch die drei Gedanken ergibt sich das Resultat: Gott ist.

3.4 Das „eine Argument" im Proslogion

Im *Proslogion* stellt sich Anselm die Aufgabe, die vielen Argumente des *Monologion* durch ein einziges hinreichendes Argument zu ersetzen. Deswegen wird der Sinn dieses Ausdrucks im *Proslogion* oft diskutiert, teils mit der Frage, wie Anselm diesen Ausdruck versteht, teils, worin inhaltlich und als Textteil dieses Argument bestehen soll. Beim *Monologion* findet diese Diskussion nicht statt, dort scheint der Ausdruck den meisten klar zu sein. Die Überprüfung des Wortgebrauchs im *Proslogion* führt jedoch nicht weit, denn Anselm verwendet das Wort *argumentum* selten, im Prooemium nur zweimal. *Probare* verwendet er überhaupt nicht, das gebraucht erst Gaunilo, von diesem übernimmt es Anselm in seiner Replik. Es ist nicht verwunderlich, dass sehr unterschiedliche Antworten auf die

Frage nach dem einen Argument gegeben werden. Sie ergeben sich aus Überlegungen teils zum Inhalt des Textes, teils zu seiner Logik.

Holopainen versucht nachzuweisen, dass der für Anselm leitende Begriff von *argumentum* der des Mittelbegriffs in einem Syllogismus sei, denn er stütze sich in seiner Logik auf Boethius.[15] Auch Logan in seiner umfassenden Übersicht sieht das *unum argumentum* in der Bestimmung *id, quo nihil maius cogitari possit* realisiert und ebenfalls als Mittelbegriff in einem Syllogismus. Dem muss entgegnet werden, dass das *Proslogion* selbst keine zum Beweis führenden Syllogismen enthält und auch im Ganzen keinen solchen darstellt. Die Syllogismen, die Logan vorstellt und deren Mittelbegriff der eine Satz darstellen soll, sind bloss eigene Rekonstruktionen.[16] Holopainen: *Anselm's Argumentum*, 23f., bestätigt zwar, dass formell keine Syllogismen im *Proslogion* vorkommen, jedoch seien solche sehr wohl der Idee nach vorauszusetzen, da Anselm ja beweisen wolle. Anselms Beweisform sei die der *reductio ad absurdum*.[17]

Einige betrachten den ganzen Text als das eine Argument.[18] Damit ist jedenfalls die Einheit des Argumentes gewahrt, und es ist ja offensichtlich, dass der ganze Text sich nur mit einer Frage, der Frage nach Gott, befasst. Für La Croix war ausschlaggebend, dass Anselms Versprechen, nur „ein Argument" zu geben, weder durch Kapitel zwei noch drei eingelöst zu sein scheint. Gegen seine These spricht, dass es eher künstlich anmutet, ein ganzes Buch als „ein Argument" zu bezeichnen. Zudem ist ebenso klar, dass die ‚eine Frage' eine in sich vielfältige ist (nur schon zu differenzieren in die Frage nach dem Dasein und dem Sosein Gottes), was die Möglichkeit mehrer Argumente nahelegt.

Oft werden die drei Kapitel zwei bis vier als den Text betrachtet, der das eine Argument enthält.[19] Diese Sicht legt sich für jene nahe, die im Text einen Gottesbeweis sehen, denn diese drei Kapitel sollen ihn ent-

[15] Nach HOLOPAINEN: *Anselm's Argumentum*, 18 (Anm. 33 und 34), unterscheidet Abaelard, basierend auf Boethius, drei Bedeutungen von *argumentum*: 1. die Prämisse eines Schlusses, 2. den Sinn der Prämisse, 3. das in den Prämisse, das die *vis probandi* hat, was sonst *locus* heisst, also der *medius terminus*. Letzteres sei der Gebrauch von *argumentum* bei Anselm (22). Der Ausdruck „that than which a greater cannot be thought" stelle das *unum argumentum* und diesen Mittelbegriff dar. – Zum Gebrauch von *probare, probatio* siehe DALFERTH: *Fides*, 88.

[16] LOGAN: *Proslogion*, 125–127. HOLOPAINEN: *Anselm's Argumentum*, 23f., sagt, dass zwar formell keine Syllogismen im *Proslogion* vorkommen, jedoch sehr wohl der Idee nach, da Anselm ja beweisen wolle. Anselms Beweisform sei die der *reductio ad absurdum*.

[17] „Das, grösser als welches nichts gedacht werden kann, exisitiert nicht" ist absurd, also trifft dessen Negation zu.

[18] LA CROIX, Richard: *Proslogion II and III. A Third Interpretation of Anselms Argument*. Leiden: Brill 1972; SADLER: *Anselm's Single Argument*, wendet sich gegen das missbräuchliche „typical treatment" von *argumentum* in der Literatur, das es bei dem einen Satz bewenden lässt. Für ihn stellen die Kapitel 1–23 das eine Argument dar.

[19] Das ist oft so, es scheint, der Argumentation Schmitt's folgend, auch Flasch das Richtige.

halten. Nicht wenige identifizieren das Argument mit dem einen Satz *[Et quidem credimus te esse] aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Dies leuchtet *prima facie* insofern ein, als sich Anselm offensichtlich im ganzen Text immer wieder auf diesen Satz bezieht, um Weiteres zu begründen. Und wir verstehen wohl auch unter einem Argument eher einen Satz als ein ganzes Buch.[20] Im Hinblick auf diesen Satz stellen sich zwei Fragen. Zunächst die nach der Satzart dieses Satzes, dann die nach dem Verhältnis dieses Satzes zum übrigen Text. Enthält der Satz die Definition eines Begriffs, enthält er eine Kennzeichnung, ist es der Name Gottes, formuliert er ein Axiom, stellt er eine Voraussetzung für den Rest dar? Handelt es sich um den Mittelbegriff in einem Syllogismus? Ist dieser Satz eine These, die im Rest des Textes begründet wird?[21]

Dalferth's Interpretation scheint mir besonders attraktiv zu sein. Sie belässt dem einen Satz den Status des Argumentes setzt aber den übrigen Text unmittelbar mit ihm in Bezug. Dabei wird der Rahmen, der durch das eine Argument gegeben ist, nicht verlassen, die Einheit im Ganzen bleibt gewahrt. Der Rest des Textes enthält dann nicht, wie Flasch meint, weitere Argumente, sondern Klärungen, Hintergrund usw. für diesen Satz. Das *argumentum* besteht dann in dem mit seinen Erläuterungen zur Einsicht führenden Satz. Das *Proslogion* enthält somit nicht einen Beweis im üblichen Sinn, d.h. eine Deduktion. Wer das Ganze gelesen und verstanden hat, sollte idealerweise nun den einen Satz denken können und in diesem Gedanken seine Wahrheit und Notwendigkeit erfassen und sollte zur Einsicht in die Notwendigkeit von dem, was er schon glaubt, gelangt sein. Es ist keineswegs sinnlos, zu dieser Einsicht zu führen. Derjenige, der die Notwendigkeit eines Sachverhaltes einsieht, hat mehr als jener, der vom Sachverhalt nur weiss, dass er besteht. Das ist auch in der Mathematik ein häufiger Fall. Derjenige, der den Satz des Pythagoras beweisen kann, weiss mehr als jener, der ihn nur kennt und anwenden kann. Jedermann weiss, dass zweimal zwei gleich vier ist. Wer aber dazu auch noch Peanos Axiome kennt, weiss und versteht mehr.

Von diesem einen Satz behauptet Anselm, es sei „das, was wir glauben." Dem Wortlaut nach stimmt das jedenfalls nicht. Dieser Satz ist nicht einem der kanonischen Texte, dem Credo, den Evangelien usw. entnommen. Es gehört nicht zur Ausdrucksweise solcher Texte, von Gott mit Ausdrücken wie *quo maius* zu sprechen, schon gar nicht mit Ausdrücken wie *cogitari possit*. Der Satz ist eine Erfindung, besser ein Fund, des Anselm. In ihm formuliert er das Geglaubte in seiner eigenen Sprache. Seine Formulierung hat zwei entscheidende Eigenheiten:

[20] So nach vielen Vorgängern auch wieder HOLOPAINEN: *Anselm's Argumentum*, 22, und LOGAN: *Proslogion*, *passim*.

[21] DALFERTH: *Fides*, entscheidet sich nicht definitiv, wofür dieser Satz zu halten ist, er nennt ihn einmal eine „Merkformel" (69), dann die zu begründende These (78), vorher aber auch eine Regel (72). Die letzte Auffassung werde ich übernehmen.

1. Der Satz bezeichnet nur ein Verhältnis, er enthält keine inhaltliche Bestimmung oder eine feste Grösse,

2. er steckt sich als Rahmen das *cogitari potest*, d.h. es geht um das Sein Gottes im Rahmen unserer Denkmöglichkeiten.

Mit den oben genannten Fragen zu Gott will sich Anselm nun befassen. Eigentlich ist es nur eine einzige, wenn auch in sich differenzierende Frage, eben die nach Gott. Eleganz und Einfachheit der Überlegungen, die zur Einsicht führen, sind wissenschaftliche Ideale. So wäre es schön, wenn auf die „einzige" Frage durch ein „einziges" Argument geantwortet werden könnte. Im *Monologion* ist der diskursive Durchgang durch verschiedene Überlegungen nötig, die zuletzt in ihrer Verbindung das Sein Gottes erkennen lassen. Im *Proslogion* dagegen soll sich im Durchgang durch die Erläuterungen, Klärungen usw. die Evidenz jener Intuition einstellen, die im Satz *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit* festgehalten ist. Deshalb besteht der Unterschied zwischen dem einen Argument und den vielen Argumenten weniger in der Anzahl der verwendeten argumentativen Sätze, sondern im verschiedenen Denkstil, dem diskursiven und dem intuitiven. Das *Proslogion* soll zu einer ganzheitlichen Einsicht oder Vision (im nichtmystischen Sinne) führen, deren Inhalt allerdings doch nur diskursiv und in vielen Sätzen darstellbar ist.

4. Was heisst *sein*?

4.1 Gebet des Ersten Kapitels

Im ersten Kapitel, dem langen ersten Gebet, wird offensichtlich, dass die Fragen, die das *Proslogion* nötig machen, der Reflexion über den Glauben und der Meditation im Glauben selbst entspringen. Der Alltag verlangt von uns eine realistische, natürliche Einstellung auf Dinge und Situationen. Wir bewegen uns im Rahmen unserer endoxa. Diese für den Alltag nötigen und unverzichtbaren täglichen Beschäftigungen und Sorgen verhindern eine Sammlung auf die Frage nach dem Ersten. Deshalb fordert Anselm mit *fuge, absonde, abice, vaca, requiesce, intra, exclude* („geh weg von ... und hin zu ...") sich selbst und auch uns Leser vielfach dazu auf, sich in die richtige Lage der Meditation zu begeben. Wer dergleichen überlegen will, muss sich für diese Zeit frei machen von Alltagssorgen, von den Beschäftigungen, denen er sonst nachgeht. Damit ist die Wendung zur reflexiven Einstellung bezeichnet. Das ist in der Form des Gebetes gesagt. Da wäre es eine ganz falsche Lesehaltung zu überlegen und zu prüfen, ob seine Aufforderungen logisch, zweckmässig oder fromm usw. gemeint sind. Es handelt sich hier um einen mit den Reduktionen, die Husserl beschreibt, vergleichbaren Fall. Wer diese primär mit theoretischen Kriterien prüfen wollte, ob ihre Beschreibung wahr, konsistent usw. ist oder nicht, würde ihre Textart verkennen. Als Aufforderungen zum Handeln sollen sie

primär ausgeführt werden, um zu sehen, was dabei herauskommt. Es ist zu prüfen, ob es taugliche Anweisungen für mich sind, um zu demselben Resultat zu kommen wie Husserl. Bei einem Rezept, beispielsweise für einen Kuchen, ist das jedermann klar. Der Hauptzweck eines Rezeptes besteht darin, es auszuführen, also den Kuchen zu backen, um dann das Resultat zu betrachten. Nicht derjenige, der am klügsten über das Rezept spricht, ist der beste Koch, sondern der, der in der Befolgung des Rezeptes den besten Kuchen backt. Erst bei schlechtem Resultat ist es angebracht, das Rezept zu ändern. So auch bei Anselm.

Die Wendung in der Einstellung muss mit dem Autor mitvollzogen werden.[22] Wenn nun diese Wendung geschehen ist, wenn also nicht mehr nur in den endoxa gelebt wird, sondern die nötige Ruhe aufgekommen ist, sie zu reflektieren, dann werden Fragen möglich, die im Vollzog der endoxa sinnlos sind: Wo bist du, Gott? Wo und wie kann ich dich suchen? Warum bist du überall und ich sehe dich gar nicht? Ich bin dazu geschaffen, dich zu sehen, aber ich habe dich nicht gesehen. Was kann ich tun, diesen üblen Zustand zu verbessern? Wie kann ich irgendwie etwas von deiner Wahrheit erfassen? Damit stellt sich die Frage nach Gott.

4.2 Die Frage nach Gott als Frage nach dem Sein

Aus der Frage nach dem Sein (ousia) bei Aristoteles ist in der Rezeption schon lange eine Behauptung über ein Seiendes geworden. Im Christentum ist Gott das oberste Seiende. Die Meditation über Gott führt Anselm zur grundlegenden Frage nach dem Sein des obersten Seienden. Sie wird als Reflexion auf die *fides* als das gegenwärtig Gültige und *sein* am Meisten Prägende durchgeführt. Damit hat Anselm die dogmatische Wendung der Rezeption rückgängig gemacht. Wenn das Modell der durch unterschiedliche Doxai konstituierten Welten zu Grunde gelegt wird, dann folgt, dass die eigentliche Intention von Anselms Frage nach Gott, die Frage nach dem *sein*, auch in unserer Welt verfolgt werden kann und muss. Sie wird aber vor dem Hintergrund anderer endoxa stehen, denn die *fides* ist in unserer Welt nicht mehr das, was *sein* am Meisten prägt, für Anselm selbst jedoch bleibt sie weltbestimmend.

Dass auch bei Anselm die Frage nach dem *sein* im Hintergrund steht, wird im Text selbst deutlich, denn er spricht im *Proslogion* mehrmals vom *sein* im Zusammenhang mit Gott.[23] In Kap. 3 spricht er Gott *sein* im Voll-

[22] Darauf legt auch DALFERTH: *Fides*, 66, grosses Gewicht.

[23] Schon bei Marius Victorinus wird Gott als *esse* verstanden, im Mittelalter ist diese Bestimmung häufig. Sie scheint allerdings nicht ganz im Bewusstsein des Gewichts der Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem abgegeben worden zu sein, da Gott ebenso oft als Seiendes verstanden wird.

sinn zu: *Solus igitur verissime*[24] *omnium et ideo maxime omnium habes esse, [...]*, – „Deshalb hast du allein *sein* im eigentlichen Sinne und deshalb am meisten von allem." Noch deutlicher ist die Stelle in Kap. 22: *Tu solus ergo, Domine, es quod es et es qui es*, – „Du allein also, Herr, bist, was du bist, und du bis jener, der ist."[25] Im ersten Teil der Aussage wird das Wesen angesprochen, die Bestimmungen Gottes (gut, gerecht, allmächtig usw.), im zweiten Teil wird Gott das *ist* in jedem möglichen Sinne im vollkommensten Masse zugesprochen. Die Fortsetzung im Kapitel bestätigt diese Übersetzung. *Et tu es qui proprie et simpliciter es*, – „Du bist der, der eigentlich und schlicht ist." Dies wiederum stimmt überein mit Aristoteles, *Metaphysik*, Z 1: ὥστε τὸ πρώτως ὄν καὶ οὐ τὶ ὄν ἀλλ' ὄν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη, – „So wäre also *sein*, primär und nicht nur in bestimmter Hinsicht sondern schlechthin, die ousia." Das bedeutet selbstverständlich keine Motivabhängigkeit, sondern das Auftauchen desselben Gedankens in verschiedenen Welten, und deshalb auch mit gewissen Unterschieden.

Das „eine Argument", die Vision, bezieht sich also über den thematischen Gott auf *sein*. Wenn wir für einen Moment alle drei Texte einbeziehen, dann erweist sich Anselms Reflexion in den drei Texten als eine auf jene Vielfalt vom *sein*, die schon für Aristoteles leitend gewesen ist. *Monologion* und *Proslogion* behandeln den kategorialen und modalen Teil, indem sie fragen, ob Gott ist und was er ist, *De Veritate* den veritativen Teil, insofern in diesem Text die Frage nach der Wahrheit bei uns vor dem Hintergrund, dass Gott die Wahrheit ist, gestellt wird.

Der von Anselm geforderte Rückzug aus dem Alltag scheint am besten im Gebet zu gelingen. Wir glauben, dass Gott in unnahbarem Licht wohnt. Deshalb scheint er schwer auffindbar. Anselm bittet Gott, ihm bei der Suche nach seinem Dasein und Sosein (*quia es, quid es?*) zu helfen (*doce me quaerere et ostende te quaerenti*). Dass Gott erfolgreich gesucht werden kann, darf angenommen werden, denn auch das ist Bestandteil der *fides*, der endoxa, dass er in mir ein Bild von sich geschaffen hat, *ut tui memor te cogitem, te amem*, – „damit ich mich an dich erinnere und dich denken und lieben kann." So hat offensichtlich Gott den zweifachen Bezug von mir zu ihm selbst in mir angelegt: Ich kann ihn denken und ihn lieben. Dem

[24] *Verissime[...]esse* hier und *vere[...]esse* an einigen anderen wichtigen Stellen sind nicht im Sinne der bloss logischen Wahrheit zu verstehen, sondern so, wie AUGUSTINUS: *De Trinitate* VII, V (gegen Ende) sagt: *[...]ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est[...]*.

[25] An dieser Stelle führt leider die Übersetzung von Schmitt sehr in die Irre: „Du allein also, Herr, bist, was Du bist, und Du bist, wer Du bist." Mit dieser Übersetzung wäre zweimal die Identität Gottes angesprochen, einmal als Wesen, dann als Person. Die Fortsetzung im Kapitel fordert eine andere Übersetzung für den Schluss des Satzes. Die oben gewählte Übersetzung ist möglich, weil (wie auch heute noch etwa im Französischen) die Person des Relativsatzes durch das Subjekt des Hauptsatzes bestimmt wird, wenn das Relativpronomen Subjekt ist. Vgl. KÜHNER, Raphael/STEGMANN, Carl: *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, II 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, § 193.8, (285).

Denken entspricht der *intellectus*, die Einsicht, dem Lieben das *cor*, das glaubt und liebt. Letzteres ist unabdingbare Voraussetzung für das Erstere: Wenn ich nicht schon glaube, kann in unmöglich zur Einsicht gelangen *quia nisi credidero, non intelligam*. Zudem gibt der Inhalt der *fides* dem Gläubigen die Möglichkeit zu kontrollieren, ob er das Richtige gefunden hat. Die Einsicht hat Voraussetzungen, eben die Meinungen, die wir für wahr halten. Auch dieses Moment findet sich bei Aristoteles, die Frage nach dem „Was ist das?" setzt voraus, dass beantwortet ist, ob es ist.

Was finde ich, wenn ich in das *cubiculum mentis meae* eintrete? Ich finde, was wir je schon glauben: *[...] quia es sicut credimus et hoc es quod credimus [...]*. Ich finde in mir unsere Meinungen über Gott. Der Wechsel in den Plural ist wichtig, denn die endoxa sind nicht privat, sondern Meinungen einer Gemeinschaft.

4.3 Die Formel für die Regel, sein *kategorial*

So ergibt sich die an Gott gerichtete Frage des zweiten Kapitels, wie Gott auf Grund des von ihm Geglaubten gedacht werden kann. Anselm formuliert dies im berühmten Satz

> Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit,
>
> „Wir glauben allerdings, dass du etwas bist, im Vergleich wozu nichts Grösseres gedacht werden kann."[26]

Das ist die Anselmsche Fassung der *fides*, der Fund, der ihn glücklich gemacht hat. Der Satz ist inhaltsarm, denn er enthält nur eine Verhältnisbestimmung im Rahmen dessen, was von Dingen hinsichtlich „Grösse" gedacht werden kann. Er gibt keine Definition Gottes, keinen Begriff, sondern eine Regel, mit dem angegebenen Verhältnis etwas zu suchen.[27]

Ein Vergleich zwischen Dingen setzt voraus, dass sie mindestens in der Vergleichshinsicht etwas gemeinsam haben. Dann bilden sie unter diesem Aspekt einen Bereich. Denken wir uns einen gegebenen Bereich, der „Grössenunterschiede" zulässt[28] und der nicht leer ist, dann wird in ihm das eine grösser sein als das andere. Sind die Dinge im Bereich endlich viele, so ist eines davon so, dass kein anderes grösser ist als es (ein Werkzeug in einer Werkzeugkiste voller Werkzeuge, ein Baum in einem Wald

[26] „Grösser" wird hier und im Folgenden immer in dem allgemeinen Sinn verwendet, der von ANSELM im *Monologion* Kap. 2 erläutert wird: *Dico autem non magnum spatio ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius ut est sapientia.* ‚Grösser' soll auch ‚besser' oder ‚würdiger' wie beispielsweise Weisheit, oder noch anderes, was Gott zugesprochen werden kann, bedeuten. Dies gegen SCHMITT: *Der ontologische Gottesbeweis*.

[27] Siehe DALFERTH: *Fides*, 72.

[28] Jene Kategorien, die das Mehr-Weniger haben bei Aristoteles, z.B. Relation, Qualität, Tun und Leiden.

voller Bäume). Das ist dann das Grösste in diesem Bereich und es existiert natürlich, denn es ist ja ein Ding im gegebenen Bereich.

Dieses Beispiel erfasst aber die Angabe „... das gedacht werden kann" nicht korrekt. Es geht von endlich vielen gegebenen Dingen aus. Dass unter diesen eines das Grösste ist, ist trivial. Anselms Regel bezieht sich aber nicht auf einen gegebenen Bereich vorhandener Dinge, es soll sich im Rahmen des Denkbaren etwas zeigen, das noch nicht gegeben ist, und dieses soll die Eigenschaft haben, dass im Vergleich zu ihm nichts Grösseres gedacht werden kann. In den oben gegebenen Beispielen gegebener Bereiche liesse sich ein noch Grösseres im Vergleich zum gegebenen Grössten, das im gegebenen Bereich vorhanden ist, wenigstens denken. Dann wäre von diesem aus weiterzugehen bis zu dem, im Vergleich wozu keine Steigerung mehr denkbar ist (jenes Werkzeug, jener Baum im Vergleich wozu kein anderes Werkzeug, kein anderer Baum grösser, bedeutender, effizienter usw. sein kann).

In einem unendlichen Bereich verändert sich die Situation. Es zeichnet einen solchen Bereich aus, dass in ihm zu jedem gegebenen Element ein Grösseres hinzugedacht werden kann (Beispiel Zahlen, es kann keine grösste Zahl gedacht werden; euklidischer Raum, es gibt keinen grössten euklidischen Raum). Das, im Vergleich wozu nichts Grösseres gedacht werden kann, kann nicht aufgeführt oder gezeigt oder bestimmt werden, denn sofort ergibt sich ein im Vergleich zu ihm Grösseres. In einem unendlichen Bereich ist die Regel nicht anwendbar, denn es gibt in ihm kein Element, im Vergleich wozu ein anderes nicht noch grösser wäre.

Im vorliegenden Fall, da es um Gott im Vergleich zur Welt und ihren Dingen geht, verhält es sich nochmals anders, da Gott nicht ein Element des Bereichs ist, mit dessen Dingen er verglichen werden soll. Etwas ausserhalb dieses Bereichs soll mit den Dingen im Bereich verglichen werden. Nur Vergleichbares kann miteinander verglichen werden. Deswegen kann der Vergleich zwischen Gott und seinen Geschöpfen strenggenommen gar nicht durchgeführt werden. Es müsste ein neuer Bereich gefunden werden, der sowohl Gott als auch seine Schöpfung umfasst. Das wäre ein endlicher Bereich, der Gott und die Welt mit ihren Dingen enthält. – Über oder jenseits von Gott ist in der Welt der *fides* aber kein Bereich denkbar. Gott lässt sich nicht in einen Bereich stellen. Auch *sein* bildet keinen solchen, es gibt kein *sein* jenseits oder über Gott. Wie der Begriff der Substanz in Hinsicht auf Gott und die Geschöpfe analog zu fassen ist, so kann auch in diesem Vergleich nur ein Verhältnis zwischen Analogem betrachtet werden. Mit der Regel suchen wir etwas ausserhalb des mundanen Bereichs, ausserhalb der *natura rerum*.[29]

[29] Gaunilos' Insel und Kants Taler teffen deshalb Anselms Argument nicht, weil in diesen Beispielen mundan Seiendes miteinander verglichen wird.

Bei der Suche vergleichen wir nicht Begriffe miteinander, sondern Dinge.[30] Der Vergleich muss ein Vergleich zwischen Dingen bleiben, sonst entsteht ein Kategorienfehler. Dann muss er auch mit einem Ding enden. Der Schöpfer ist das erhabenste Ding, das wir denken können. In seiner unübertreffbaren Form hat er alle vorstellbaren Vollkommenheiten. Ihm ist alles zuzusprechen, was besser ist, es zu sein als es nicht zu sein (Kapitel 5). Das ist die kategoriale Seite. Das kategorial unübertreffbare Seiende schliesst alle Vollkommenheiten in sich.

Dabei ergibt sich aber im Unterschied zu den Dingen, die uns umgeben, dass das kategorial von Gott Ausgesagte, etwa Güte, Gerechtigkeit usw., nicht Bestimmungen einer zugrunde liegenden Substanz darstellen, die etwas anderes als gut, gerecht usw. wäre, sondern jede dieser Bestimmungen macht das Sein Gottes aus. Insofern ist die Substanz, die Gott darstellt, nicht eine Substanz, wie die, mit denen wir es mundan zu tun haben,[31] aber auch die kategorialen Bestimmungen sind nicht so wie unsere gewohnten. Jede solche Bestimmung ist eine substanzielle.

4.4 Existenz, Dasein, sein *modal*

Die Suche nach dem, im Vergleich wozu nichts Erhabeneres gedacht werden kann, ist damit, dass wir den Schöpfer als das erhabenste Ding gefunden haben, noch nicht abgeschlossen, da mit der Regel, es zu suchen, erst der kategoriale Teil durchgegangen ist, es fehlt noch die modale Prüfung. Keineswegs hat Anselm im Sinn, aus einem Begriff die Existenz des Begriffenen hervorzuzaubern, wie es ihm jene unterstellen, die im *Proslogion* einen ontologischen Gottesbeweis sehen. Das wird nie gelingen. Es wäre auch gar nicht sinnvoll, einen solchen führen zu wollen. Ein Existenzbeweis ist nur für Seiendes, dessen Existenz fraglich ist, sinnvoll, für *sein* ist ein solcher weder möglich noch sinnvoll. Also nicht ein Existenzbeweis ist angezielt, sondern ein Vergleich zwischen Dingen, die wir uns denken können, im Hinblick auf die Steigerungsmöglichkeit in ihrer Weise zu *sein*.

Nun führt Anselm eine neue Unterscheidung ein, er unterscheidet das *esse in intellectu* vom *esse in re* desselben Seienden, um mit seiner Regel dessen *sein* zu beurteilen. Das bisher Gefundene, im Vergleich wozu es nichts Erhabeneres gibt, kann als nur *in intellectu* aber auch als *in re* seiend gedacht werden. Aus dem Vergleich beider soll ersichtlich werden, was in erfüllterem Sinne *ist*. Wenn wir *esse in intellectu* und *esse in re* mit

[30] *Proslogion*, Kap. 4: *uno modo cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter, cum id ipsum quod res est intelligitur.*

[31] Das ist seit BOETHIUS: *Theologische Traktate*, I 4, klar. Schon MARIUS VICTORINUS: *Adversus Arium* II, 1, 1089a 22–27 (= MARIUS VICTORINUS: *Traités théologiques sur la Trinité*. Ed. Paul Henry et Pierre Hadot, I. Paris: Cerf 1960, 392), macht denselben Unterschied, bei Anselm findet er sich in *Monologion* Kapitel 26.

potentiell- und aktuell-sein parallelisieren,[32] ergibt sich, dass nicht ein Begriff mit einem Ding verglichen wird, sondern zwei modale Zustände oder Seinsweisen desselben Dings.

Der Haupteinwand gegen den ontologischen Gottesbeweis besteht darin, dass auch ein „gedachtes Ding *in re*" eben ein gedachtes bleibt und deswegen nicht notwendigerweise existiert. Auch wenn ich „in re" denke, ist das nicht mehr als ein Gedanke. Der Einwand ist natürlich korrekt. Trotzdem macht er Anselms Überlegung nicht zunichte, wenn diese gar nicht auf die Existenz eines Dings abzielt. In der Alternative zwischen aktuellem und potentiellem *sein* ist offensichtlich *wirklich zu sein* mehr als nur *möglicherweise zu sein*. Es kommt dazu, dass Anselm seine Überlegung im Rahmen des *cogitari potest* anstellt. Grundbegriffe, Grundunterscheidungen und Grundwerte, kurz die Grundmeinungen füllen das *cogitari potest* mit Inhalt. *Cogitari potest* umfasst also das, was oben Doxa genannt worden ist. Auch diese Doxa ist ein gleichsam „bloss Gedachtes", und legt doch fest, was je in einer Welt *sein* kann. So ist das *cogitari potest* nicht nur notwendige, sondern auch die hinreichende Bedingung dafür, dass etwas in einer Welt sein kann.

Anselms Überlegung ist vergleichbar mit der Überlegung, die Aristoteles im *Met.* XII 6 durchführt. Auch der Zusammenhang ist vergleichbar, wenn man den Unterschied der Welten in Rechnung stellt. Aristoteles leitet die Frage nach dem das Werden begründenden Sein, Anselm die Frage nach dem Schöpfer. In dem zeitlich zwar späteren, in der Anlage der *Metaphysik* aber früheren Buch VII prüft Aristoteles gewisse Kriterien, denen das primäre Sein (ousia) genügen muss. Abtrennbarkeit, An-sich-gesagt-werden-Können und Einzelnheit (χωριστόν, καθ' αὑτὸ λεγόμενον, τόδε τι mit Einschränkungen) stellen sich als solche heraus. Ebenfalls noch in *Met.* VII wird der Satz begründet, dass sich Werden notwendig auf Sein stützt.[33] *Met.* XII enthält die Überlegung, dass nur das Bewegend-Sein das Werden im Ganzen in Gang zu bringen fähig ist.[34] Es selbst muss aber unbewegt sein, sonst beginnt ein Regress (die Tradition hat für den Ausdruck „das unbewegt Bewegende"[35] leider sofort Gott eingesetzt). Doch sogar Unbewegt-bewegend-Sein genügt nicht (οὐ γὰρ ἱκανόν), fährt Aristoteles weiter, wenn es nur potentiell ist. Das *Sein* (nicht Wesen oder Begriff), das einzig das Werden in Gang zu setzen vermag, muss Wirklichkeit einschliessen.

[32] Das impliziert keine Identifikation, es soll sich nur um zwei parallele Begriffspaare mit gewissen Ähnlichkeiten handeln.

[33] *Met.* VII 7–9, siehe SONDEREGGER: *Aristoteles. Metaphysik Z.* III 7.

[34] Das Bewegende ist einer der vier Gründe und bei jedem von diesen ist nach dem Ersten zu fragen.

[35] Nie in maskuliner Form bei Aristoteles, es gibt keinen „Unbewegten Beweger." Zum Ganzen siehe SONDEREGGER, Erwin: *Aristoteles' Metaphysik Λ. Ein spekulativer Entwurf. Einführung, Übersetzung, Kommentar.* Bern: Lang 2008, spez. XVI, 95–98.

Im Laufe der Frage „Was heisst *sein*?"[36] müssen durchaus zunächst die kategorialen Bestimmungen erfasst werden, doch wegen der Vielfalt von *sein* genügt diese Betrachtung nicht. *Sein* erschöpft sich nicht in seinen kategorialen Bestimmungen, die modalen Bestimmungen gehören dazu. Dann ist aber klar, dass *sein* im Modus der Wirklichkeit mehr *sein* ist als im Modus der Möglichkeit. *Sein* als Prinzip muss so beschaffen sein, dass zu ihm Wirklichkeit gehört.[37] Im Rahmen der für Anselm gültigen herrschenden Meinungen, im Rahmen seiner *fides*, bedeutet das, dass ein erstes und oberstes Seiendes gedacht werden muss. Dabei ist völlig klar, dass Existenz nicht eine weitere Was-Bestimmtheit des obersten Seienden ist, sondern sich ergibt auf dem Weg der Frage nach dem Vollsinn von *sein*.

Damit hat nun Anselm gezeigt, dass dieser Vollsinnn von *sein*, für ihn konkret das Sein des obersten Seienden, nicht nur alle kategoriale Vollkommenheit (substanziell) enthalten muss, sondern dass zu ihm auch das Wirklich-Sein gehört, und dass dies in dem einen Satz gefasst werden kann. Das war, denke ich, die Erleuchtung, die Anselm beim Nachdenken über seine Frage überkam. Im *Proslogion* hat er diese Einsicht mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln so gut wie möglich dargestellt. In *De Veritate* kommt der veritative Aspekt dazu: Dieses höchste Seiende ist auch die Wahrheit, die alles andere Wahre wahr sein lässt. Damit hat Anselm *sein* so dargestellt, dass ihm gegenüber nichts Höheres oder Grösseres gedacht werden kann. Das Seiende, das dieses *sein* realisiert, ist Gott.

Da kam Gaunilos Einwand. Gaunilo und seine Umwelt konnten die Einsicht nur als Argument in einem Beweis begreifen, deshalb wurde das Ganze auf die drei Kapitel reduziert. Ob er wollte oder nicht, Anselm musste sich darauf einlassen, sonst wäre das Gespräch über die Sache abgebrochen. Doch, indem er darauf einging, geriet die ursprüngliche Intention, mindestens in der Auseinandersetzung, aus den Augen. Auf diese Ablenkung des Anselm durch Gaunilo hat Flasch hingewiesen.[38] So wurde aus der Einsicht ein Beweis, der in der meditativen Haltung und im Gebet gar nicht möglich ist und der auch für das Erste nicht möglich ist, da es Grund jedes möglichen Beweises ist.

5. Besinnung

Anselms Überlegung geht von dem aus, was „wir" glauben, von „unseren" Meinungen. In der Meditation, die nichts behauptet und nichts beweist, wird zurückgegangen vor das, was „wir" glauben. Wir gehen mit Anselm zurück zu einem Anfangspunkt, den wir mit ihm und dem *insipiens*, dem

[36] Dies als Übersetzung von ... τίς ἡ οὐσία; *Met.* VII 1, 1028b2–4.

[37] *Met.* XII 6, 1071b19–20, δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια: Zu οὐσία, d.h. zu *sein* im ersten und leitenden Sinne, gehört ἐνέργεια, Wirklichkeit.

[38] Flasch: *Einleitung*, 27–28.

Ungläubigen, gemeinsam haben können. Das ist möglich, weil der Anfangspunkt keine religiöse These zum Inhalt hat, sondern eine blosse Verhältnisbestimmung über *sein* ist, sofern es gedacht werden kann.

So gelangen wir wieder dahin, wo wir von Anfang an waren, doch jetzt sozusagen in „belehrter Unwissenheit." Dann lässt sich das *Proslogion* als Besinnung, als „Gelassenheit zum Fragwürdigen", in dem Sinne verstehen, wie es Heidegger darstellt,[39] besonders dann, wenn er sagt:

> „Durch die so verstandene Besinnung gelangen wir eigens dorthin, wo wir, ohne es schon zu erfahren und zu durchschauen, uns seit langem aufhalten. In der Besinnung gehen wir auf einen Ort zu, von dem aus sich erst der Raum öffnet, den unser jeweiliges Tun und Lassen durchmisst."

Heidegger hat die Besinnung als Alternative zur Wissenschaft entworfen. Meine Interpretation des *Proslogion* als einer Besinnung ist der Gegenentwurf zum Verständnis des Textes als eines Beweises. Die Besinnung beginnt dort, wo wir je schon sind, bei unseren herrschenden Meinungen, die wir mitglauben. Sie führt uns zu den Grundmeinungen, die diesen alltäglichen Meinungen zu Grunde liegen. Als eine solche Grundmeinung hat sich nun erwiesen, dass zu *sein* notwendig die modale Bestimmung der Wirklichkeit gehört.

Wir entfernen uns nie von unseren Ausgangsmeinungen, wir verlassen den Bereich der Meinung nicht, deswegen kann Anselm unentwegt, in jedem Kapitel, zu Gott über Gott sprechen. Das, was sich in der Reflexion neu zeigt, ist eben nicht ein neuer Inhalt, sondern das Geglaubte in neuer Sicht, als Einsicht in die Notwendigkeit, das so zu glauben, d.h. im Falle Anselms auch zu glauben, dass ein solches Seiendes ist. Im Gebetsteil und im argumentativ-explikativen Teil realisieren sich zwei verschiedene menschliche Möglichkeiten, beide sind von Gott geschaffen und „in mir" angelegt. Der Gebetsteil dient dazu, die Meinungen zu artikulieren, im argumentativen Teil findet das Klarwerden über die Meinungen statt.[40]

39 HEIDEGGER, Martin: *Wissenschaft und Besinnung,* in: *Vorträge und Aufsätze 1.* Pfullingen: Neske 1954, 60f.

40 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Schriften von Ludwig Wittgenstein.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1960, „4.112: Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze', sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen."

ANHANG: DER SPRACHLICHE HINTERGRUND DER BUCHTITEL *MONOLOGION* UND *PROSLOGION*

Anhangsweise möchte ich einige Bemerkungen zu den zwei Buchtiteln machen. Zum einen äussern sich nur wenige Interpreten dazu, zum anderen ist die letzte mir bekannt gewordene Äusserung dazu leider ganz falsch.[41] Offensichtlich hielt Anselm *Monologion* für das griechische Pendant von *soliloquium* und *Proslogion* für die Entsprechung von *alloquium*. Das impliziert zwei Fragen: Sind das wirklich korrekte Entsprechungen und woher hat Anselm seine Griechischkenntnisse?

Gegeben ist aus den klassischen Autoren das Wort *alloquium* mit der Bedeutung Anrede oder auch Zurede (jemand zu etwas ermuntern). Augustinus bildete das Wort *soliloquium*. Diese Wörter trennt Anselm in *ad-loquium* bzw. *soli-loquium*. Dem *ad-* entspricht das griechische προσ-, dem *solus* das μόνος. Das ist soweit korrekt. Offensichtlich übersetzt er aber auch *-loquium* mit dem griechischen -λόγιον. In der griechischen Literatur finden sich über dreissig Komposita mit diesem Hinterglied, doch weder ein μονολόγιον noch ein προσλόγιον.[42] Kaum eines dieser Komposita gehört zum allgemeinen Wortschatz, sie stehen in Glossen, oft sind es ad-hoc-Bildungen bei byzantischen Autoren, einige werden von Kirchenvätern verwendet. Auch μονο- findet sich in vielen Komposita, aber kein μονολόγιον. Im Latein findet sich *mono-* nur bei Transkriptionen griechischer Komposita, vor allem auch kein *monoloquium*, nur *soliloquium*. Das Simplex λόγιον ist seit Herodot im Sinne von Orakel bezeugt, dann im selben Sinn in der weiteren griechischen Literatur (wenn eben von Orakeln die Rede ist, besonders viele Stellen bei Plutarch und spätantiken Autoren). Im alten und neuen Testament sowie bei vielen Kirchenvätern erscheint das Wort im Sinne „Ausspruch des Herrn / Gottes."

-loquium wird in vielen Komposita verwendet, nicht aber als Simplex. Es meint fast immer „so-und-so-reden" (*blandiloquium, breviloquium, turpiloquium* usw.). Besonders gebräuchlich sind *alloquium* und *colloquium*. *-loquium* ist offenbar ein deverbatives Substantiv (wie Verbalabstrakta *gaudium, odium, studium*), abgeleitet primär von Komposita wie *alloqui* oder *colloqui*, λόγιον dagegen ist von λόγιος abgeleitet, also ein denominatives Deminutiv. Deshalb bedeutet das eine die Tätigkeit des Re-

[41] LOGAN: *Proslogion*, 85, widmet der Frage der sprachlichen Herkunft des Titels eine halbe Seite. Leider ist die dortige Gleichsetzung von *proslogion* mit *proloquium* ganz falsch; pros- entspricht dem lateinischen ad-, nicht dem pro-; *proloquium* übersetzt πρότασις, im Sinne von *statement* oder *propositon*, Martianus Capella IV 390 (= 186 ed. Dick). AULUS GELLIUS: *Noctes Atticae* XVI 8, 2–6, übersetzt *proloquium* ἀξίωμα im Sinne von *proposition*. Da Logan daraus aber keine weitergehenden Schlüsse zieht, hat das keine Folgen für sein im Übrigen sehr hilfreiches Buch.

[42] BUCK, Carl/PETERSEN, Walter: *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*. Hildesheim: Olms 1970 (reprint), 56.

dens, das andere eine kleine Rede.[43] Deminutive können nicht nur das Kleine, auch Niedliches oder Verächtliches bezeichnen, sie können sich auch zu spezfischen Bedeutungen ohne Verkleinerungscharakter entwikkeln, einen besonderen Einzelfall im Bedeutungsfeld bezeichnen. Kühner-Gerth führen einige Beispiele an, die zwar formell Deminutive sind, aber nicht der Bedeutung nach.[44] Dieser Fall scheint mir auf λόγιον anwendbar, wenn es Orakel oder Spruch des Herrn heisst. Die zwei Umformungen Anselms sind also nicht korrekt, aber trotzdem intuitiv einleuchtend. Sie scheinen auf eher vagen Griechischkenntnissen zu beruhen, belegen aber eine Freude an griechischen Titeln. Und damit steht Anselm nicht allein, sondern ordnet sich in eine Tendenz seiner Zeit ein, wie Berschin zeigt.[45]

Zur Herkunft der Griechischkenntnisse des Anselm können nur Vermutungen angestellt werden, da sich weder Anselm selbst noch sein Biograph Eadmer dazu äussern. Auch im Westen, wo Griechischkenntnisse selten geworden waren, war das Griechische immer noch präsent, denn auf fast jeder Seite der *Etymologien* des Isidor von Sevilla findet sich ein griechisches Wort, auch in den Werken des Martianus Capella oder Macrobius ist das Griechische stark vertreten, etwas weniger auch bei Cicero. Wer unbedingt wollte, konnte sich hier mindestens über das Alphabet und einige Vokabeln informieren. Wichtiger ist aber vielleicht die Tatsache dass einfache Griechischkenntnisse auch auf dem Festland nie ganz ausgestorben sind, sich aber in England und Irland noch besser erhalten haben. Bischof Theodor, einer der ersten Beschöfe von Canterbury (7. Jh.), stammte aus dem griechisch sprechenden Tarsos. Auch ist gelegentlich im 9. und 10. Jh. von „Griechen" die Rede, womit Personen mit etwas Griechischkenntnissen gemeint waren.[46] So ist in England und Irland im Allgemeinen, im Besonderen auch in Canterbury, eine griechische Tradition anzunehmen. Zudem könnte es sein, dass Hugo von Lyon, der Anselm befahl, die Schriften mit seinem Namen zu versehen, auf einer seiner vielen und ausgedehnten Reisen mit Mönchen in Kontakt kam, die Griechisch konnten, und schliesslich reiste Anselm selbst 1079 und 1080 nach England, da ist ein solcher Kontakt fast mit Sicherheit anzunehmen.

43 Zu Gebrauch von λόγιον sehr gut und ausführlich KITTEL, Gerhard: *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* (= Studienausgabe). Stuttgart: Kohlhammer 1990, IV, 140–145.

44 KÜHNER, Raphael/BLASS, Friedrich: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Teil I, Band 2. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1978 (reprint), § 330, (279), ἱστίον, στόμιον, Tier, Segel, Mündung usw.

45 Beispiele bei BERSCHIN, Walter: *Griechisch-Lateinisches Mittelalter*. Bern: Francke 1980, 44–46, u.a. *Brachylogus*, *Catholicon*, *Dragmaticon*, *Pancrisis* und andere.

46 Zu den Griechischkenntnissen im 9. und 10. Jahrhundert im lateinischen Mittelalter vgl. den betreffenden Abschnitt unter dem Haupttitel *Griechisch* von BERSCHIN, Walter in: *Der neue Pauly*. Bd. 14. Stuttgart: Metzler 2000, Sp. 304–309; ID.: *Griechisches bei den Iren*, in: LÖWE, H. (Hg): *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982, 501–510; ID.: *Griechisch-Lateinisches Mittelalter*.

Zusammenfassung
Viele Leser des Proslogion *sind der Meinung, dass Anselm darin die Existenz Gottes, an den er glaubt, beweisen wolle, manche von ihnen halten allerdings dafür, dass der Beweis scheitert. Wie steht es, wenn das gar nicht sein Ziel war? Ein grosser Teil des Textes hat die Form eines Gebetes. In diesem Teil fasst Anselm seine Meinungen über Gott und seinen Glauben an Gott in Worte, zugleich formuliert er darin seine drängenden Fragen über ihn. Im restlichen Teil reflektiert er über all dies, um nach den Grundbestimmungen von* sein *in seiner Welt zu fragen. Für diese Frage ist klar, dass die Prüfung hinsichtlich der Kategorien nicht genügt, die modale Prüfung muss hinzukommen. Die Frage, ob Gott exisitert oder nicht, ist nur Vordergrund. Die eigentliche Frage richtet sich darauf, was* sein *im Vollsinn ausmacht. Die Erörterung über Gott ermöglicht die Frage nach dem Sein. Anselm stellt diese Frage in der Form der Besinnung und hatte deshalb nie im Sinne, was auch immer zu beweisen.*

Abstract
To many readers it seemed that Anselm in his Proslogion *is about to demonstrate the existence of God in whom he believe, but many of them think that the demonstration failed. What if this was not his aim? Considering the whole text we see that a great part of it is prayer. Praying, Anselm can articulate his opinions and beliefs about God, the greatest being, formulate his worrying questions about him. In the remaining part of the text he can reflect on all this in order to seek for the fundamentals of being just in his world. For this question it is clear that the categorical examination does not suffice, the modal must follow. The question, if God exists or not, is foreground only, the underlying question is what it is to be in the largest scale. On the basis of the discussion about God the question about being is possible. Anselm asks this question in the form of meditation and therefore he never had in mind to prove anything.*