

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: 68 (2021)

Heft: 1

Artikel: Credimus te esse : über die Bedeutung der ars inveniendi für Anselms Proslogion

Autor: De Candia, Gianluca

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047444>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.11.2024

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

GIANLUCA DE CANDIA

Credimus te esse.
Über die Bedeutung der *ars inveniendi* für
Anselms *Proslogion*

1. FRAGESTELLUNG UND METHODISCHES

Wenn man die Größe eines Autors nach Quantität und Qualität der von ihm ausgelösten Debatten bemessen würde, müsste man schon deswegen Anselm von Canterbury (1033–1109) für einen Giganten halten. Sein *unum argumentum* ist zum Angelpunkt und Reibebaum für viele Denker geworden und hat grundsätzlich zwei entgegengesetzte Interpretationsrichtungen ausgelöst: die rein philosophisch orientierte¹ und die auf theologischer Vermittlung drängende Interpretation².

¹ RUNZE, Georg: *Der ontologische Gottesbeweis: Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart*. Halle: 1882; ADLHOCH, Beda: *Der Gottesbeweis des Hl. Anselm* (= Philosophische Jahrbücher der Görresgesellschaft VIII–X). Freiburg i.B.: Alber 1895–1897; GRABMANN, Martin: *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts* (= Die Geschichte der scholastischen Methode 1). Freiburg i.B.: 1909, 7; 128–138; 119; 360; 384; GILSON, Etienne: *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 9 (1934), 5–51; MORETTI COSTANZI, Teodorico: *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*. Roma: Arte e Storia 1951; SCHULZ, Walter: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: Neske 1957; HENRICH, Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr Siebeck 1960; SCHURR, Adolf: *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises*. Stuttgart: Kohlhammer 1966; FLASCH, Kurt: *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65), 322–352; FLASCH: *Der philosophischen Ansatz des Anselm im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus*, in: *Analecta anselmiana*, Bd. II. Frankfurt am Main: Minerva 1970, 1–43; SCHMITT, Franciscus Salesius: *Der ontologische Gottesbeweis und Anselm*, in: SCHMITT, F.S. (Hg.): *Analecta Anselmiana*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Minerva 1972, 81–94; ROHLS, Jan: *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*. Gütersloh: Mohn 1987; PARODI, Massimo: *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*. Bergamo: Lubrina Editore 1988; MARQUET, Jean-François: *Dieu et son idée*, in: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis/KAPLAN, Francis (edd.): *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf 1989, 398–404; OLIVETTI, Marco Maria (ed.): *L'argomento ontologico*, in: *Archivio di Filosofia* 58 (1990); RÖD, Wolfgang: *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: C.H. Beck 1992; RIESENHUBER, Klaus: *Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse des Gottesbeweises in „Proslogion“ Kap 2*, in: *Philosophie in Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. v. J.P. Beckmann, L. Honnefelder. Hamburg: Meiner 1996, 39–59; LOGAN, Jan: *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*. Ashgate: Farnham Surrey 2009.

² BARTH, Karl: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*. München: C. Kaiser 1931, 63; BARTH: *Die Notwen-*

Im Laufe des 19. Jh.s wurde Anselms *Proslogion* eher Objekt philosophischer Betrachtungen, während die theologische Aufwertung des Werkes erst 1931 mit Karl Bahrt begann. Folgt man dem Schweizer Theologen, so besteht das *Proslogion* nicht darin, die Existenz Gottes mit der autonomen Vernunft zu beweisen, sondern – wie eben sein ursprünglicher Titel *Fides quaerens intellectum* ins Feld führt – um eine Selbstausslegung des Glaubens³. Offensichtlich kann man Anselms Kurzformel auch als eine Offenlegung des Gottesnamens interpretieren. Ohne weitere Differenzierungen jedoch riskiert diese Auffassung, dem Vernunftvertrauen des Abtes von Le Bec zu widersprechen und seine gedanklichen Ansätze von ihrem sinnstiftenden kulturellen Kontext zu isolieren. Den rein philosophischen oder gar theologischen Untersuchungssträngen gegenüber bewegt sich der hier vorgeschlagene Angang in einem dritten Paradigma, das mir historisch wie systematisch das angemessenste zu sein scheint. Historisch, weil Anselm ein vor der Schwelle der Einführung der aristotelischen Logik durch Abaelard anzusiedelndes philosophisches Denken in Einheit mit der Theologie verkörpert.⁴ Die Philosophie ist bei ihm noch nicht fähig, neue Gedanken zu begründen, sondern eher eine Erhellung des Sprachgebrauchs; sie will weniger beweisen als untersuchen, ihren Gegenstand nicht erfinden, sondern die Möglichkeiten einer Vermittlung der Wahrheit an die Vielen erkunden. Systematisch, weil in theoretischer Hinsicht der Wahrheitsanspruch des Gottesbeweises bei Anselm nicht von der Annahme vorgegebener theologischer Wahrheiten abhängt, sondern von der eines verborgenen philosophischen Prinzips. Um einen Lieblingsbegriff von Karl Jaspers einzuführen, könnte man hier von „philosophischem Glauben“⁵ sprechen. Dieses Oxymoron eignet sich gut, um den dritten Weg der Interpretation zu kennzeichnen. Insofern dieser Glaube philosophisch konnotiert ist, ermutigt er Anselm, „sola ratione“ die Vernünftigkeit des Glau-

digkeit der Theologie bei Anselm von Canterbury, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 12 (1931), 350–358; BALTHASAR, Hans Urs v.: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2: *Fächer der Stile*, Teil 1: *Klerikale Stile, Anselm*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1962; STOLZ, Alex: *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, in: *Catholica: Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 2 (1933), 1–24; DALFERTH, Ingolf: *Fides quaerens intellectum*, in: DALFERTH: *Gott: Philosophisch-theologische Denkversuche*. Tübingen: Mohr 1992, 51–94.

³ BARTH: *Fides quaerens intellectum*, 14: „Die Notwendigkeit des anselmischen intelligere liegt [...] nicht in der Wünschbarkeit dieser seiner beiden Wirkungen [...] sondern] Anselm geht es in allen seinen Schriften [...] um Theologie, um den intellectus fidei. Fides quaerens intellectum sollte der Titel des Proslogion nach der Angabe des Proömiums ursprünglich lauten. Also das und nur das intelligere kommt bei Anselm in Frage, nach dem der Glaube ‚verlangt‘. Und die Notwendigkeit, kraft derer es zu dem hier gemeinten intelligere und dann auch zu dessen Wirkungen, zum probare und zum laetificare kommt, ist einzig und allein dieses ‚Verlangen‘ des Glaubens.“

⁴ KIRSCHNER, Martin: *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*. Freiburg i.B.: Herder 2013, 71–86.

⁵ JASPERS, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper 1962.

bens zu erweisen. Er ist freilich kein Bekenntnis, sondern wird von einem rationalen Vorgehen bestimmt, das negativ ist („cogitari non possit“). Zugleich wird die Existenz Gottes am Ende positiv erweislich, aber nur durch die Triebfeder einer doppelten Negation. Die Formel erreicht ihren eigenen In- und Grenzbegriff nur durch die negative Beugung des „seine Nicht-Existenz nicht einmal denken könnens“. Es muss evident werden, dass es unmöglich sei, die Nichtexistenz Gottes auch nur zu denken. Gott wird also nicht nachträglich durch die Vernunft aufgefunden und gesetzt, sondern emergiert als implizite, das Denken begleitende intelligible Gegenwart.

Soweit der philosophische Anteil des anselmschen Glaubens. Was hat es nun mit diesem auf sich? Genau besehen, setzt dieser philosophische Angang einen besonderen „Glaubensakt“ voraus. Anselm beginnt keineswegs bei einem abstrakten Nullpunkt des Denkens, um die Existenz Gottes zu beweisen. Im Gegenteil, nur wenn man anerkennt, dass das Gesuchte schon gegeben sei, kann man dessen Gegenwart in unserer Vernunft mit unserer Vernunft zu denken versuchen. Nun bedeutet diese vordialektische Wahrheit, die sich noch erweisen muss, keine Annahme einer theologischen Glaubensvoraussetzung, wie in Augustins *De magistro* und bei Lanfrank in seiner Gegenstellung zu Berengar⁶, sondern es handelt sich um eine Argumentationsfigur, die den ungläubigen Toren auf dem Terrain der Dialektik selbst herausfordert und dabei auf das Vorrecht des Glaubenden verzichtet, Schlussfolgerungen aus der Autorität der Schrift und der Väter zu ziehen. Dann bleibt als einzige Möglichkeit, von einer unmittelbar intuitierten und zugleich vom Glauben unabhängigen und nur der Vernunft zugänglichen Wahrheit aus zu argumentieren. So rekurriert Anselm nicht auf aristotelische Argumentationsmuster, sondern in Übereinstimmung mit anderen damaligen Denkern auf die ciceronianisch-boethianische Unterscheidung von „ars iudicandi“ (Beurteilungskunst) und „ars inveniendi“ (Erfindung- und Findungskunst)⁷, die sich auf der Basis einer vordialektischen Wahrheit entfaltet. Viele Indizien im Proslogion machen deren Gebrauch in ihrer Nähe zum epistemologischen Paradigma des „philosophischen Glaubens“ plausibel. Das liegt quer zu allen üblichen Deutungen, denn letzterer zwingt Vernunft wie Glaube zu einer wechselseitigen Um-

⁶ Vgl. FLASCH: *Kampfplätze der Philosophie: Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2008, 98–101.

⁷ Vgl. CICERO: *Topica*, II 6, ed. Augustus Samuel Wilkins (OCT = Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxford: Clarendon Press 1903: „Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi alteram iudicandi [...] Stoici autem in altera elaboraverunt; iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt ea scientia quam διαλεκτικὴν appennat, inveniendi artem quae τοπικὴν dicit, quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior, totam reliquerunt“; BOETHIUS: *In Top. Cic. Comm.* I, 1047 A-B. Dazu: ENDERS, Markus: *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*. Leiden: Brill 1999, 96 (Anm. 38).

kehr. Die Vernunft kann nicht anders, als ihre eigene Verfassung als sich und ihrem Vollzug vorgegeben anzuerkennen; der Glaube ist seinerseits gehalten, sich nicht auf dogmatische Unterwerfung zu beschränken, sondern die ihm und seiner Sprache eigene Vernunft zu erhellen. Ich werde deshalb zunächst die philosophische Weise dieses Glaubens bzw. das intuitive Wissen⁸ Anselms erhellen; dann werde ich zeigen, was diese der „ars inveniendi“ verdankt, die als epistemologische Voraussetzung für die gesamte Argumentationsstruktur des *Proslogion* gilt, was übrigens in der bisherigen *Proslogions*-Forschung noch nicht ausreichend dargestellt wurde.

2. DAS „CREDIMUS“ IM *PL* 2 UND SEINE FUNKTION

Am Anfang des entscheidenden 2. Kapitels des *Proslogions* erscheint das Wort „credimus“ gleich dreimal: „Da Du, Herr, die Glaubenseinsicht schenkst, gewähre mir, zu verstehen (intelligam), soweit es mir frommt, dass du existierst, wie wir glauben, und so bist, als den wir dich glauben [...]. Und tatsächlich glauben wir, dass Du das bist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit)“⁹.

Diese Betonung des „credimus“ könnte an eine Art Selbstausslegung des Glaubens denken lassen, wie sie Karl Barth vorschwebte. Aber das ist aus verschiedenen Gründen abzulehnen: auch wenn der theologisch fundierte Glaube der Raum des Denkens ist (wie es das Vorwort deutlich macht), so ist er doch weder logische Voraussetzung noch Wesen des Arguments. Sodann ist ja die Formel selbst, die in keiner Weise der Schrift (deren intimer Kenner Anselm gleichwohl war, wie man leicht aus dem *Proslogion* sieht) entnommen ist, Gehalt und Gegenstand dieses Glaubens. Wenn dem so ist, dann ist das „credimus“ nicht fideistisch, sondern in Bezug auf den Beweis zu verstehen; folgerichtig erscheint es, in pluraler Form, stets zusammen mit der Formel. Seine Funktion könnte es sein, einen noch nicht gewissen

⁸ Ich greife hier auf die Begriffsklärung von Thomas Leinkauf zurück: „Schon seit der klassischen antiken Philosophie, seit Platon und Aristoteles, unterscheidet man zwei grundsätzliche Formen des Wissens, die ich im folgenden als *intuitives* und *propositionales* Wissen bezeichnen möchte. Dem intuitiven Wissen ist der griechische Begriff σοφία zugeordnet, im Lateinischen *sapientia*, im Deutschen, obwohl hier dann schon zu viel an zusätzlichen Nebenbedeutungen einfließt, Weisheit; dem propositionalen Wissen entsprechen hingegen die Begriffe ἐπιστήμη, *scientia/ratio* und Wissenschaft“. LEINKAUF, Thomas: *Wissen und Universalität. Zur Struktur der scientia universalis in der Frühen Neuzeit*, in: *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch 29 (2003), 81–103; hier: 82.

⁹ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Proslogion*, 2, 3–4, (in: *Opera omnia*, vol. 1, hg. von Franciscus Salesius Schmitt. Seckau: Ex officina abbatae Seccoviensis in Styria 1938), 101: „Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit“. Künftig folgen nach der Kapitelangabe, Band–Seite und Zeilenangabe aus der kritischen Edition der *Opera omnia* durch F.S. Schmitt [hier meine Übersetzung].

Inhalt für den Beweisgang zur Verfügung zu stellen oder aber eine gemeine Definition des Gottesbegriffs einzuführen, die für den Leser der damaligen Zeit unmittelbar plausibel war.¹⁰ So möchte das „credimus“ auf alle vorgehenden Definitionen Gottes durch die Tradition anspielen. Wie unter anderem Italo Sciuto bestätigt hat, gab es bei Anselm für seine Formel Vorlagen bei Cicero, Seneca, Augustinus und Boethius, was letztendlich den philosophischen Hintergrund Anselms bestätigt.¹¹ Die Originalität Anselms dieser Tradition gegenüber besteht darin, dass er all diese Definitionen Gottes in einen einzigen argumentativen Zusammenhang bringt. Damit, so kann man sagen, begründet er die Gottesgewissheit aus dem Denken selbst bzw. aus einer transzendentalen Ordnung¹², was einen Epochenwechsel markiert, denn ein Vorgehen dieser Art hatte es in der Antike nicht gegeben.¹³ Die Besonderheit des *unum argumentum* besteht ja darin, dass die Vergewisserung seines Inhalts, der Gottesexistenz, ein Denkvorgang innerhalb dieses Gehalts ist, sich aus und in der Dynamik des „id quo maior cogitari nequit“ ergibt. Das ist auch das wesentlich Neue gegenüber dem *Monologion*, welches sich noch vieler Argumente und Begriffe bediente, um Gottes Namen und Existenz erst am Ende des Werkes zu bezeugen.

Anselm hat eine unvergleichliche Formel gefunden (wie er im Vorwort schreibt), die die Existenz Gottes allein aus ihrer Beziehung zur sich selbst

¹⁰ Dazu: SCIUTO, Italo: *Introduzione al Proslogion*, in: ANSELMO D'AOSTA: *Proslogion e Monologion*, a cura di I. Sciuto. Milano: Bompiani 2002, 258–261.

¹¹ SENECA: *Naturales quaestiones*, I, praef. 13 (ed. M.F.A. Brock. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995), 28: Gott ist „magnitudo [...] quam nihil maius cogitari possit“; CICERO: *De natura deorum*, II, 16 (ed. A.S. Pease. Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1958, II): „qua nihil potest esse praestantius“ d.h. der göttlichen Natur gegenüber und in *Tusculanae disputationes* I, 26, 65 (ed. O. Heine, M. Pohlenz. Leipzig 1912): „id quo ne in deo quidem quicquam maius inteligi potest“; BOETHIUS: *De consolatione philosophiae*, III, 10, ed. L. Bieler (= CCSL 44). Turnhout: Brepols 1957, 22–23, 53: „nam cum nihil deo melius excogitari queat, id, quo melius est, bonum esse qui dubitet?“; AUGUSTINUS: *De doctrina christiana*, I, 7, ed. J. Martin (= CCSL 32). Turnhout: Brepols 1962: die göttliche Natur ist „aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius“; AUGUSTINUS: *De moribus Manichaeorum*, II, 11, 24, ed. Bauer (= CSEL 90). Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1992, 109, 5: „summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus Deus est, si blasphemii carere cogitamus.“ Vgl. dazu. SCIUTO: *Introduzione al Proslogion*, 262–265. Von großer Bedeutung ist Augustinus für die Frage nach Anselms spezifischer Denkform. Siehe dazu: KIENZLER, Klaus: *Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury*. Würzburg: Echter 1997; KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg i.B.: Herder 1981.

¹² Schon für Augustinus gilt Gott als Quell und Inbegriff jeder Ordnung. Der Mehrwert Anselms ist, dass er die augustininische Vorlage systematisch präzisiert, in dem er die Schöpfungsordnung nach verschiedenen Seinsgraden beweist. Diese These lässt sich schon am *Monologion* nachweisen, wo eben die wichtigsten Stufen dieser Ordnung des geschaffenen Seins dargestellt werden. Ich verweise auf den sehr instruktiven Aufsatz von FLASCH: *Der philosophische Ansatz des Anselm im Monologion*, 1–43; vgl. auch ENDERS, Markus: *Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 335–361.

¹³ FLASCH: *Kampfpfätze*, 100.

vollziehenden Möglichkeit des Denkens erweist. Die Vernunft, die, sich selbst aktulierend, die Dynamik der Formel realisiert, empfängt und gebiert sich selbst (*cogitari*) und erweist darin die Existenz ihres sie garantierenden Inbegriffs, der Gottexistenz, deren Nichtexistenz nicht einmal denkbar ist. Von daher kann das Denken dergleichen nicht ausdenken, aus sich erfinden, sie muss sich gleichsam entgegennehmen, in sich selbst empfangen. An dieser Stelle spricht Victor Warnach von einer Einstrahlung geistigen Lichtes¹⁴; Elmar Salmann nennt den Urgedanken des *Proslogions* einen „Blitz“, eine „Erleuchtung“¹⁵, wie es auch der Anselms-Biograph Eadmer erzählt¹⁶. Aber wie soll man eine solche Erleuchtung verstehen, ohne sie mit einer übernatürlichen Eingebung zu verwechseln?

3. DIE FINDUNGSKUNST ALS EPISTEMOLOGISCHE VORAUSSETZUNG DES *PROSLOGIONS*

Um den Untertitel des bekannten Buches von Richard Southern¹⁷ über Anselm zu zitieren, scheint es opportun zu sein, ein Portrait vor dem Hintergrund seines geschichtlich-denkerischen Horizonts zu malen. Denn zu oft hat man Anselm übermalt mit den Farben der Zeit des Interpreten, und so hat man unsere Formel als Syllogismus, Begriff, Idee, Beweis oder gar als Namen Gottes gedeutet. Welche Deutungskategorie könnte hingegen dem Ansatz Anselms gerechter werden?

Die Antwort liegt auf der Hand, es handelt sich um ein „argumentum“, wie er selbst sagt. Wahrscheinlich hat uns die Gewöhnung an diesen Terminus und seinen fast sprichwörtlichen Gebrauch blind werden lassen für seine semantische Besonderheit. Der Ausdruck stellt einen bewussten Hinweis seitens Anselms dar, womit er sein Vorgehen in den Bereich der „ars inveniendi“ stellt. Wenn wir nun diese besondere Argumentationsweise besser verstehen wollen, müssen wir sie von der „ars iudicandi“ unterscheiden. Die „ars iudicandi“ (Beurteilungskunst) ist eine deduktive Wissenschaft von vorläufig als wahr angenommenen Prämissen ausgehend. Sie basiert auf der formalen Korrektheit der logischen Übergänge, aber kann in keiner Weise garantieren, dass dieser propositionale Gehalt einer Wirk-

¹⁴ WARNACH, Victor: *Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 5/6 (1961/62), 157–176, hier 167.

¹⁵ SALMANN, Elmar: *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit bei Anselm*, in: *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, ed. M. Hoegen (= *Studia Anselmiana* 101). Roma: Centro Studi Sant'Anselmo 1990, 143–228; 191.

¹⁶ EADMERUS CANTUARIENSIS: *De vita et conversatione Anselmi archiepiscopi Cantuariae*, I, 3, in: SOUTHERN, R.W. (ed.): *The Life of St. Anselm by Eadmer*. London: Thomas Nelson and Sons 1962 [mit engl. Übersetzung]).

¹⁷ SOUTHERN, Richard V.: *St. Anselm. A Portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press 1990.

lichkeit entspreche. Nebenbei bemerkt, die Überlegungen des Gaunilo im *Liber pro insipiente* beruhen auf genau diesem Typ von Argumentation.¹⁸

Die „ars inveniendi“ ist hingegen die Findungskunst. Sie ist die Kunst der Auffindung des Wahren in den Topoi bzw. in den Argumenten und geht sie letztendlich der „ars iudicandi“ voraus. Dass Anselm eine Kenntnis dieser Methodik besaß, ist von Lothar Steiger, Richard W. Southern, Gillian Evans und Markus Enders hervorgehoben und gezeigt worden, nämlich dass sich Anselm implizit auf Boethius und seinen Topikkommentar zu Cicero bezieht.¹⁹ Bislang wurde dessen maßgebende Bedeutung für die argumentative Beständigkeit des ganzen *Proslogions* zu wenig beleuchtet.²⁰ Meine Annahme ist es nun, dass nicht nur die Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes („an sit“), sondern auch auf die Frage nach dem Wesen Gottes („quid sit“) vom *unum argumentum* abhängt und das in einer präzisen Argumentationsweise.

Bekannterweise fragt Anselms *Proslogion*, wie man Gott so denkt, dass er unausweichlich in seiner Wahrheit erscheint. Die drei Teile des Werkes drehen sich um den Gotteserweis im Denken (Kap. 2–4), sodann um das Wesen des so gedachten Gottes (Kap. 5–15), endlich wird in einer Blickwende noch einmal von Gott her, der als das Größte und als Grenze des Denkens gedacht werden muss, auf das Denken zgedacht (Kap. 15–26).

Gelenkstelle, Anfang und Schlussstein des Gedankens ist ja die Formel, dass Gott das sei, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann:

¹⁸ DAL PRA, Mario: *Cogitatio vocum e cogitatio rerum nel pensiero di Anselmo d'Aosta*, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 9 (1954), 309–343; DAL PRA: *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Gaunilone*, in: DAL PRA: *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*. Bari: Laterza 1974, 1–82.

¹⁹ „Anselm hat sie [sc. In *Topica Ciceronis commentaria*] nicht nur gelesen, er hat sie auch verstanden: das beweisen begriffliche Parallelen und Sachverstand, die beide weder literarischen Anhalt an den topischen Mitteilungen bei Cassiodor und Isidor haben, noch so bei Gebert zu finden sind“ STEIGER, Lothar: *Contexte Syllogismos. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm* (= *Analecta Anselmiana* I). Frankfurt am Main: Minerva 1969, 107–143; hier 132f. Nach allgemeiner Übereinstimmung ist die aristotelische Topik nicht die Vorlage für die *Topica* Ciceros: vgl. ZEKL, Hans Günter (Hg.): *Marcus Tullius Cicero. Topik* (= PhB 356). Hamburg: Meiner 1983, XVf. Im Übrigen hat schon Boethius den wesentlichen inhaltlichen Unterschied zwischen der aristotelischen Topik und der *Topica* Ciceros festgestellt: vgl. *De top. diff.* III 2,1f., 5,10–6,19, in: *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werks* (in: NIKITAS, Demetrios Z. [Hg.]: *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, Bd. 5 (= PL 64). Athen: The Academy of Athens 1990, 1195 C–1200; SOUTHERN: *St. Anselm. A Portrait in a Landscape*; EVANS, Gillian R.: *Anselm's Life, Works, and Immediate Influence*, in: *The Cambridge Companion to Anselm*, ed. B. Davies, B. Leftow. Cambridge: Cambridge University Press 2004, 5–31; ENDERS: *Wahrheit und Notwendigkeit*; KRAUSE, Cyprian: *Denken der Wahrheit zwischen Topik und Utopie. Anmerkungen zu Anselms Dialog De veritate*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* LIV (2009), 7–37; HOLOPAINEN, Toivo: *Anselm's Argumentum ans the Early Medieval Theory of Argument*, in: *Vivarium* 45 (2007), 1–29.

²⁰ Italo Sciuto identifiziert zwar den dialektischen Zusammenhang zwischen dem *unum argumentum* und dem zweiten und dritten Teil von *Proslogion*, dennoch stellt er diesen nicht im Rahmen der Erfindungskunst als methodologisches Kriterium des *Proslogions*. SCIUTO: *Introduzione al Proslogion*, 274–284.

„id quo maius cogitari nequit“. Aus diesem Argument zieht Anselm zwei weitere Korollarien: ein Prinzip der Vollkommenheit („quidquid melius est esse“; Kap. V) und ein Prinzip der Transzendenz („quiddam maius cogitari“; Kap. XV). Diese These entspricht grundsätzlich den drei Funktionen eines Argumentes nach Boethius:

1. Als Denkfigur ist ein „argumentum“ eine allgemeine, selbst keines Beweises bedürftige, da selbstevidente Aussage, deren Aussagegehalt einer „propositio maxima“ entspricht.²¹ Das von Boethius formulierte Beispiel für ein Argument, das eine maximale Aussage in sich enthält, lautet: Auf die Frage, ob eine Königsherrschaft besser ist als ein Konsulat, auch wenn beide gut sind, wird geantwortet: Eine Königsherrschaft ist besser als ein Konsulat, da sie länger als ein Konsulat dauert. Dieses Argument enthält die maximale Aussage: „Ein Gut, das länger dauert, ist besser als ein solches, das eine kurze Zeit dauert“²².
2. Erkenntnistheoretisch gesehen stellt ein „argumentum“ die Realisierungsweise einer jeden Argumentation, d.h. einer jedem diskursiven Logos vorgreifenden Wahrheit dar, was für den Neuplatoniker Boethius (anders als für Cicero)²³ die Entsprechung zwischen propositionalem

²¹ Boethius erklärt, dass ein Syllogismus aus drei Sätze bestehe: einer ‚größeren‘ (*propositio maior*) und einer ‚kleineren‘ Prämisse (*propositio minor*) sowie einem Schlußsatz (*conclusio*). Von den beiden Prämissen kommt der *propositio maior* die größere Relevanz zu, weil vor allem sie die Schlüssigkeit des Schlußsatzes einbezieht. Der Grund für die größere Schlußträchtigkeit der *propositio maior* erklärt Boethius durch die Tatsache, dass es auch *Topoi* bzw. *propositiones maximae* (superlativ) gibt, die ‚kleinere‘ in sich trügen, ohne selbst aus ‚größeren‘ abgeleitet zu sein. Dementsprechend kann die Schlüssigkeit einer Argumentation entweder aus einer *propositio maxima* oder aus der Differenz (*differentia*) einer *propositio maxima* erreicht werden („Argumenti enim sedes partim maxima propositio intelligi potest, partim propositionis maximae differentia“: *De top. diff.* II 3,2, ed. Nikitas). Folglich ist eine maximale Proposition entweder in dem Argument enthalten oder sie verleiht dem Argument von außerhalb seine beweisende Kraft. In diesem Sinne kommt dieser Grundsätze (*propositionens maximae*) die Funktion eines Axioms, einer allgemeinen Regel, eines Kriteriums zu, wie die Gleichsetzung mit ‚Topos‘ (bzw. Ort eines Arguments) nahelegt. Als Beispiele solcher topischen Maxime gelten die Sätze: „Jede Zahl ist entweder gerade oder ungerade“, „Wenn man von gleichen Größen gleichviel abzieht, sind die Restgrößen wieder gleich“. Diese keines Beweises bedürftige Aussagen sind immer evident, universell und allgemeingültig. „Supremas igitur ac maximas propositiones vocamus, quae et universales sunt, et ita notae atque manifestae, ut probatione non egeant, eaque potius quae in dubitatione sunt probent. Nam quae indubitata sunt, ambiguum demonstrationi solent esse principia, qualis est, omnem numerum vel parem esse vel imparem“ BOETHIUS: *De top. diff.* I, 1176 C-D; vgl. auch *In Top. Cic. Comm.*, 1051 C. (in: NIKITAS, D.Z. [ed.]: *Corpus Philosophorum Medii Aevi Philodophi Bysantani*, vol. 5. Athens: The Academy of Athens 1990). Für eine vollständige Darstellung aller möglichen boethianischen Formen eines *argumentum* verweise ich auf ENDERS: *Wahrheit und Notwendig*, 92–114.

²² BOETHIUS: *De top. diff.*, II 3, 6 (ed. Nikitas).

²³ VAN PEURSEN, Cornelis Anthonie: *Ciceroniaanse ars inveniendi*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 55 (1993), 473–495.

Gehalt und Wirklichkeit bzw. der Übergang vom Denken zum Sein garantiert.

3. Einem Argument gelingt es in einer Art Kettenreaktion, viele Probleme im Lauf der Diskussion durch seine Implikationen zu lösen.²⁴ So folgt z.B. aus der „propositio maxima“, dass bei einem Gut eine längere Dauer besser ist als eine kürzere, zwingend, dass bei dem Bösen eine kürzere Dauer der längeren vorzuziehen ist.

Alle diese drei Züge finden sich nun auch in Anselms *Proslogion* – wie ich im Folgenden zeigen möchte.

3.1 Die ersten zwei Funktionen eines Arguments

Die Grundformel „id quo maius cogitari nequit“ stellt keinen Begriff, Gottesnamen oder einen Syllogismus²⁵ dar. Es gibt hier keinerlei Beweis im Sinne einer aristotelischen Deduktion, die vorschreibt, dass in der Konklusion ein den Vorgaben gegenüber neuem Inhalt erscheinen müsse. Vielmehr handelt es sich um eine „propositio maxima“ bzw. um eine höchst allgemeine Regel über die logischen Eigenschaften vom Gottesbegriff. Ferner erweist sich Anselms Grundformel als einzigartige geistige Übung (*excitatio mentis*), die jedem rationalen Vollzug zugänglich ist, der darauf zielt, die Zweifel an der Nicht-Existenz Gottes zu zerstreuen oder, mehr noch, darauf zu verweisen, dass der Terminus „Gott“ weit mehr als nur ein Teil eines Sprachspiels sei. Gott erscheint hier mit Boethius als (all)gemeiner Vernunftbegriff, als „comunis animi conceptio“²⁶, der auf formaler Ebene zu der „ars inveniendi“ gehört. In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass Anselms Argument zwar einer „propositio maxima“ mit

²⁴ CICERO: *Topica*, II, 8: „argumentum est ratio quae rei dubiae facit fidem.“ (WILKINS, A.S. [ed.]: *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxford: Clarendon Press 1903); vgl. auch BOETHIUS: *De top. diff.*, I 2,5–7 (ed. Nikitas). Über den Einfluß dieses Verständnisses von *argumentum* auf das 12. Jh. siehe man: GREEN-PEDERSEN, Niels Jørgen: *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*. München: Philosophia Verlag 1984, 44–67.

²⁵ Toivo Holopainen und Jan Logan haben vorgeschlagen, Anselms leitenden Begriff von *argumentum* als Mittelbegriff eines Syllogismus zu deuten, was für Holopainen eine Bestätigung des Einflusses boethianischer Logik ist (HOLOPAINEN: *Anselm's Argumentum*, 18; Anm. 33 und 34; LOGAN: *Reading Anselm's Proslogion*, 125–127). Dem muss entgegen gesetzt werden, dass das *argumentum* eher als eine *propositio maxima* im Sinne von Boethius zu verstehen ist und keine zum Beweis führenden Syllogismen im Sinne des Aristoteles enthält. An dieser Stelle eröffnet meine These eine überraschende Kompatibilität mit Erwin Sondereggers Auslegung des *argumentum* als „Besinnung“ oder mit Ingo Dalferths Vorschlag, es als „Denkregel“ zu lesen: SONDEREGGER, Erwin: *Anselm's Proslogion: Besinnung statt Beweis*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 60 (2013), 269–291; hier 278; DALFERTH: *Die Wirklichkeit des Möglichen: hermeneutische Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 527.

²⁶ BOETHIUS: *De hebdomadibus*, ed. R. Peiper (= CPL 0892). Leipzig: Teubner 1871, 40, 18: „Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam“; vgl. auch BOETHIUS: *De cons. phil.*, III, 10.

ihrem typischen Axiomcharakter²⁷ ähnelt; jedoch dem „unum argumentum“ im Vergleich zu den Beispielen bei Boethius etwas Einmaliges eignet, das es bei Anselm fast zum Denklaboratorium werden lässt: wer die augustinisch-neuplatonische Voraussetzungen von Anselms Denkform annimmt²⁸ und das Argument durchläuft, vollzieht damit die dynamische, auf Cusanus vorausweisende²⁹ Koinzidenz von Denkprozess und Vergegenwärtigung Gottes. Man muss deutlich darauf hinweisen, dass es sich um eine dynamische, prozesshafte Formel handelt, deren Glieder untrennbar voneinander sind. Versuchen wir sie zu buchstabieren:

- „credimus te esse“: der Gedanke ist vorgefunden, kann nicht apersonal sein³⁰ und beinhaltet ein *esse*, aber welches? So geht es fort.
- „id“: ein Neutrum, das das Ausgangssubjekt und sowie das Ziel der Denkbewegung markiert;
- „quo maius“: es geht nicht um einen Superlativ, ein *ens perfectissimum*, wie bei René Descartes³¹, sondern um den offenen Komparativ einer Größe, die sich in und mit dem Ablativ (*quo*) aufschließt;
- „cogitari“, das, anders als die objektive Einsicht des *intelligere*, die Bedingungen der Möglichkeit des Denkaktes, ja diesen selbst reflektiert;
- „nequit“: eine Negation, die das Denken dazu bringt, sich als eine indirekt sich negierende und darin öffnende Bewegung zu vollziehen, also als eine sich asymptotisch ihrem eigenen Grund und Inbegriff nähernde, welche deshalb nicht nicht sein können, würde sich doch sonst das Denken als nichtig aufheben.

Die Formel stellt somit ein Laboratorium rationaler Bewusstwerdung und der Gottesevidenz dar. Die Vernunft wird angehalten, sich auf der ihr zutiefst eigenen Höhe zu bewegen, wo sie, Gott denkend, sich als eine Bewegung entdeckt, die alles vorstellende oder mögliche Seiende überwindet. Deshalb fungiert der Gott des *Proslogion* nicht als „Akkusativ“ der Vernunft, sondern in der Weise des „Ablativ“ als der Triebfeder und dem Kriterium der Vernunft selbst, welche sich in diesem Gang als *locus theologicus* erweist, also jene Schwelle erreicht, an welcher das Gottbewusstsein zur unmittelbaren Gegenwartsevidenz wird. Wie Anselm später in *De veri-*

²⁷ Vgl. Anm. 21.

²⁸ FLASCH: *Zum Begriff der Wahrheit*, 328–331.

²⁹ NICOLAUS CUSANUS: *De docta ignorantia*, I, 11; 75f. (in: HOFFMANN, Ernst/KLIBANSKY, Raymond [Hgg.]: *Opera omnia*, Bd. I. Nachdruck der Ausgabe von 1932 in Lipsiae. Hamburg: Meiner Verlag 1959).

³⁰ Dass Gott nicht „weniger als personal“ sein kann, war schon eine Frage des Monologions (Kap. 29–33), deren Kriterium erst jetzt mit dem „quo maior cogitari“ bestimmt wird und im zweiten Teil des *Proslogion* als Frage nach dem Wesen Gottes thematisiert wird.

³¹ Vgl. ESPOSITO, Costantino: *Kant e l'invenzione dell'ontoteologia*, in: *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24.–28 März 2010*, hrg. L. Cataldi Madonna, P. Rumore. Hildesheim: Olms 2012, 117–137.

tate zeigen wird, setzt die Erkenntnis Gottes bzw. der Wahrheit immer eine Begegnung und damit auch eine Form der Gemeinsamkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten voraus. Denn „[Anselms] ganzes Denken ist Partizipationsmetaphysik, auch wenn dies Wort nur selten bei ihm fällt“³². So kann der Tor wohl sagen, dass Gott nicht existiere, aber es nicht wahrhaft denken, sofern er diesen als Vollzug der Formel „*id quo maius cogitari nequit*“ begreift.

Das Missverstehen des „*insipiens*“ ist weit verbreitet. Bei Gaunilo ist es die vorgestellte schönste Insel, bei Kant sind es die hundert Taler; sie alle kann man sehr wohl denken, aber sie existieren dabei nur „*in intellectu*“, ohne auch durch den bloßen Denkkakt schon „*in re*“ zu existieren. Vom „*id quo maius cogitari nequit*“ kann man die Nichtexistenz unmöglich behaupten, denn es handelt sich hier nicht um ein dem Denken äußerliches Objekt, sondern um die ureigenste Notwendigkeit des Denkens selbst, was es Kurt Flasch erlaubt, bei Anselm von einer eidetisch-transzendentalen Metaphysik zu sprechen.³³

Der Akzent des Argumentes liegt also auf der *qualitas* des Denkens selbst, und zwar gerade dort, wo es an seine Grenze kommt und so in sein Wesen findet. Das zeigt sich im unverzichtbaren „*cogitari*“. Wo das Denken in seine Größe, seine Weite findet und an seine Grenze stößt, also das mental intendiert und perspektiviert, worüber hinaus nichts Größeres mehr gedacht werden kann, da findet es auch in seine eigenen Konstitutionsbedingungen.

3.2 Die dritte Funktion eines Arguments

Eine *propositio maxima* kommt in eine Argumentation immer als Prämisse vor, da sie zwar zum Beweis dessen führt, was zweifelhaft ist. Denn die Stringenz eines Arguments als Ort einer maximalen Aussage erweist sich nicht nur darin, dass es die Schlüssigkeit einer Argumentation garantiert, sondern auch dass sie zur Überwindung der mit der Problematik verknüpften Fragen beiträgt. Dieser dritte Aspekt ist auch im *Proslogion* enthalten. Denn Anselm vermag von seinem Grundgedanken zur Lösung der Frage nach der Existenz Gottes her (Kap. I–IV) auch die Frage nach dem Wesen Gottes (Kap. V–XV) zu erschließen. Folgerichtig beginnt der zweite Teil des *Proslogions* mit der Frage: „Was aber bist Du, Herr-Gott, über dem nichts Größeres gedacht werden kann?“³⁴ (Kap. 5). Damit geht Anselm von der Existenz- zur Vollkommenheitslogik über, denn die Natur Gottes stellt etwas dar, von dem man sagen und denken muss, dass es besser sei („*me-*

³² FLASCH: *Zum Begriff der Wahrheit*, 338; FLASCH: *Kampfplätze*, 96: „Anselms Wissenbegriff [...] setzte die welterschließende Kraft sprachlicher Strukturen voraus.“

³³ FLASCH: *Zum Begriff der Wahrheit*, 328–331.

³⁴ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Proslogion*, 5, 104, 11: „*Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari?*“

lius“), als dass es nicht sei.³⁵ Dem göttlichen Wesen dürfen also nur Eigenschaften zugeschrieben werden, die absolut und unzweideutig gut sind wie Unveränderlichkeit, Allmacht, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Unendlichkeit. Und je mehr die Vernunft in das Geheimnis Gottes eindringt, desto tiefer erkennt sie ihr eigenes Wesen, nämlich als durch ein Streben nach dem Besseren und an sich Guten wesentlich bestimmt zu sein. In einem weiteren Schritt erkennen wir, dass wir uns die Eigenschaften Gottes nicht als beliebige oder vielfältige vorstellen dürfen, ist doch die göttliche Natur als solche absolut einfach.³⁶ Gott subsistiert als höchste aus mehreren vollkommenen Eigenschaften bestehende Natur, die im Unterschied zu endlichen Wesen, nicht zusammengesetzt ist, sondern notwendigerweise eine Einheit ist. Daraus folgt, dass auch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht nebeneinanderstehen, sondern einander umfassen. Eben diese höchste Einheit leuchtet dem menschlichen Verstand nicht ein. Für uns fällt das Eine perspektivisch auseinander. Wir fragen: kann man einen Gott gerecht nennen, der ohne Unterschied Bösen und Guten gut will? Will doch die Gerechtigkeit, dass der Böse bestraft wird. Und wenn er straft, ist er dann barmherzig? Die Güte-Gerechtigkeit Gottes bleibt ein Rätsel, ein „mirandum“³⁷, das verwundert und bestürzt. So wird im Kap. IX ein kritischer Punkt erreicht: die Vernunft steht, mit Cusanus gesprochen, gleichsam vor der Mauer des Paradieses³⁸, die durch den für uns unfasslichen Zusammenfall der Gegensätze gezogen wird. Aber Anselm kneift nicht, sondern sucht nach einer rationalen Lösung, um das dem Glauben Notwendige zu verstehen. Dabei führt er eine zentrale Unterscheidung ein. Den Terminus ‚gerecht‘ könne man in zwei Weisen verstehen: „secundum nos“ und „secundum te“³⁹. Im Blick von bzw. auf uns hin und von Gott her. Aus unserer Sicht verlange die Gerechtigkeit auf Basis der schon von Aristoteles formulierten distributiven Rechtsformel „suum cuique tribuere“⁴⁰, dass jedem das Seine zuteil, der Sünder also bestraft werde. Aus der Perspektive Gottes hingegen liege sie jenseits eines solchen abwägenden Entsprechens. Wenn Gott die Bösen verschont, so werde er zweifellos sich und seinem ewigen

³⁵ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Proslogion*, 11, 110, 1f.: „Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus, et quidquid melius est esse quam non esse“.

³⁶ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Monologion*, 17, 31, 21f.: „Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed unum sint“.

³⁷ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Proslogion*, 9, 107, 12f.: „Et cum forsitan videatur, cur bonis bona et malis mala retribuas, illud certe penitus est mirandum, cur tu totus iustus et nullo egens malis et reis tuis bona tribuas“.

³⁸ NICOLAUS CUSANUS: *De visione Dei*, VI, N. 37, Z. 8f; N. 42, Z. 16f; N. 49, Z. 6, hg. H.D. Riemann (= *Opera omnia VI*). Hamburg: Meiner Verlag 2000.

³⁹ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Proslogion*, 8, 106, 9: „Quomodo ergo es et non es misericors, domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non es secundum te?“

⁴⁰ ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea*, VI, 5, 1139b–1140a.

Willen gerecht, denn „*melior est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus*“. An dieser Stelle erreichen wir den Höhepunkt und die Grenze der Leistungsfähigkeit der Vernunft: Wir können denken, dass Gott zugleich barmherzig und gerecht sein muss, und dies im Namen des Prinzips der Vollkommenheit, aber wir können nicht verstehen, wie das wirklich sein und geschehen kann.

Diese Tatsache führt zu einer Aussage, die den Anschein einer hohen Willkür zu erwecken scheint: „Denn das allein ist gerecht, was Du willst, und nicht gerecht, was Du nicht willst.“⁴¹ Dennoch: das ist eben nicht der Fall, und zwar erstens, weil Gott nach dem Prinzip der Vollkommenheit nicht gegen sich selbst und die Gerechtigkeit verstoßen kann,⁴² und zweitens, weil Gott nach Anselm der Inbegriff der „*rectitudo*“⁴³ ist. Das bedeutet, dass die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht mithilfe der „*rationes necessariae*“ abgeleitet werden kann, sondern sie bedarf eines freien Willens, der aus notwendigen Gründen nicht apriori erklärt werden kann. Deshalb vertraut Anselm die Frage nach dem Zueinander von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit einem anderen Werk an, dem *Cur Deus homo*, wo die Logik der zwingenden Notwendigkeit („*necessitas cogens*“) derjenigen der nicht zwingenden Notwendigkeit („*necessitas non cogens*“) weicht.⁴⁴

Dem Perspektivenwechsel des zweiten Teils des *Proslogion* folgend, zieht Anselm eine zweite Schlussfolgerung bzw. ein zweites Korollar aus dem „*unum argumentum*“: mit einem entschiedenen „*ergo*“ folgert er: „*Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit.*“

Vom Prinzip der Größe gelangen wir hier zum Prinzip der Transzendenz, des „Mehr als“ in Bezug auf jeden Akt der Vernunft. Was freilich nicht der Vernunft widerspricht, sondern etwas Tiefes an ihr offenlegt. Wenn sie Gott auf diese Weise größer denkt als das, was sie selbst aus und durch sich im Denken leisten kann, erreicht sie die ihr gemäße und zuge-

⁴¹ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Proslogion*, II, 109, 18: „*Nam id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis*“.

⁴² Das gilt in ähnlicher Weise für Johannes Duns Scotus, da für ihn die Macht Gottes (*potentia absoluta*) eine Grenze hat, die vom Widerspruchsprinzip bestimmt wird. Vgl. DUNS SCOTUS: *Ordinatio*, III, d. 37, q. un., n. 20 (= Editio Vaticana X), 280f.

⁴³ POUCHET, Robert: *La rectitude chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*. Paris: Etudes Augustiniennes 1964; SÖHNGEN, Gottlieb: *Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff der Wahrheit und Gerechtigkeit*, in: KOHENBERGER, Helmut (Hg.): *Sola Ratione. Anselm Studien für F.S. Schmitt OSB zum 75. Geburtstag*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog 1970, 71–77.

⁴⁴ ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Cur Deus homo*, 14, 122, 23f. (vol. 2 *Opera omnia*): „*Quod in deo non sit necessitas vel impossibilitas; et quod sit necessitas cogens et necessitas non cogens*.“ Vgl. dazu: BALTHASAR: *Theodramatik III. Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1980, 295–395; hier 311.

mutete Bestimmung. Sie vollendet sich im Empfangen, in der Entgegennahme Gottes, im Gebet.⁴⁵

In allem diesem erweist sich die Vernunft, den oben genannten drei Prinzipien entsprechend, als Fähigkeit über sich hinaus zu denken (Prinzip der Größe Gottes), als Fähigkeit des Strebens nach dem Besseren (Prinzip der Vollkommenheit Gottes) und dadurch als Fähigkeit des Empfangs der Transzendenz (Prinzip der Transzendenz Gottes). So könnte man zugleich die polaren Reaktionen auf Anselm verstehen, welche ihm vorwerfen, sich nicht an die logisch-aristotelischen Beweisregeln zu halten, oder bei ihm eine theologische Grundierung vor jeder Beweisführung annehmen.

Zusammenfassung

In der Proslogion-Forschung kann man zwei Interpretationsrichtungen unterscheiden, je nachdem, ob der Beweis als schlüssig angesehen wird oder nicht. Der hier vorgeschlagene Ansatz folgt einer historischen und systematischen Perspektive und konzentriert sich auf den Einfluss der boethianischen ars inveniendi auf das Proslogion. Diese Methode ermöglicht, die argumentative Kohärenz des ganzen Werkes zu deuten und erklärt, warum Anselms Argument zu zwei so widersprüchlichen Interpretationsmöglichkeiten geführt hat.

Abstract

One can distinguish two methods of interpreting the Proslogion, depending on whether the evidence is considered conclusive or not. The approach proposed here follows a historical and systematic perspective and concentrates on the influence of the ars inveniendi of Boethius on the Proslogion. This method enables a clarification of the reasons that lead to such contrasting interpretations of Anselm's argument and to illuminate the argumentative coherence of the whole work.

⁴⁵ DE LUBAC, Henri: «Seigneur, je cherche ton visage». Sur le chapitre XIV du Proslogion de saint Anselme, in: *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*. Paris: Beauchesne 1979, 82–124; hier 84f.; 93; CORBIN, Michel: *Prière et raison de la foi. Introduction à l'œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf 1992.