

# Zur Methode des anselmischen Denkens im *Monologion*

Markus Enders

## 1. Zur Frage nach der methodischen Einheitlichkeit des anselmischen Denkens

Anselm hat sich selbst wiederholt zur Methode seines Denkens geäußert<sup>1</sup> und die Bedeutsamkeit einer vorgängigen Kenntnis dieser Methode für das Verständnis der Inhalte seines Denkens, und zwar vor allem in seiner Schrift *Monologion*, ausdrücklich hervorgehoben.<sup>2</sup> Diese verstreuten methodologischen Überlegungen Anselms erheben allerdings nicht expressis verbis den Anspruch, die Methodik seines Denkens im Ganzen zu charakterisieren, denn sie sind stets nur unmittelbar auf die Vorgehensweise der jeweiligen Schrift, innerhalb derer sie formuliert werden, bezogen. Eine sachlich zutreffende Erklärung dürfte diese auffallende Tatsache darin finden, dass Anselm seine jeweils in Anspruch genommene Methode von dem jeweiligen Beweisziel bzw. den Beweiszielen, die er mit der jeweiligen Schrift verfolgt, abhängig macht. Dass diese (jeweiligen) Beweisziele ihrerseits primär von konkreten intellektuellen, und zwar sowohl externen im Sinne von außerkirchlichen als auch, besonders in seinen späteren Schriften, innerkirchlichen Infragestellungen bzw. Bestreitungen von

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu K. Kienzler, *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg, Basel, Wien 1981, S. 26: „Andererseits stellte Anselm an den Anfang seiner Schriften immer wieder wichtige ‚methodische‘ Vorüberlegungen“. Die bis 1981 erschienene Literatur zur Methode des anselmischen Denkens hat Kienzler, ebd. S. 27, Anm. 7, zusammengestellt. Seitdem erschienene, relevante Arbeiten zu diesem Thema werden im Zusammenhang der folgenden Überlegungen berücksichtigt.

<sup>2</sup> Vgl. (Anselm wird zitiert nach Band, Seite und Zeile der kritischen Ausgabe S. ANSELMII CANTUARIE NSIS ARCHIEPISCOPI OPERA OMNIA, hg. von F. S. Schmitt, 6 Bde, Seckau, Rom, Edinburgh 1938-1961, Neudruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1968) M (= *Monologion*) Pröl. (I 8, 21-24, Hervorhebung v. Vf.): Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae ibi legerit, si quis prius, qua intentione quove modo disputata sint, cognoverit.

Kerninhalten des christlichen Glaubens zur Zeit Anselms bedingt sind, haben verdienstvolle Anselm-Interpreten zu Recht hervorgehoben: Daher sind die unterschiedlichen inhaltlichen Voraussetzungen als Erkenntnisquellen, auf die Anselm in seinen Schriften rekurriert, bestimmt von seinen jeweiligen Beweiszielen, die ihrerseits primär bedingt sind durch den oder die jeweiligen Adressaten und Opponenten, die Anselm zu überzeugen oder zu widerlegen sucht; deren jeweilige literarische Fiktion – seien es die schuldhaft oder schuldlos Ungläubigen des *Monologion* oder, weitaus bekannter, der *insipiens* des *Proslogion* oder auch der Dialogpartner Boso in *Cur des homo*, der als Rollenträger für nichtchristliche Monotheisten fungiert, die gegen die Inkarnation und die christliche Erlösungslehre argumentieren – deren jeweilige literarische Fiktion also lässt den allgemeinen Charakter der von ihnen jeweils vertretenen Positionen hervortreten, m. a. W.: Anselm will zumindest in denjenigen systematischen Schriften, in denen er seine Methode explizit reflektiert, seinen jeweiligen intellektuellen Gegner bzw. den von diesem repräsentierten allgemeinen Standpunkt, sei es etwa den eines Atheisten oder den eines nichtchristlichen Monotheisten, von der Richtigkeit des von diesem jeweils negierten oder etwa, wie im Fall des Roscellinus als des Opponenten der Schrift *Epistola de incarnatione verbi*, verzerrten Inhalts des christlichen Glaubensbekenntnisses mit möglichst rationalen Mitteln überzeugen. Deshalb kann er für seinen jeweiligen Beweisgang nur diejenigen inhaltlichen Prämissen als Erkenntnisquellen in Anspruch nehmen, die sein jeweiliger Opponent bzw. der von diesem repräsentierte Standpunkt bereits mit ihm teilt. Die in dieser Weise jeweils konkret bestimmte, rationale Apologetik des christlichen Glaubensbekenntnisses besitzt allerdings nicht nur eine äußere, auf den jeweils zu überzeugenden Gegner und seinen zu widerlegenden Standpunkt

bezogene Seite: Anselm legt keinen geringeren Wert darauf, zu zeigen, dass – und darin liegt gleichsam die innere Seite seiner rationalen Apologetik – und inwiefern der christliche Glaubensvollzug bzw. das authentische christliche Glaubensleben sowohl eine notwendige Bedingung für eine nach Möglichkeit adäquate intellektuelle Einsicht in die immanente rationale Struktur der zentralen christlichen Glaubensartikel, d.h. für den *intellectus fidei*, darstellt als auch seinerseits, in umgekehrter Relation, von diesem *intellectus fidei* vertieft und geläutert, mithin positiv beeinflusst wird.

Wenn nun Anselm, wie bereits F. S. Schmitt und J. McIntyre zumindest indirekt gezeigt haben, die Methode seines Denkens nach Maßgabe seines jeweiligen Beweiszieles, dieses aber primär in Abhängigkeit von dem jeweils zu widerlegenden Standpunkt bestimmt, dann müssten, so scheint es, genau so viele, verschiedenartige Methoden in Anselms methodisch reflektierten, systematischen Schriften am Werke sein, wie es in ihnen verschiedene, durch zu überzeugende Adressaten bzw. Opponenten repräsentierte Standpunkte gibt, die Anselm zur Verteidigung der von ihnen jeweils angefochtenen christlichen Glaubensartikel zu widerlegen versucht. Wäre diese Schlussfolgerung richtig, so würde sie sich allerdings in einen Widerspruch zu dem begründungsbedürftigen Umstand setzen, dass Anselm zumindest in einigen seiner Schriften die von ihm jeweils in Anspruch genommene Methode mit offensichtlich intentional bedeutungsgleichen Begriffen charakterisiert und damit zumindest die Intention einer im wesentlichen einheitlichen Methode, wenigstens in diesen Schriften, erkennen lässt. Diese Tatsache dürfte das *fundamentum in re* dafür sein, dass die Frage nach der Einheitlichkeit oder Vielfalt der Methode(n) Anselms in

der Anselm-Forschung kontrovers diskutiert wurde und wird und, trotz zahlreicher weiterführender Einzelbeiträge und einer sich abzeichnenden Tendenz in den letzten Jahrzehnten zur Annahme einer grundsätzlich einheitlichen Methode hin, m. E. noch nicht befriedigend gelöst ist.

Die Frage nach der methodischen Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit des anselmischen Denkens hat sich vor allem auf das Verhältnis der in *Monologion* und *Proslogion* als den beiden ersten systematischen Schriften Anselms durchgeführten Methoden zueinander konzentriert, seitdem Karl Barth in seinem erstmals 1931 erschienenen und für den Verlauf der weiteren Geschichte der Anselm-Forschung im letzten Jahrhundert sehr einflussreich gewordenen Buch „*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seiner theologischen Programms*“ angenommen hat, Anselm habe sich im *Monologion* noch nicht selbst gefunden, sofern er dort die erst im *Proslogion* formulierte Einsicht, dass der Glaube dem richtigen Erkennen stets vorangehen müsse, noch nicht gewonnen habe.<sup>3</sup> Gegen diese insbesondere von Anselm Stolz weitergeführte These der methodischen Differenz zwischen dem *Monologion* und dem *Proslogion* ist allerdings von verschiedenen Seiten Einspruch erhoben worden, und so wird auch von mir im Folgenden argumentiert. Wenden

---

<sup>3</sup> Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931, S. 54, Anm. 58, 62; darüber hinaus behauptet Barth, ebd., S. 55, fälschlicherweise, im *Monologion* gebe es keinen Beweis der realen Existenz, sondern nur des Wesens Gottes; falsch ist auch Barths Behauptung des rein theologischen Charakters des Gottesbeweises in *Prosl* 2-4 sowie aller seiner Beweise, vgl. ebd., S. 56f.; zur Kritik dieser Interpretation der Methode Anselms vgl. K. Thieme, *Fides quaerens intellectum*, in: *Divus Thomas* 22 (1944), S. 452-459; die Bedeutung dieses von einem „fideistischen“ Interpretationsansatz ausgehenden Buches von K. Barth für die Anselm-Forschung charakterisiert Kienzler, *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury* (vgl. Anm. 1), S. 14, treffend: „Fraglos ist die neuere Anselmforschung immer noch von dem Buch K. Barths tief beeindruckt. Die Bedeutung dieses Buches liegt weniger darin, dass die ‚theologische‘ Deutung Anselms durch K. Barth sehr viele Anhänger gefunden hätte, sondern vielmehr darin, dass sie eine Reihe wichtiger Autoren zu eigenen Stellungnahmen und zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Texten gereizt hat.“

wir uns zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem *Monologion* und dem *Prosligion* unter diesem methodologischen Gesichtspunkt daher zunächst dem zeitlich ersten dieser beiden Werke zu.

## 2. Das *Monologion*: Der Beweis der Glaubenswahrheiten „sola ratione“

### 2.1 Aufgabe und Methode des *Monologion* nach dessen Prolog

Im – später hinzugefügten<sup>4</sup> – Prolog zu seinem ersten systematischen Werk<sup>5</sup>, dem *Monologion*<sup>6</sup>, bestimmt Anselm dessen „Absicht und argumentative Vorgehensweise“<sup>7</sup> als Beweis der „rationalen Notwendigkeit“<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Zu den Entstehungsbedingungen und zur Komposition des Prologs vgl. F. S. Schmitt, *Les corrections de saint Anselme à son Monologion*, in: *Revue Bénédictine* 50 (1938), S. 194-205.

<sup>5</sup> Anselm verfasste das *Monologion* im Jahre 1076, als er Prior der Benediktinerabtei in Bœc (in der Normandie) war; zur genauen Bestimmung der Abfassungszeit (wahrscheinlich die zweite Hälfte des Jahres 1076) vgl. S. ANSELMI CANTUARENSIS ARCHIEPISCOPI OPERA OMNIA I, hg. v. F. S. Schmitt, *Prolegomena seu ratio editionis*, S. 56ff.; vgl. ders. (Hg.), *Anselm von Canterbury, Monologion*, lat.-dt., Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 9f.; zeitlich vor dem *Monologion* liegt aber bereits ein Großteil von Anselms *Gebeten und Meditationen*, die schon weithin bekannt waren, als Anselm sein erstes systematisches Werk zu schreiben begann, vgl. hierzu R. W. Southern, *Saint Anselm and his biographer*, Cambridge 1963, S. 34ff.

<sup>6</sup> Ursprünglich trug dieses von Anselm zunächst anonym – wie auch das *Prosligion* – herausgegebene Werk einen anderen Titel, der seinen Inhalt programmatisch zusammenfasste: „Exemplum meditandi de ratione fidei“. Erst auf das Drängen des Erzbischofs Hugo von Lyon setzte der Autor diesem Werk, wie ebenfalls dem *Prosligion*, seinen Namen voran und gab ihm dabei zugleich einen neuen Titel: „Monoloquium de ratione fidei“ und schließlich die rein griechische Form *Monologion* (nach Anselms eigener Erklärung im *Prooemium* des *Prosligion*, vgl. I 94, 20 - 94, 13), die ebenso wie der Titel *Prosligion* eine sprachliche Neubildung Anselms ist, vgl. hierzu F. S. Schmitt, *San Anselmo d'Aosta, Il Prosligion, le Orazioni e le Meditazioni*, Padua 1959, S. 30ff.; zur Geschichte der Namensgebung von *Monologion* und *Prosligion* vgl. ders. (Hg.), *Anselm von Canterbury, Monologion* (vgl. Anm. 5), S. 10; unter *Monologion* versteht Anselm ausdrücklich ein ‚Selbstgespräch‘ (vgl. I 94, S. 11f.: „Quod ut aptius fieret, illud quidem *Monologion*, id est soliloquium“), worin K. Flasch, *Anselm und der Augustinische Neuplatonismus*, in: *Analecta Anselmiana* II, S. 41, zu Recht einen Hinweis auf den *augustinischen* Hintergrund der „geistigen Haltung und Vorgehensweise“ (ebd.) Anselms im *Monologion* gesehen hat; P. Vignaux bewertet das unterschiedliche literarische Genus von *Monologion* qua Selbstgespräch und *Prosligion* qua (gebetshafte) Anrede zugleich als Ausdruck einer unterschiedlichen Geisteshaltung, vgl. ders., *La méthode de saint Anselme dans le Monologion et le Prosligion*, in: *Aquinas* VII (1965), S. 110.

<sup>7</sup> Deren vorgängige Kenntnis seitens des Lesers erachtet er für ein angemessenes Verständnis seines Werkes als so wichtig, dass er aus diesem Grund am Ende seines Prologs jeden (zukünftigen) Abschreiber seines Buches mit Nachdruck darum bittet, dieses Vorwort nicht wegzulassen, vgl. I 8, 21-26 (Hervorhb. v. Vf.): „Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praepone. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae ibi legerit, si quis prius, qua *intentione quove modo* disputata sint, cognoverit. Puto etiam quod, si quis hanc ipsam praefationem prius viderit, non temere iudicabit, si quid contra suam opinionem prolatum invenerit.“

und damit der Wahrheit<sup>9</sup> der Gotteslehre (und der mit dieser zusammen-

<sup>8</sup> Vgl. M Prol (I 7, 10): „... et rationis necessitas breviter cogeret“; „Notwendigkeit“ ist die Form des streng rationalen Denkens, das zu „zwingenden“ („cogeret“) Schlussfolgerungen führt. Anselm bedient sich daher fast durchweg des Vermögens der „ratio“, weil er zu zwingend notwendigen Einsichten, zu sicheren Erkenntnissen in Bezug auf die zentralen Glaubensgegenstände kommen will. Die von Kienzler, *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury* (vgl. Anm. 1), S. 31f., getroffene Unterscheidung zwischen einer Notwendigkeit des „Anfangs“ des Denkens und einer Notwendigkeit seines „Vollzugs“ entspringt der offensichtlich heideggerisch inspirierten Spekulation des Autors und lässt sich bei Anselm selbst nicht nachweisen. Gleiches gilt von Kienzlers Auslegung des Ausdrucks der „necessitas rationis“ insgesamt: „Es ist notwendig, dass Denken ist. Denn außerhalb des Denkens ist nichts. Denken ist notwendiger Anfang von allem. Und es ist notwendig, wie Denken ist: Dass Denken in sich selbst Anfang ist und dem Denken zu seinem eigenen Anfangsein nichts notwendig ist; dass dieser Anfang Anfang von allem ist, des Denkens selbst und des alles und der Beziehung des Denkens zu allem“ (ebd., S. 31). Anselms durch seine apologetische Absicht bedingte, die (rein rationale und damit zwingende) Überzeugung der Ungläubigen durch (nahezu) durchgängige Inanspruchnahme von „rationes necessariae“, von „notwendigen Beweisgründen“, zu erreichen, ist für sein Argumentieren insgesamt charakteristisch, vgl. M (= *Monologion*) 12 (I 26, 26); M 29 (I 47, 4-9); M 37 (I 55, 14); M 64 (I 74, 4f.: „probationibus necessariis“); DG (= *De grammatico*) 1 (I 145, 8f.: „Ideo quia videtur utrumque posse probari necessariis rationibus, esse scilicet et non esse.“); EDIV (= *Epistola de incarnatione verbi*) 6 (II 20, 15f.: „inexpugnabilibus rationibus“; 19: „necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit“); CDH (= *Cur deus homo*) Praef (II 42, 12f.: „probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo [sc. Christo]“); CDH Praef (II 43, 2f.); CDH I, 1 (II 48, 2f.: „qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit“; 22f.); CDH I, 4 (II 52, 3ff.: 7: „Nonne satis necessaria ratio videtur“); CDH I, 10 (II 19f.); CDH I, 25 (II 96, 2.10); CDH II, 15 (II 115, 24f.: „rationabilis necessitas“); CDH II, 18 (II 126, 27); CDH II, 22 (II 133, 5-8); zu den „rationes necessariae“ bei Anselm vgl. schon A. M. Jacquin, *Les „rationes necessariae“ de Saint Anselme*, in: *Mélanges Mandonnet* Bd. 2, Bibliothèque Thomiste 14, Paris 1930, S. 67-78; C. Ottaviano, *Quaestiones e testi medioevali, I: Le „rationes necessariae“ in S. Anselmo*, in: *Sophia* 1 (1933), S. 91-97; zur Bestimmung dessen, was Anselm unter einer „ratio necessaria“ versteht, vgl. insbesondere F. S. Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode in Anselms „Cur Deus Homo“*, in: *Spicilegium Beccense* I (= Congrès International Du IX<sup>e</sup> Centenaire De L'Arrivée D'Anselms Au Bec, Le Bec-Hellouin, Paris 1959, S. 349-370, bes. S. 363 (in Bezug auf das ganze Werk Anselms): „Die Verbindung von ratio und necessitas ist von primärer Bedeutung. Die Notwendigkeit ist ja ein Wesensmerkmal wahrer Wissenschaft. Sie gibt ihr die Allgemeingültigkeit und ihre Apriorität. Eine ratio necessaria ist eine Begründung, die jedem Einwände standhält. Auch der Ungläubige muss sich ihr beugen“; ebd., S. 364: „Die rationes necessariae machen eine Beweisführung a priori möglich“; F. Hammer, *Genugtuung und Heil, Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Wien 1967, S. 56ff. (speziell zu den „rationes necessariae“ in *Cur deus homo*). Die wirkungsgeschichtliche Bedeutung der „rationes necessariae“ Anselms für die Trinitätstheologie des Thomas v. Aquin (insbesondere in der *Summa contra Gentiles* IV) hat untersucht C. Vaggini, *La hanise des „rationes necessariae“ de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas*, in: *Spicilegium Beccense* I, S. 103-139.

<sup>9</sup> Vgl. M Prol (I 7, 10f.): „et veritatis claritas patenter ostenderet.“ Zur Verbindung von „ratio“ und „veritas“ vgl. auch M 65 (I 75, 21: „vera ... ratione“); CDH Praef (II 13, f.: „monstratur non minus aperta ratione et veritate“); CDH II, 22 (II 133, 5ff.); zur Verbindung von „necessitas“ und „veritas“ im *Monologion* vgl. M 17 (I 31, 21: „necessitas veritatis“); M 19 (I 33, 26f.); M 19 (I 33, 28; 34, 11); vgl. hierzu K. Flasch, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, PhJb (= *Philosophisches Jahrbuch*) 72 (1965), S. 345: „Hier sind Notwendigkeit und Wahrheit identisch; wahr ist, was – auch ohne anderweitige Bestätigung – in einem notwendigen Zusammenhang steht. Gewusst ist, wessen Stelle in einem Gefüge von rationalen Ableitungen genau angegeben werden kann. So wollen die genannten (sc. *Monologion*, *Prosligion* und *Cur Deus homo*) Werke Anselms nicht hererzählen, was de facto ist, sondern sie wollen zeigen, wie wir die Gegenstände in ihrer Verknüpfung denken müssen. Daher versteht sich Anselms großes Interesse an seiner Methode. ... Diese Methode besteht in der Suspensierung des Historisch-Faktischen und in der Ermittlung der Notwendigkeit als seiner eigentlichen

hängenden Kerninhalte) des christlichen Glaubens<sup>10</sup> alleine mit den Mitteln der Vernunft, d.h. ohne jede Berufung auf die „auctoritas“ der Hl. Schrift.<sup>11</sup>

Wahrheit.“ Die „Klarheit der Wahrheit“ (überhaupt und damit auch des christlichen Glaubens) – gegen ihre Verstellungen und Verdeckungen – (wieder) sichtbar zu machen, ist das Grundanliegen der Denkbemühungen Anselms, vgl. hierzu Hans Urs von Balthasar, *Anselm*, in: ders., *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2: *Fächer der Stile, Teil 1: Klerikale Stile*, Einsiedeln 1962, S. 228; zu „claritas veritatis“ als dem Ziel eines „tendere in veritatem“ bei Anselm vgl. A. Schurr, *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises*, Stuttgart, Berlin 1966, S. 17; die Überlegungen von Kienzler zu Anselms Begriff der „claritas veritatis“ sind unverkennbar vom Seinsdenken Martin Heideggers angeregt, weshalb sie Anselms Verbindung von „Klarheit“ und „Wahrheit“ sofort mit dem „Sein“ in einen heideggerisch gedachten und damit Anselms Gedanken der wesenhaften Klarheit der Wahrheit (vgl. hierzu die bei v. Balthasar, ebd., S. 228, zitierten Stellen) verfremdenden Zusammenhang bringen, vgl. Künzer, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury* (vgl. Anm. 1), S. 37f.: „Die Wahrheit selbst ist offen und licht. Das Sein drängt zur Klarheit der Wahrheit. Das Sein selbst ist offen für die Wahrheit und licht, wo es zur Wahrheit kommt. Die Offenheit des Seins muss aber zur ‚claritas veritatis‘ gebracht werden. Dies geschieht im Denken. Das Denken ist der Ort der Wahrheit, Vermittlung des Seins zur Wahrheit.“

<sup>10</sup> Schon der frühere Titel des *Monologion* „exemplum meditandi de ratione fidei“ (*Prosligion* Prooem. I 93, 2f., *Prosligion* Prooem. 94, 6f., vgl. Anm. 5: diese zweifach gesicherte Angabe im *Prosligion* stimmt mit dem Selbstverständnis des *Monologion* als eines „exemplum meditationis“ überein, vgl. Mon Prol I 7, 2-7 [Hervorhbg. v. Verf.]: „Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de *meditanda* divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi *meditationi* cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis *meditationis* exemplo describerem. *Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt*“) zeigt an, dass der (christliche) Glaube der vornehmliche Gegenstand ist, auf den Anselm seine „rationale Methode“ anwendet, vgl. P. Vignaux, *La méthode* (vgl. Anm. 6), S. 111: „Selon le premier titre qu’il lui a donné, l’auteur de ce ‚soliloque‘ le présente comme un *exemplum meditandi de ratione fidei*, le génitif qui suit ce mot signale que la rationalité en question concerne l’objet de la foi.“

<sup>11</sup> Vgl. M Prol (I 7, 2-12, insb. I 7, 5-11, Hervhbg. v. Vf.): „*Cuius (sc. essentiae divinitatis) scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt*: quatenus *auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet*.“ Anselm kennzeichnet hier zugleich seine eigene Diktion („plano stilo“ und „breviter“ – zu „brevitas“ als einem Charakteristikum des genuin anselmianischen Denkens vgl. B. Pranger, *Anselm’s Brevitas*, in: *Anselm Studies* II, New York 1988, S. 447-458) sowie den *allgemeinverständlichen* Charakter seiner Argumente („vulgaribus argumentis“), der durch seinen Rekurs ausschließlich auf die „zwingende Beweiskraft“ („cogeret“) und damit die „Notwendigkeit“ des vernünftigen Denkens („rationis necessitas“, zu dem für Anselms Argumentieren charakteristischen Gebrauch von „rationes necessariae“ vgl. Anm. 8) bedingt ist; und schließlich präzisiert Anselm seine durch seine strikte apologetische Intention bestimmte Vorgehensweise in dem zitierten Satz näher durch seinen Hinweis auf den (methodischen) *Ausschluss der Autorität der Hl. Schrift als Beweisquelle*, vgl. zu dieser Stelle auch F. S. Schmitz (Hg.), *Anselm von Canterbury, Monologion* (vgl. Anm. 5), S. 12: in dieser mit Anselms Beweisziel, der Überzeugung der Ungläubigen von der Wahrheit des christlichen Glaubens allein mit den Mitteln der Vernunft, bereits vorgegebenen und von ihm mit rigoroser Konsequenz eingehaltenen methodischen Anweisung erkennt A. Schurr, *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury* (vgl. Anm. 9), S. 9, zu Recht das spezifisch Neue der anselmianischen Methode: „Das zunächst und vor allem Bemerkenswerte und zugleich entscheidend Neue ist die Einklammerung *jeglicher Autorität* samt der für Anselm höchsten Autorität, der Hl. Schrift, als Basis der Argumentation.“

„*Sola cogitatione*“<sup>12</sup>, nur durch die (Beweis-)Kraft des Denkens und damit unter bewusster Absehung von Glaubenszeugnissen als materialen Erkenntnisquellen<sup>13</sup> – das ist der (methodische) Weg<sup>14</sup>, auf dem Anselm im *Monologion* die zentralen Gegenstände des christlichen Glaubens – in der literarischen Gestalt eines Selbstgesprächs<sup>15</sup> – erforscht. Diese eine radikale Trennung zwischen Schrift- und Vernunftbeweis voraussetzende Methode dient dem Aufweis der *Vernunftgemäßheit* des christlichen Glaubens, worin die grundlegende Absicht des ganzen anselmischen Denkens liegt.

<sup>12</sup> Vgl. M Profl (I 8, 18–20, Hervhbg. v. Vf.): „Quaecumque autem ibi dixi, sub persona secum *sola cogitatione* disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset, prolata sunt, sicut sciebam eos velle quorum petitioni obsequi intendebam.“ Das „prius non animadvertisset“ wird von manchen Forschern an dieser Stelle voreilig (weil schon im Lichte des *Proslogion*) als ein Hinweis auf die „Erfahrung“ als Ausgangspunkt der Erkenntnisuche bei Anselm gedeutet, vgl. hierzu die von Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury* (vgl. Anm. 1), S. 39, Anm. 35, genannte Literatur; Schurr, *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury* (vgl. Anm. 9), überinterpretiert ebenfalls das „prius non animadvertisset“ des oben zitierten Satzes, indem er es „als Erklärungsgrund für die Sekundärreflexion“ (ebd., S. 22) auslegt und – aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie Fichtes, die seinen Interpretationsansatz insgesamt bestimmt, – in dem Verhältnis von Glaubenserfahrung und (nachträglicher) Reflexion auf die Inhalte des Glaubens bei Anselm „das *Bedingungsverhältnis* von Leben und Reflexion überhaupt“ (ebd.) sieht.

<sup>13</sup> Zu dieser rein methodisch bedingten und für sein ganzes systematisches Schrifttum charakteristischen „Epoché“ Anselms gegenüber den christlichen Offenbarungsdokumenten, insbesondere der Bibel, als *Erkenntnisquellen* vgl. grundsätzlich F. S. Schmitt (Hg.), *Anselm von Canterbury, Monologion* (vgl. Anm. 5), S. 13 (unter der Überschrift: „Ausschluss der Hl. Schrift als Beweisquelle“): „Warum der Ausschluss der Offenbarungsquelle? Weil der Beweis geführt werden sollte, dass das, was uns die Schrift lehrt, vernunftgemäß sei. Das konnte nicht wieder durch die Schrift geschehen, sondern dazu bedurfte es des anderen Beweismittels, der Vernunft.“ In diesem Zusammenhang bemerkt Schmitt zu Form und Funktion der ca. 20 indirekten Schriftzitate im *Monologion* daher folgerichtig, „dass es sich nur um Anspielungen handelt, die in den Text verwoben wurden, ohne als Schriftstellen gekennzeichnet, geschweige als Beweise herangezogen zu werden. Diese Stellen wurden sämtlich auf spekulativem Wege gewonnen, sind aber mit dem Wortlaut von Schriftstellen so in Einklang gebracht worden, dass sie stillschweigend zu einer Apologie der Hl. Schrift werden: schon auf rein natürlichem Wege, auf dem Wege der Vernunft, kommt man zu den Ergebnissen dessen, was die Hl. Schrift auf dem Offenbarungswege lehrt. So erweist sich diese als glaubwürdig.“

<sup>14</sup> Zur „philosophischen“ Methode Anselms im *Monologion* – unter Berücksichtigung ihres augustianischen Hintergrunds – vgl. auch J. Thonnard, *Caractères augustiniens de la méthode philosophique de Saint Anselme*, in: *Spicilegium Beccense*, S. 177: „L'ensemble des déductions du *Monologion* se développe aussi dans le domaine de la pure raison sans référence à l'Écriture et c'est une recherche de l'intelligence qui réussit à atteindre l'évidence de la philosophie.“

<sup>15</sup> Vgl. hierzu H. Kohlenberger, *Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn 1972 (*Münchener Philosophische Forschungen*, Bd. 4), S. 107: „Es handelt sich beim *Monologion* also um ein Selbstgespräch, das im Rahmen eines Dialogs zu verstehen ist. So findet sich bereits in den ersten Zeilen des I. cap. der – wenigstens gedankliche – Bezug auf ein Gegenüber: „Si quis ... ignorat“. Zur Dialogstruktur in den Werken Anselms vgl. Kohlenberger, ebd., S. 106–113.



## 2.2 Zielsetzung und die Adressaten des Monologion

Das im Prolog programmatisch formulierte Selbstverständnis des *Monologion* in methodischer Hinsicht wird durch die am Anfang des *ersten* Kapitels genannte Zielsetzung bzw. die Aufgabe der ganzen Schrift bestätigt: Anselm glaubt, dass sowohl die schuldlos Ungläubigen (weil des christlichen Glaubens Unkundigen) als auch die schuldhaft Ungläubigen, sofern sie nur von „mittelmäßiger Begabung“ sind, durch die in diesem Werk entwickelten Vernunft-Argumente und damit „*sola ratione*“, d.h. durch ihre Vernunft allein, von dem – wenigstens zum großen Teil – überzeugt werden können, „was wir von Gott und seiner Schöpfung notwendig glauben“.<sup>16</sup> Die beiden Adressatengruppen, an die sich die systematische

---

<sup>16</sup> Vgl. M I (I13, 5-11, Hervorhbg. v. Vf.): „Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura *necessary* credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem *sola ratione* persuadere.“ Die programmatische Bedeutung dieses Satzes für die Eigenart des ganzen anselmianischen Denkens fasst der bedeutende Anselm-Kenner Schmitt in die Worte (in: ders., (Hg.), *Anselm von Canterbury, Proslogion*, lat.-dt., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, S. 40f.): „Dieser unverrückbare und unumgehbare Satz ist die Pforte zum philosophisch-theologischen Lebenswerk des hl. Anselm. Es ist der erste Satz, der darin steht, es ist das Programm für alle kommenden Werke. Er wurde nie geändert, nie widerrufen, er steht mit keinem nachfolgenden Worte in Widerspruch.“ Schmitt charakterisiert diesen Satz als „eminent apologetisch. Es ist das Unterfangen, das, was der Glaube lehrt, aus der bloßen Vernunft zu beweisen; zu zeigen, dass es der Vernunft gemäß ist. Es gilt der Verteidigung des Glaubens, seiner Rechtfertigung vor der Vernunft. Es kündigt sich hier auch zugleich die schon erwähnte Eigenart der anselmianischen Apologetik an: sie geht nicht nur auf die Glaubensquellen, sondern auch auf ihren Inhalt.“ (ebd., S. 41). Schmitt sieht also im *Monologion*, wie auch im *Proslogion* und in *Cur deus homo*, eine (christliche) *Apologetik*, deren *erstes* Erfordernis - dass ihr Gegenstand die (christliche) Glaubenslehre sein muss - er in Bezug auf das *Monologion* in der Inhaltsangabe „über Gott und seine Schöpfung“ repräsentiert findet, vgl. ebd., S. 42: „Und zwar geht es hier um die Lehre von Gott und den Geschöpfen, das ist die gesamte Glaubenslehre, wie sie damals entwickelt war, die Lehre von Menschwerdung und Erlösung ausgenommen.“ Das *zweite* Merkmal der Apologetik, „dass die Beweis aus dem Bereich der Philosophie oder der natürlichen Wissenschaften stammern müssen, nicht aus den Offenbarungsquellen“ (Schmitt, ebd., S. 43), erkennt er in dem Ausdruck „*sola ratione*“ als der Angabe der anselmianischen Methode (vgl. ebd., S. 43). Zum Ungläubigen als dem unmittelbaren Adressaten der intendierten Apologetik Anselms vgl. P. Vignaux, *La méthode* (vgl. Anm. 6), S. I 12f.: „Il s'agit d'une ignorance d'incroyant qui - ou bien n'a pas entendu parler de ce qui est objet de la foi d'Anselme et des ses frères (on peut rappeler ici la formule classique: *fides ex auditu*) - ou bien, en ayant ouï dire, n'y pas donné son adhésion. Or, cet incroyant, l'auteur du *Monologion* l'estime, dès les premières lignes, capable de se persuader par la seule raison d'une bonne part de ces vérités de foi“.

Apologetik<sup>17</sup> Anselms wendet, haben bezeichnenderweise eines gemeinsam: Sie repräsentieren als *Ungläubige* die „voraussetzungslos“, d.h. glaubensunabhängig, einsehende Vernunft, auf deren Vermögen als einziges Beweismittel Anselm rekurriert.<sup>18</sup>

### 2.3 Der Ausgangspunkt des Beweisverfahrens: Die allgemeine Erfahrungstatsache der Existenz von Gütern und die Frage nach der Herkunft der Qualität des Guten

Anselm hält grundsätzlich mehrere Wege zu seinem „Beweisziel“, der „sola ratione“ gewonnenen Einsicht in die Wahrheit der zentralen christlichen Glaubensinhalte, beginnend mit der Erkenntnis der Existenz Gottes<sup>19</sup>,

---

<sup>17</sup> Die spezifische Differenz und damit das – theologiegeschichtlich gesehen – Neue der von Anselm durchgeführten Apologetik des christlichen Glaubens ist ihr dezidiert *systematischer Charakter*, der sich um des (allgemeinen) Beweiszieles, des Aufweises der Vernunft- bzw. Denknötwendigkeit der zentralen christlichen Glaubensgegenstände, willen in der Methode und den Erkenntnismitteln ausschließlich philosophischer, insbesondere formallogischer Argumente bedient und deshalb einen rigorosen (methodischen) Verzicht leistet auf die Erkenntnisquellen des (christlichen) Glaubens; vgl. hierzu auch Schmitt (Hg.), *Prosligion* (vgl. Anm. 16), S. 37. Ein äußeres Indiz für den systematischen Charakter der Apologetik Anselms ist die Tatsache, dass der Name „Gott“ im *Monologion* nur an dieser (vgl. Anm. 16) und noch an einer zweiten Stelle im letzten Kapitel (vgl. I 86, 18) unmittelbar genannt, sonst aber – „aus apologetischen Gründen, da ja der Ungläubige nicht an Gott glaubt“ (Schmitt, *Prosligion*, cf. Anm. 16), S. 42), – umschrieben wird.

<sup>18</sup> Vgl. Schmitt, *Monologion* (vgl. Anm. 5), S. 14 (unter der Überschrift „Die sola ratio als einzige Beweisquelle“): „Wenn Anselm zur Charakterisierung seiner Methode im *Monologion* die Ausdrücke ‚notwendige Vernunftüberlegung‘ (rationis necessitas; Prolog), ‚durch die Vernunft allein‘ (sola ratio; Anfang des ersten Kapitels)... gebraucht, so hat er damit eindeutig die bloße Vernunft als einzige Quelle seiner Theologie bezeichnet (...). Anselm will zu den Glaubenswahrheiten durch bloße Vernunftüberlegung gelangen. (...) Um seine Absicht folgerichtig durchführen zu können, versetzt sich der Autor in einen Menschen, der an nichts glaubt, nicht einmal an das Dasein Gottes. Aus dem so programmatischen Anfang des 1. Kapitels geht eindeutig Anselms Überzeugung hervor, dass ein Ungläubiger sich von den Glaubenswahrheiten ohne Hilfe der Offenbarung Rechenschaft ablegen könne.“ Zur wissenschaftlichen Methode Anselms im *Monologion* vgl. auch ders., *Die wissenschaftliche Methode bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin*, in: H. Kohlenberger (Hg.), *Analecta Anselmiana IV/2*, Frankfurt a. M. 1975, S. 35: „Im *Monologion* wird konsequent die Methode des *sola ratione* durchgeführt. Schritt für Schritt geht Anselm voran in seiner Spekulation. Er übergeht keinen Punkt; in manchen Partien erscheint er uns fast umständlich. Immer hat er sein Ziel vor Augen, den Ungläubigen zu überzeugen, ohne eine Voraussetzung zu machen, die einem ungeschulten Philosophen nicht einleuchtet.“

<sup>19</sup> Dass Anselm – entgegen der These von F. S. Schmitt, *Anselm und der (Neu-)Platonismus*, in: *Analecta Anselmiana I*, hrsg. v. F. S. Schmitt, Frankfurt a.M. 1969, S. 45f. – im *Monologion* nicht nur einen Beweis der Essenz, sondern auch der Existenz eines „höchsten Wesens“ führt, geht bereits aus dem ersten Kapitel des *Monologion* eindeutig hervor: Anselm beantwortet seine Ausgangsfrage, ob es „ein (einziges) Etwas“ („unum aliquid“) ist, durch das alle Güter gut sind oder ob die verschiedenen Güter durch (jeweils) verschiedene Ursachen ihre Qualität des Gut-Seins erhalten (vgl. I 14, 7-9: „estre credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud?“), indem er zunächst einen allgemeingültigen Grundsatz formuliert (vgl. I 14, 9-13), um

für möglich; er entscheidet sich für den im Hinblick auf sein Ziel, die Überzeugung des Ungläubigen, bestmöglichen Weg, nämlich für denjenigen, der für den Ungläubigen, den er nur mit Vernunftgründen überzeugen kann, am „offenkundigsten“, am leichtesten einsehbar und nachvollziehbar ist<sup>20</sup>; am „offenkundigsten“, d.h. erkenntnismäßig „am nächstliegenden“<sup>21</sup>, aber kann für den Ungläubigen, der die allen Menschen gemeine, natürliche Vernunft repräsentiert, nur eine solche Gegebenheit sein, die *alle* Menschen, sofern sie sich nur ihrer Vernunftnatur entsprechend verhalten, gleichermaßen einsichtig ist. Deshalb rekurriert Anselm auf eine allgemein-menschliche, für alle (vernünftigen) Menschen gültige Erfahrungstatsache, auf eine Voraussetzung, die von allen sich ihrer Vernunftnatur entsprechend verhaltenden Menschen geteilt wird<sup>22</sup>, um von ihr eine Folge-

---

diesen in einem zweiten Schritt an einem Beispiel zu veranschaulichen (vgl. I 14, 13-15) und in einem dritten Schritt auf die gestellte Frage anzuwenden (vgl. I 14, 15-18), woraus sich die Erkenntnis der *Einzigkeit* der gesuchten Ursache mit Notwendigkeit ergibt. Zwar bemerkt Schmitt in seinem Einwand zutreffend, dass Anselm an dieser Stelle einfach voraussetzt, dass es überhaupt eine Verursachung für das Gut-Sein der vielen in der Welt erfahrbaren Güter gibt (vgl. ebd., S. 46: „Dass es eine solche [sc. Ursache der verschiedenen Güter] gibt, wird [sc. von Anselm] als selbstverständlich vorausgesetzt“), aber diese im Geltungsbereich des Kausalitätsprinzips durchaus notwendige Voraussetzung, die Anselm im dritten Kapitel des *Monologion* auch direkt zum Ausdruck bringt (vgl. I 15, 29 - 16, 1: „Omne namque quod est, aut est per aliud aut per nihil. Sed nihil est per nihil. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est.“), impliziert noch keineswegs die Behauptung der Existenz eines transzendenten Prinzips (Anselm thematisiert diese notwendige Voraussetzung bzw. diesen selbstevidenten Sachverhalt an dieser Stelle nicht eigens, weil er für ihn de facto „selbstverständlich“ ist). Denn erst unter dieser „selbstverständlichen“ Voraussetzung, dass das Gut-Sein der verschiedenen innerweltlich erfahrbaren Güter überhaupt verursacht ist, kann die Frage gestellt werden, ob diese Ursache eine einzige ist oder ob es viele, „jeweilige“ Ursachen sind, die das Gut-Sein dieser Güter hervorbringen. Genau diese Frage aber stellt sich, wie oben gezeigt. Anselm, um die *Einzigkeit* („unum aliquid“) der gesuchten Ursache beweisen zu können.

<sup>20</sup> Vgl. M 1 (I 13, 11f.): „Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum.“ Auch darin – in der bewussten Auswahl des für die „rationale Überzeugung“ des Ungläubigen geeignetsten Weges – zeigt sich der dezidiert apologetische Charakter des Werkes, vgl. hierzu Schmitt, *Anselm und der (Neu)Platonismus* (vgl. Anm. 19), S. 49: „Aus den vielen Möglichkeiten dazu (sc. für den Vernunftbeweis der zentralen christlichen Glaubensaussagen über Gott und die Schöpfung) will er eine wählen, die nach seiner Meinung dem Ungläubigen sehr entgegenkommt.“

<sup>21</sup> So übersetzt Schmitt in seiner zweisprachigen Ausgabe des *Monologion* das lateinische „promptissimum“ (vgl. ebd., S. 41). Die hier gewählte Übersetzung „am offenkundigsten“ soll verdeutlichen, dass es sich bei dem damit gemeinten Sachverhalt um eine allgemeine, jeden (vernünftigen) Menschen betreffende und daher auch von jedem einsehbare (Erfahrungs-) Tatsache handelt.

<sup>22</sup> Den Charakter dieser Voraussetzung als einer für jede vernünftige Menschennatur gültigen Erfahrungstatsache beschreibt zutreffend Flasch, *Anselm und der Augustinische Neuplatonismus* (vgl. Anm. 6), S. 2: „Offenbar hat Anselm erkannt, dass sich die Grundbegriffe der religiösen Sprache nicht durch

rung ableiten zu können, von der er schließlich den Ausgang für sein streng rationales Beweisverfahren nimmt. Diese allgemein-menschliche Erfahrungstatsache besteht darin, dass alle Menschen, sofern sie sich nur vernunftgemäß verhalten, *das* zu genießen erstreben, was sie als „gut“ beurteilen.<sup>23</sup> Dieses allen Menschen gemeinsame Streben aber setzt notwendigerweise – und darin liegt der eigentliche Ausgangspunkt des intendierten Beweises – die Existenz von „Gütern“ als den Objekten dieses Strebens voraus.<sup>24</sup> Denn erst unter dieser – notwendigen und deshalb auch von dem

---

sich selbst erklären lassen. Für den Gläubigen selbst wie im Gespräch mit dem Ungläubigen legitimieren sie sich nur dadurch, dass sie sich von einer wesentlichen *menschlichen Erfahrung* her, die das reine Denken artikuliert, rechtfertigen lassen. So konstituiert sich der Sinn der Vokabel ‚Gott‘ im Rückgang – nicht auf spezifisch religiöse Phänomene, nicht durch Rekurs auf dogmatische Sätze, sondern durch die systematische Analyse einer grundlegenden, allgemeinmenschlichen Erfahrung.“

<sup>23</sup> Vgl. M I (I 13, 12f.): „Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant“. Dass es sich nach Anselms Auffassung bei dieser Aussage um eine nur für alles ‚vernünftige‘ Menschsein gültige und (erst) insofern allgemein-menschliche Erfahrungstatsache handelt, hat Flasch, *Anselm und der Neuplatonismus* (vgl. Anm. 6), S. 27f., deutlich akzentuiert: „Als Summe empirischer Menschenkenntnis genommen, ist der Satz *cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant* – eine Naivität. Aber wir können mit Gewissheit sagen, dass Anselm ihn nicht als Querschnitt psychologischer Erfahrung angesehen hat. Er hat vielmehr dem Menschen in dem Maße das Menschsein abgesprochen, als er verzichtet, eine Instanz der Weltbeurteilung zu sein. Wer dies tut, zählt a priori nicht mehr zu den *omnes*, von denen die Rede ist: *is profecto non est dicendus homo* (c. 4 I 17, 2). ... Dass Anselm nicht daran denkt, sein Satz könnte im Sinne einer statistischen Durchschnittsaussage genommen und dadurch um seine Gewissheit gebracht werden, dass er überhaupt an dieser Stelle keine weitere Begründung für notwendig hält – das dürfte doch auf den historischen Koeffizienten zurückgehen. Jeder seiner Leser kannte Augustins These: *Non amas certe nisi bonum* (*De trinitate* VIII 3. n. 4).“

<sup>24</sup> Anselm recurriert nur auf diese allgemein-menschliche Erfahrungstatsache eines ebenfalls allgemein-menschlichen Strebens nach als „gut“ und damit als erstrebenswert beurteilten Gegenständen, um dadurch die (bloße) Existenz solcher „Güter“ zeigen zu können. Denn erst unter dieser Voraussetzung kann Anselm nach der Beschaffenheit ihrer Ursache – *dass* sie überhaupt eine Ursache haben, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, vgl. Anm. 19 – fragen; diesen Zusammenhang verkennt Flasch, der die erläuterte allgemein-menschliche Erfahrungstatsache *als solche* zum inhaltlichen Ausgangspunkt des anschließenden Beweisganges macht, vgl. Flasch, *Anselm und der Neuplatonismus* (vgl. Anm. 6), S. 2f.: „Die Erfahrung, die dem *Monologion* zum Ausgangspunkt dient, ist die: Der Mensch will nur das, was er zuvor als gut beurteilt hat. Dies hat Anselm klar als seinen Ausgangspunkt bezeichnet. Er war überzeugt, die rein philosophische Untersuchung dieser menschlichen Erfahrung ergebe ‚sehr viele‘ Sätze über Gott und über den Hervorgang der Welt, die der christliche Glaube enthält. Wer vernünftig untersucht, wie menschliches Wollen möglich ist, der lernt die Natur Gottes, seine Weltbegründung und Welterhaltung sowie die Bestimmung des Menschen kennen. ... Der inhaltliche Ausgangspunkt Anselms ist nun nicht etwa bloß das Vorhandensein wertvoller Dinge, sondern die menschliche Erfahrung, dass wir nur das wollen, was wir als gut beurteilt haben.“ Ebenfalls irreführend ist Flaschs anschließende, emphatisch vorgetragene Behauptung eines „methodischen Primats“ des Guten vor dem Sein im *Monologion* (wie angeblich bei Anselm überhaupt), die er mit der (bloßen) Reihenfolge der Gottesprädikate in den ersten vier Kapiteln des *Monologion* zu begründen (vgl. ebd., S. 3f., 6, 11) und mit der menschlichen Werterkenntnis bzw. dem Werturteil in einen – den anselmianischen Gedankengang überfrachtenden und künstlich aktualisierenden Zusammenhang zu

Ungläubigen geteilt – Annahme kann nun gefragt werden, *woher* die vielen von den Menschen faktisch erstrebten Güter diese ihnen gemeinsame Qualität des Gutseins<sup>25</sup>, die sie allererst für die Menschen erstrebens-

---

bringen versucht, vgl. etwa ebd., S. 6: „Anselms Ansatz bei der *menschlichen* Erfahrung und der strengen Sinn seiner *Methode* offenbart hier seine Konsequenz: *Deus*, von dem wir reden können, ist in sich, als das Gute Beziehung zu uns, die letzte Implikation menschlicher Weltbeurteilung.“

<sup>25</sup> Zur Beantwortung seiner den Vernunftbeweis der Existenz eines „*summum bonum*“ und damit das rationale Beweisverfahren im *Monologion* überhaupt einleitenden Frage, ob die durch die genannte allgemein-menschliche Erfahrungstatsache in ihrer Existenz feststehenden zahllosen Güter, die von den Menschen sinnlich wahrgenommen und durch ihre Vernunft unterschieden werden, durch ein und dieselbe Entität (wörtlich: durch „ein Etwas“, das *nicht* schon, wie Flasch, *Anselm und der Augustinische Neuplatonismus* (vgl. Anm. 6), S. 8, vermutet, „durch seine Einheit definiert“ [ebd., 8] ist; die wesentliche *Einheit* des „*unumaliquid*“ bzw. der „*summa natura*“ beweist Anselm erst im 17. Kapitel des *Monologion ex negativo* durch den Ausschluss der Möglichkeit ihres Zusammengesetztseins, vgl. I 31, 13-19) oder jeweils durch andere, verschiedene Entitäten zu Gütern (gemacht) werden (vgl. M I [I 14, 5-9]: „*Facile est igitur ut aliquis sic solum tacitus dicat: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud?*“), greift Anselm auf einen mit „*certissimum*“ und „*omnibus est volentibus animadvertere perspicuum*“ (Hvbg. v. Vf.) als solchen gekennzeichneten „*Grundsatz*“ (Schmitt spricht von einem „*Axiom*“, vgl. ders., *Anselm und der (Neu-)Platonismus* (vgl. Anm. 19), S. 51) zurück, nach dem eine verschiedenen Gegenständen inhärierende Qualität, in Bezug auf welche diese Gegenstände miteinander verglichen werden (können), stets als *ein und dieselbe* verstanden wird, auch wenn sie in den verschiedenen miteinander verglichenen Gegenständen unterschiedlich stark realisiert ist, wodurch sich die Vergleichsunterschiede zwischen diesen Gegenständen ergeben (vgl. M I [I 14, 9-13]:

„*Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus ut aequaliter dicuntur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur.*“). Anschließend illustriert Anselm diesen „*Grundsatz*“ an der Verhältnisbestimmung zwischen den (vielen) gerechten Dingen und der (einen, identischen) Gerechtigkeit, um die somit exemplifizierte Prädikationsregel schließlich auf die Ausgangsfrage anzuwenden (vgl. hierzu auch Anm. 17), vgl. M I [I 14, 13-18]: „*Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.*“ Denselben oben zitierten Grundsatz, mit dem Anselm die *Existenz einer einzigen* („*unum aliquid*“) Ursache für das Gut-Sein aller Güter im ersten Kapitel des *Monologion* beweist, wendet er, noch ergänzt durch den am Ende des ersten Kapitels geführten Beweis, dass das eine, durch sich selbst Gute, das das Gut-Sein aller anderen Güter verursacht, zugleich das *zuhöchste* Gute („*summe bonum*“) bzw. das *höchste* Gute („*summum bonum*“) sein muss (vgl. M I [I 15, 7-10]: „*Aut nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summum bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habet nec praestantius.*“), im *zweiten* Kapitel explizit auf die in ihrem Wert bzw. ihrer Würdigkeit (vgl. I 15, 19f.: „*Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia.*“) (unterschiedlich) *großen* Dinge (vgl. I 15, 15-19: „*Quemadmodum autem inventum est aliquid esse summe bonum, quoniam cuncta bona per unum aliquid sunt bona, quod est bonum per se ipsum: sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum, quoniam quaecumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per se ipsum.*“) und schließlich im *dritten* Kapitel auf *alles Seiende überhaupt* an (vgl. I 15, 27 - 16, 1: „*Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed*

wert macht, erhalten.<sup>26</sup> Wenn auch die Antwort auf diese den Vernunftbeweis der Existenz eines „summum bonum“ vorbereitende Frage „unter der Führung der Vernunft“, d.h. auf streng rationalem Wege, gefunden werden muss, um den Ungläubigen wirklich überzeugen zu können, so erfährt dieser Weg der rationalen Beweisführung, wenn er nur konsequent beschritten wird, damit zugleich auch eine göttliche Begleitung, wie Anselm mehr andeutend als ausführend sagt.<sup>27</sup>

**2.4 Anselms Bestimmung des Verhältnisses zwischen ratio und auctoritas**  
Schließlich äußert sich Anselm sowohl im Prolog als auch im ersten Kapitel des *Monologion* über das Verhältnis von „ratio“ und „auctoritas“ in diesem Werk:

Im Prolog verleiht er nachdrücklich seiner Überzeugung Ausdruck, dass er im *Monologion* nichts gesagt habe, was nicht mit den Schriften der (als verbindliche Autoritäten geltenden) Kirchenväter und insbesondere denen

---

nihil est per nihil. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est.“ Vgl. ferner den anschließenden Beweisgang, der durch den mehrere Beweisschritte durchlaufenden Ausschluss der Möglichkeit, dass die (letzte) Ursache alles Seienden mannigfaltig sein könnte, zu dem zwingenden Schluss auf eine einzige Seinsursache alles Seienden kommt [vgl. I 16, 1-17, insb. 16, 15-17: „Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt.“]. Durch das Voranschreiten von allen guten Dingen über alle werthafte Dinge bis zu allem Seienden überhaupt zeigt Anselm sowohl die *Universalität* der Ursächlichkeit des „summum bonum“ (vgl. I 15, 9f., 11f., 15, 16, 25ff. u. öf.) bzw. „summum (oder ‚summe‘) magnum“ (vgl. I 15, 11f., 17, 22, 16, 25ff. u. öf.) als auch dessen überragende Stellung im Vergleich zu allem von ihm Konstituierten auf, vgl. M 3 (I 16, 22-28): „Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est. Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt. Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt.“

<sup>26</sup> Vgl. M 1 (I 13, 13-15): „in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona“.

<sup>27</sup> Vgl. M 1 (I 13, 13 - 14, 1): „in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat.“ Mit „ducente ratione“, „unter der Führung der Vernunft“, und „rationabiliter“ wird abermals die Methode bezeichnet, derer sich Anselm im *Monologion* bedient. Allerdings deutet sich hier bereits an, dass das methodische „sofa ratione“-Prinzip nicht in einer Gegnerschaft zum Glauben gesehen werden darf, sondern offensichtlich mit einem gläubigen Vertrauen auf eine göttliche Begleitung vereinbar ist („illo prosequente“); wie aber dieses Verhältnis von „fides“ und „ratio“ im Sinne Anselms genau beschaffen ist, geht erst aus dem *Proslogion* und noch deutlicher aus einigen Stellen in seinen späteren Werken hervor.

des Augustinus übereinstimmt.<sup>28</sup> Anselm verwahrt sich gegen den Vorwurf, mit seinen im *Monologion* vorgetragenen Überlegungen von der Wahrheit (des christlichen Glaubens) abzuweichen oder Neuheiten zu behaupten, durch einen ausdrücklichen Hinweis auf Augustins Werk ‚*De trinitate*‘, das der Leser zuvor studieren soll, um erst danach – im Lichte dessen – das *Monologion* zu beurteilen.<sup>29</sup> Damit hat Anselm selbst den augustinischen Hintergrund des *Monologion* bestätigt.<sup>30</sup> Offensichtlich ist, das lässt sich bereits dieser Stelle im Prolog des *Monologion* entnehmen, die inhaltliche Übereinstimmung mit den Aussagen der Glaubensautoritäten ein wichtiges Anliegen Anselms.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Vgl. M Prol I 8, 8f.: „Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati AUGUSTINI scriptis cohaeret.“ Vgl. hierzu R. Pouchet, *La rectitude chez Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964, S. 35: „Dans la lignée des Pères dont la lecture a stimulé la réflexion anselmienne, saint Augustin, le *Doctor communis* de l'époque, présente un singulier relief. Pour saint Anselme, comm pour ses contemporaines, Augustin est le Maître <incomparable>“. Auch in anderen Werken bezieht sich Anselm häufig auf Augustinus, vgl. CDH I, 2 (II 50, 1-12), II, 16 (II 117, 23f.); DCV (= *De conceptu virginali et de originali peccato*) 21 (II 161, 4-6); DPSS (= *De processione spiritus sancti*) 2 (II 177, 10-15).

<sup>29</sup> Vgl. M Prol (I 8, 10-14): „Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris AUGUSTINI *De trinitate* diligenter perspicat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet.“

<sup>30</sup> Die These von Schmitt, dass sich Anselm im *Monologion* vom augustinischen Platonismus entfernt und in seinen Beweisen sogar alle platonischen Elemente, die sich bei Augustinus finden, wie etwa den Teilhabedanken, bewusst ausgeschlossen habe und insgesamt eher als Aristoteliker denn als Platoniker zu bezeichnen sei (vgl. ders. (Hg.), *Monologion* (vgl. Anm. 5), S. 20-22; ders., *Anselm und der (Neu-)Platonismus* (vgl. Anm. 19), S. 39-71), hat K. Flasch, *Anselm und der Augustinische Neuplatonismus* (vgl. Anm. 6), S. 1-43, überzeugend widerlegt; zur Widerlegung der These Schmitts vgl. auch M. Adams, *Was Anselm a Realist?*, in: *Franziskanische Studien XXXII* (1972), S. 5-14; den augustinischen Hintergrund – insbesondere der Trinitätslehre – des *Monologion* hat untersucht M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des Theodulf von Orléans auf dem Weg zwischen Augustinus und Anselm von Canterbury*, in: *Analecta Anselmiana V*, S. 221ff.; vgl. ferner ders., *Die theologie-geschichtliche Tragweite der Trinitätslehre des Anselm von Canterbury*, in: *Analecta Anselmiana IV/1*, S. 29-45; vgl. neuerdings hierzu auch S. Gersh, *Anselm of Canterbury*, in: P. Dronke (Hg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, S. 262-270; zur Wirkungsgeschichte Augustins bei Anselm im Allgemeinen vgl. A. Cicchetti, *L'Agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*, Rom 1951; zu den augustinischen Elementen der wissenschaftlichen Methode Anselms vgl. den Aufsatz von F. L. Thomard, *Caractères augustiniens de la méthode philosophique de saint Anselme*, in: *Spicilegium Beccense I*, Paris 1959, S. 171-183.

<sup>31</sup> Dass Anselm um den Nachweis der Übereinstimmung seiner Ausführungen mit der christlichen Tradition sichtlich bemüht ist, kann bereits als eine Reaktion – der Prolog ist dem Werk erst nachträglich vorangestellt worden – auf entsprechende gegen ihn bzw. seine im *Monologion* entfaltete und in ihrer Radikalität neue Methode (daher der Vorwurf von „novitates“) des Argumentierens „solamente“ vorgetragene Einwände verstanden werden (vgl. hierzu auch den Passus in M I [I 14, 1-4], zu

Diesen Eindruck bestätigt und verstärkt eine Textpassage im ersten Kapitel des *Monologion*, die Anselm gleichsam als eine Antwort auf gegen ihn erhobene Einwände erst nachträglich einfügte<sup>32</sup> und die das von ihm intendierte Verhältnis von „ratio“ und „auctoritas“ schon sehr genau bestimmt: Wenn seine (rein rationalen) Argumentationsfolgen zu (denk-)notwendigen Behauptungen führen, von denen er jedoch nicht zeigen kann, dass sie auch Inhalt dessen sind, was eine „maior auctoritas“ lehrt, so will er sie nicht als notwendig und damit als wahr behaupten, sondern ihnen nur den vorläufigen Anschein einer möglichen Richtigkeit bzw. Wahrheit zusprechen.<sup>33</sup> In dieser Anerkennung der Glaubensautoritäten liegt aber keine Einschränkung des Wahrheitsanspruchs der „ratio“ und auch keine Relativierung seiner Vorgehensweise „sola ratione“; sie ist vielmehr Ausdruck der Überzeugung Anselms, dass es zwischen der von der Kirche autoritativ ausgelegten christlichen Offenbarung und dem „sola ratione“ hervorgebrachten Wissen keinen Widerspruch geben kann. Dies zu zeigen aber ist für Anselm eine Aufgabe des „rationalen“ Denkens, das sich – unter der Glaubensprämisse einer Zustimmung zur christlichen Offenbarung in ihrer

---

dessen nachträglicher Einfügung sich Anselm durch die insbesondere gegen die „rationale Methode“ des *Monologion* erhobenen Einwände veranlasst sah). Auch Anselms anschließende Bemerkung über die Übereinstimmung seiner Ausdrucksweise für die (göttliche) Trinität mit der der Griechen, die sie nur der Bezeichnung und nicht der Sache nach von der lateinischen Trinitätsformel unterscheidet, (vgl. Prol I, 8, 14-18: „Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam.“ Die Anselms Aussage zur unterschiedlichen terminologischen Fassung der Trinität zugrundeliegende augustinische Stelle in *De trinitate*, VII,4,7 [PL 42, 939] lautet: „... dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae: a Latinis autem una essentia vel substantia, tres personae: quia, sicut iam diximus, non aliter in sermone nostro, id est Latino, essentia quam substantia solet intelligi.“), ist als ein Autoritätshinweis zur Absicherung der Rechtgläubigkeit seiner Schrift zu deuten.

<sup>32</sup> Zu dieser Textpassage als einer nachträglichen Einfügung vgl. F. S. Schmitt, *Anselm und der (Neu-)Platonismus* (vgl. Anm. 19), S. 50: „Der nächste Satz, in dem sich der Autor gegen den Vorwurf der Anmassung gegenüber der höheren Autorität schützen will und der sich nicht gut in die Erörterung einfügt, ist eine spätere Einschaltung, wie die erste Rezension des *Monologion* beweist. Das geschah auf Grund böser Erfahrung, die er machte. In dem Werke *Cur deus homo* hat er diesen Vorbehalt sogar zweimal fast wörtlich eingefügt.“

<sup>33</sup> Vgl. M I (I 14, 1-4): „In quo tamen, si quid dixero quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sin interim videri posse dicatur.“



kirchlichen Auslegungsgestalt – so lange zurücknehmen muss, bis es diese Aufgabe jeweils, im jeweiligen Einzelfall, gelöst hat.

## 2.5 Reichweite, Verfahrensweise und Grenzen der menschlichen Gotteserkenntnis

Die prinzipiellen Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Gotteserkenntnis „*sola ratione*“ erörtert Anselm in den Kapiteln 64 und 65 des *Monologion*: Der menschliche Intellekt kann zwar durch „schlussfolgerndes Denken“ (*ratiocinatio*) zur sicheren Einsicht in die Existenz, in das „Dass“ des göttlichen Seins gelangen, er vermag aber nicht dessen Seinsweise, dessen „Wie“ zu erkennen.<sup>34</sup> Denn Gott ist eine „*res*

<sup>34</sup> Vgl. M 64 (I 75, 1-3): „Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit.“ Vgl. auch M 64 (I 74, 31 - 75, 1): „... et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit (sc. „secretum sublimis rei“) continendum puto.“ Diese bewusste Einschränkung der Einsichtsfähigkeit der menschlichen Ratio in bezug auf das „Wie“, auf die Seinsweise Gottes bei Anselm [vgl. hierzu auch Vorverweis auf *Proslogion*] hat Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin* (vgl. Anm. 18), S. 38, mit den entsprechenden erkenntnistheoretischen Vorbehalten bei Thomas von Aquin verglichen: „Anselms Sphäre der Erkenntnis in Glaubensdingen ist weiter gespannt als die des Thomas. Aber das Bestreben Anselms, die Glaubenswahrheiten zu ergründen, ist nicht maßlos. Es geht nur bis zu einem gewissen Grade (*aliquatenus*). Er ist überzeugt, dass Gott und seine verborgenen Wahrheiten nicht grenzenlos ergründet werden können. Das *aliquatenus* besteht darin, dass er nur das ‚Dass‘ zu erschließen für möglich hält, und das zwar ohne Einschränkungen, wie es scheint. Bei allem, was die Glaubensdogmen aussagen, kann der menschliche Verstand ergründen, dass es so sein müsse. Aber die Grenzen sind bei dem ‚Wie‘ gezogen (vgl. *Monologion* c. 65), und zwar durch die geheimnisvolle Größe Gottes: nur bis zu einer gewissen Grenze kann das göttliche Geheimnis in seinem Wie, Warum, Wieso von menschlichen Geiste erforscht werden.“ Thomas von Aquin teilt zwar Anselms Überzeugung, dass von Gott sein „Dass“, seine Existenz, streng rational beweisbar sei, schließt diese Beweisfähigkeit bzw. Erkennbarkeit aber für das „Was“ Gottes (vgl. ScG I 11: „Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos.“), für seine *trinitarische* Seinsstruktur – im Unterschied zu Anselm – aus, vgl. hierzu den oben genannten Aufsatz von Schmitt, der die beiden Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* der ‚Summa Theologiae‘ (Die Quaestionen 1-43 der Prima pars) des Thomas von Aquin mit der Gotteslehre Anselms im *Monologion* (vgl. ebd., S. 34: „Dem Traktat *De Deo uno* entsprechen [sc. im *Monologion*, das Schmitt ‚eine kleine Summe, soweit es die Lehre über Gott und sein Verhältnis zum Menschen betrifft‘ [ebd., S. 33], nennt] die Kapitel 1-8; 13-28; dem Traktat *De Deo trino* die Kapitel 9-12; 29-65“) vergleicht, um den *methodischen* Unterschied der beiden Denker herauszustellen. Sein detailliert begründetes Resümée ist für ein angemessenes Verständnis der spezifisch anselmianischen Methode besonders wichtig (vgl. ebd., S. 35): „Anselm unterscheidet nicht zwischen *De Deo uno* und *De Deo trino*. Unvermittelt geht er zu der Trinitätslehre über; er behandelt beide Traktate in gleicher Weise. Jede Glaubenslehre ist für ihn der Vernunft zugänglich. ... Der Glaube ist an und für sich nicht notwendig zur Erkenntnis von Glaubenswahrheiten. ... Für Thomas ist die Vernunft allein nicht fähig, Glaubenslehren zu erkennen. Er unterscheidet genau zwischen dem, was man mit der natürlichen Vernunft erfassen kann, und dem, was Gnade und Offenbarung ist. Der natürliche Verstand braucht in Glaubensfragen die äußere Hilfe der Offenbarung. Ohne Offenbarung keine Glaubenserkenntnis, daher keine Glaubenserkenntnis ohne Glauben. Durch die Schöpfung ist Gottes Dasein der natürlichen

*incomprehensibilis*<sup>35</sup> bzw. „*ineffabilis*“<sup>36</sup>, deren natürliche Erhabenheit<sup>37</sup> allen Scharfsinn des menschlichen Intellekts übersteigt.<sup>38</sup> Wenn schon, wie Anselm unter Hinweis auf das 36. Kapitel des *Monologion*<sup>39</sup> bemerkt, vernünftig begriffen werden kann, dass die Weise des göttlichen Wissens der von Gott geschaffenen Substanzen für den menschlichen Verstand unbegreiflich ist<sup>40</sup>, muss das absolute Sich-selbst-Wissen Gottes, seine trinitarische Selbstreflexion, „für uns“ noch viel unbegreiflicher sein.<sup>41</sup> Aus die-

---

Vernunft erkennbar, sein inneres Leben in Dreifaltigkeit dagegen nur durch übernatürliche Offenbarung.“

<sup>35</sup> Vgl. M 64 (I 75, 1f., 75, 5f.): „*naturalis altitudinis incomprehensibilitate*“; I 75, 6f.: „*Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est?*“; M 65 (I 75, 19; 75, 24 - 76, 1).

<sup>36</sup> Vgl. M 64 (I 75, 7); M 65 (I 75, 19: „*ineffabilitatis illius*“; 22, 76, 1; im 28. Kapitel des *Monologion* wird die im 27. Kapitel als ein „ungeiteter Geist“ (vgl. M 27 [I 45, 19: „*individuus spiritus*“) bestimmte „*summa natura*“ „*ineffabilis spiritus*“ (M 28 [I 46, 20f.]) genannt; vgl. auch die Bemerkung über die Unmöglichkeit einer angemessenen Aussageweise des „*verbum*“ (dei) im 33. Kapitel des *Monologion* (I 53, 2f.: „*Quod verbum, licet de re tam singulariter eminenti proprie aliquid satis convenienter dici non possit*“; der letzte Satz des *Monologion* bringt die Unaussprechlichkeit der (gleichzeitigen) Dreifaltigkeit und (wesenhaften) Einheit Gottes zum Ausdruck, vgl. M 80 (I 87, 12f.): „*Vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus*.“

<sup>37</sup> Vgl. M 64 (I 75, 5): „*naturalis altitudinis*“.

<sup>38</sup> Vgl. M 64 (I 74, 30f.): „*Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani*.“

<sup>39</sup> Im mit „*Quam incomprehensibili modo dicat vel sciat (sc. summa natura) res a se factas*“ (I 54, 15) überschriebenen 36. Kapitel des *Monologion* zeigt Anselm mit Vernunftgründen (vgl. M 64 [I 75, 11]: „*rationabiliter*“) die *prinzipielle* Unbegreifbarkeit (vgl. M 36 [I 54, 16-18]: „*Qua ex re manifestissime comprehendi potest, quomodo dicat idem spiritus vel quomodo sciat ea quae facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse*.“) der Weise des als (absolutes) *Sprechen* begriffenen (vgl. hierzu die Kap. 33 und 34 des *Monologion*) göttlichen Schaffens und Wissens des Geschaffenen für den menschlichen Verstand, vgl. M 36 (I 54, 19 - 55, 10).

<sup>40</sup> Vgl. M 64 (I 75, 11f.): „*Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est*“; auf diese Unbegreifbarkeit der göttlichen Seinsweise für die menschliche ratio schon nach Auskunft des *Monologion* hat bereits aufmerksam gemacht Hans Urs von Balthasar, *Anselm* (vgl. Anm. 9), S. 232f., 236 (Gott ist von der Welt aus durch keinen Begriff erreichbar), S. 263; darüber hinaus zeigt v. Balthasar, dass nach Anselm diese wesenhafte Unbegreifbarkeit Gottes sogar in der visio beatifica bestehen bleibt, vgl. ebd., S. 238: „*Diese Denkstruktur ist endgültig, sie gilt auch für die himmlische Schau: Sancti Dei in gloria sua deum videbunt, sed magnitudinem divinitatis eius sive immensitatem potentiae illius comprehendere nequebunt. Non enim immensus esset, si intellectu alicuius comprehendi potuisset*.“ (zitiert nach *Similitudines* 167 [PL 159, 692 C], der Sammlung von Vergleichen [*De Similitudinibus*], die Anselm in Vorträgen öfters verwendete und die von dem Mönch Alexander von Canterbury zusammengestellt wurden [vgl. Dict. Spir. I, 694]). Zum Ganzen vgl. auch Gersh, *Anselm of Canterbury* (vgl. Anm. 30), S. 263f.

<sup>41</sup> Darin liegt der Sinn der beiden rhetorischen Fragen, die Anselm mit einem Schriftwort (nach Jes 53, 8) abschließt, weil sie sich auf ein „*mysterium stricte dictum*“ beziehen, vgl. M 64 (I 75, 11-16): „*Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est? Ergo si in eo quod*

ser Unbegreifbarkeit der göttlichen Seinsweise bzw. der Unmöglichkeit einer unmittelbaren intellektuellen Anschauung Gottes für den menschlichen Verstand<sup>42</sup> darf jedoch keinesfalls geschlossen werden, dass von Gott nichts sicher erkannt werden könne.<sup>43</sup> Den Anschein eines Widerspruchs<sup>44</sup> zwischen dieser (wesenhaften) Unaussagbarkeit des Prinzips und seinen mit wahren Vernunftgründen erkannten „Prädikaten“<sup>45</sup> löst Anselm auf

---

scipsam dicit, generat pater et generatur filius: „generationem eius quis enarrabit?“.

<sup>42</sup> Die mit notwendigen Vernunftgründen (vgl. M 64 [I 75,8f.]: „necessariis ... rationibus“), eingesehenen Wesensbestimmungen Gottes können von dem Intellekt nicht so „durchdrungen“ (vgl. M 64 [I 75,9]: „quamvis sic intellectu penetrari non possint“) werden, dass sie sich auch mit Worten erklären lassen, vgl. M 64 (I 75,7-10).

<sup>43</sup> Vgl. M 64 (I 75,7-10): „Quapropter si ea quae de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas.“

<sup>44</sup> Vgl. M 65 (I 75,19-23): „Sed rursus si ita se ratio ineffabilitatis illius habet, immo quia sic est: quomodo stabit quidquid de illa secundum patris et filii et procedentis habitudinem disputatum est? Nam si vera illud ratione explicum est: qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est: quomodo est ita, sicut est disputatum?“ Diese erscheinende Paradoxie zwischen der Unbegreifbarkeit und Unaussagbarkeit des göttlichen Prinzips und der vorgenommenen Explikation seiner (Wesens-)Prädikate wiederholt nur auf erkenntnistheoretischer Ebene den bereits im 17. Kapitel des *Monologion* festgestellten Anschein eines Widerspruchs zwischen der wesenhaften Einfachheit des Prinzips und der Vielfalt der ihm zugeschriebenen Qualitäten wie „summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas“ (M 16 [I 31, 3-7]): „Quid ergo? Si illa summa natura tot bona est: eritne composita tam pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum, tam pluribus nominibus significatum? Omne enim compositum ut subsistat, indiget iis ex quibus componitur, et illis debet quod est; quia quidquid est, per illa est, et illa quod sunt, per illud non sunt; et idcirco penitus summum non est. Si igitur illa natura composita est pluribus bonis, haec omnia quae omni composito insunt, in illam incidere necesse est.“ (M 17 [31, 13-19]); diesen bewusst pointiert formulierten scheinbaren Widerspruch löst Anselm auf, indem er zeigt, dass alle von der „summa natura“ prä-dizierten Qualitäten substantiell identisch und insofern austauschbar sind und deshalb „wesenhaft“, d.h. in Bezug auf das Wesen der „summa natura“, von der sie ausgesagt werden, notwendigerweise dasselbe bezeichnen, vgl. M 17 (I 31, 21-27): „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. Idem igitur est quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula. Ut cum dicitur iustitia vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula. Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo, una consideratione est quidquid est essentialiter.“ Diese (wesenhafte) Identität der „summa natura“ mit ihren eine Qualität bezeichnenden Prädikaten weist Anselm bereits im 15. Kapitel des *Monologion* auf, vgl. Anm. 45. Zu dieser von Anselm deutlich gekennzeichneten Problematik der Prädikationsmöglichkeit eines an sich Unaussagbaren vgl. die wichtige Studie von P. Gilbert, *Dire l'Ineffable. Lecture du „Monologion“ de S. Anselme*, Paris 1984, bes. S. 250-254 („croire en l'Incompréhensible“) und 254-259 („dire l'Indicible“).

<sup>45</sup> Von den im *Monologion* entwickelten Gottesprädikaten zeigt Anselm, dass sie, sofern sie eine Qualität zum Ausdruck bringen, alle – wenn auch jeweils unter einem verschiedenen Aspekt – realiter dasselbe bezeichnen, vgl. hierzu das Kap. 16, in dem Anselm am Beispiel der „Gerechtigkeit“ zeigt, dass die „summa natura“ mit ihren (qualitativen) Prädikaten identisch sein muss, vgl. M 16 (I 30,32 -

durch die Unterscheidung zwischen einer „eigentlichen“ Redeweise, die einen Gegenstand „durch seine Eigentümlichkeit“ („per suam proprietatem“) und einer „uneigentlichen“ Redeweise, die ihn „durch ein anderes“ („per aliud“), durch „eine Ähnlichkeit oder ein Bild“, zum Ausdruck bringt<sup>46</sup>: Weil „die höchste Natur“ nicht „durch die Eigentümlichkeit ihres Wesens“, sondern nur „per aliud“ bezeichnet werden kann<sup>47</sup>, kennzeichnen alle von ihr zuvor „sola ratione“ prädierten Bestimmungen sie „nicht so sehr durch ihre Eigentümlichkeit“, sondern (nur) durch eine Ähnlichkeit mit ihr.<sup>48</sup> Anselm begründet diese Einschränkung der Fassungskraft menschlicher Gotteserkenntnis damit, dass der menschliche Verstand dasjenige, von dem er weiß, dass es sein Einsichtsvermögen prinzipiell übersteigt, nur analog erkennen kann: Indem er den Bedeutungsgehalt der von ihm über die „höchste Natur“ ausgesagten (positiven wie negativen) Prädikate aus seiner Anschauung der endlich-keatürlichen Wirklichkeit (via affirmationis oder negationis) schöpft<sup>49</sup>, sodass diese (Gottes-) Prädikate eher Aussagen über diese (geschöpfliche) Wirklichkeit darstellen als

---

31.2): „Quod vero in exemplo iustitiae ratum esse conspicitur, hoc de omnibus quae similiter de ipsa summa natura dicuntur, intellectus sentire per rationem constringitur. Quicquid igitur eorum de illa dicatur, non qualis vel quanta, sed magis quid sit monstratur.“ Vgl. hierzu auch die Anm. 44 und 53.

<sup>46</sup> Vgl. M 65 (I 76, 11-18): „Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus deprimere; ut cum per aenigmata loquimur. Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandem rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem.“ Den augustinischen Hintergrund dieses Gedankens der Gotteserkenntnis „per imaginem“ bzw. „per similitudinem“ hat deutlich herausgearbeitet Gersh, *Anselm of Canterbury* (vgl. Anm. 30), S. 263-265.

<sup>47</sup> Vgl. M 65 (I 76, 21f.): „si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata.“

<sup>48</sup> Vgl. M 65 (I 76, 22-24): „Nam quaecumque nomina de illa natura dici posse videatur: non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem.“

<sup>49</sup> Vgl. M 65 (I 76, 24-29): „Etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere.“

über dasjenige, worauf sie sich eigentlich beziehen.<sup>50</sup> So kann „die höchste Natur“ nur „durch ein anderes“ (per aliud), mithin Endliches, – und auch für die auf sie bezogenen Prädikationen verneinter Bestimmungen des Endlichen – ausgesagt werden, und nicht durch sie selbst, nicht durch „die Eigentümlichkeit ihres Wesens“.<sup>51</sup> Die von der „*summa natura*“ präziierten Bestimmungen – darin liegt die Auflösung des Anscheins eines Widerspruchs zwischen der (wesenhaften) Unbegreifbarkeit der höchsten Natur und ihren mit notwendigen Vernunftgründen erkannten Prädikaten – bleiben unter dem erkenntnistheoretischen Vorbehalt wahr, dass sie die „*summa natura*“ nur „per aliud“, „per similitudinem“ auszusagen vermögen, so dass die wesenhafte Unbegreifbarkeit der „*summa natura*“ gewahrt bleibt.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Vgl. M 65 (I 76, 1-8): „Sed ad illud quid responderi poterit, quod iam supra in hac ipsa disputatione constitit: quia sic est *summa essentia* supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis? Quem enim sensum in omnibus iis verbis quae cogitavi intellexi, nisi communem et usitatum? Si ergo usitatus sensus verborum alienus est ab illa: quidquid ratiocinatus sum non pertinet ad illam.“ Anselm verweist am Anfang dieses Abschnitts auf das 26. und 27. Kapitel des *Monologion* zurück, in denen er am Beispiel des Substanzbegriffs zeigt, dass auf Grund der durch ihre wesenhafte Einfachheit bedingten Verschiedenheit der „*summa natura*“ von allen anderen Naturen die von ihr präziierten Bestimmungen eine von ihrem gewöhnlichen Bezug auf endlich-vielheitliche Dinge verschiedene Bedeutung besitzen und dementsprechend in einem anderen Sinne verstanden werden müssen, vgl. M 26 (I 44, 11-19): „Nam quantum illud esse, quod per se est quidquid est, et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse, quod per aliud fit denihilo quidquid est: tantum omnino distat *summa substantia* ab iis quae non sunt idem quod ipsa. Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se sine alterius naturae auxilio esse quidquid est: quomodo non est singulariter absque suae creaturae consortio quidquid ipsa est? Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.“ Zur Anwendung dieser für alle Prädikate der „*summa natura*“ gültigen Regel auf den Substanzbegriff vgl. auch den für Anselms Standpunkt in der Universalienfrage gleichermaßen wichtigen Text in M 27 (I 45, 4-12): „Constat igitur quia illa substantia nullo communi substantiarum tractatu includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur. Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus; aut esse individua, quae universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint: quomodo aliquis *summam naturam* in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit?“

<sup>51</sup> An den beiden (Gottes-)Prädikaten „Weisheit“ und „Wesenheit“ exemplifiziert Anselm seine These vom insuffizienten Charakter aller menschenmöglichen Gotteserkenntnis, vgl. M 65 (I 76, 29 - 77, 1): „Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia.“

<sup>52</sup> Vgl. M 65 (I 76, 19-21): „Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de *summa natura*, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere“. Für das (Gottes-) Prädikat der „Substantialität“ löst Anselm den scheinbaren Widerspruch durch die Unterscheidung zwischen

## 2.6 Anselms Unterscheidung zwischen Wesens- und relationalen Prädikaten Gottes

Bereits im 15. Kapitel des *Monologion* stellt sich Anselm die erkenntnis-kritische Frage, welche Prädikate der „summa natura“ überhaupt zukommen und von ihr ausgesagt werden können (vgl. I 28, 3-9); er beschränkt sich an dieser Stelle allerdings auf die von denjenigen Prädikaten, die eine – im Falle der „summa natura“ mit ihrem Wesen identische<sup>53</sup> – Qualität einer Substanz bezeichnen, zu unterscheidenden *relationalen* Prädikate: Gemäß dem Grundsatz, dass „Relativa“, d. h. Prädikate, die eine Relation eines Gegenstandes zu einem anderen, von ihm verschiedenen zum Ausdruck bringen, keinem von beiden durch sie aufeinander bezogenen Gegenständen wesenhaft zukommen<sup>54</sup>, bezeichnen alle von der „summa natura“ prädierten *Relationsbegriffe* wie etwa ihr Größer-Sein als alles von ihr Geschaffene *nicht* ihre Substanz.<sup>55</sup> Denn diese „relationalen“ Prädikate eignen der „summa natura“ nur unter Voraussetzung der Existenz der (jeweiligen) Relata, von der die substantielle Bestimmtheit der „summa natura“ allerdings nicht abhängig sein kann<sup>56</sup>, weil die „summa natura“ al-

---

Akzidenzien, die eine Veränderung und solchen, die keine Veränderung der Substanz, der sie inhärieren, bewirken (vgl. M 25 [I 43, 10-14]: Nur aus der zuletzt genannten Klasse von Akzidenzien, zu der nur bestimmte Beziehungen gehören, die die Substanz selbst, von der sie ausgesagt werden, nicht verändern (vgl. M 25 [I 43, 14-18] und die deshalb nur im uneigentlichen Sinne „Akzidenzien“ genannt werden dürfen (vgl. M 25 [I 43, 28f.]), können manche Akzidenzien der „summa natura“ zugesprochen werden, so dass diese zwar Substanz, aber nur eine unveränderliche, von sich selbst niemals akzidentell verschiedene ist (vgl. M 25 [I 43, 29f.]: „Sicut ergo semper sibi est omni modo eadem substantialiter, ita nunquam est se diversa ullo modo vel accidentaliter.“); vgl. auch M 26 [I 44, 9-11]): „Quomodo ergo obtinetur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra sicut est supra omnem substantiam?“

<sup>53</sup> Vgl. M 17 (I 32, 1-4): „Nihil igitur quod de eius essentia vere dicitur, in eo quod qualis vel quanta, sed in eo quod quid sit accipitur. Quidquid enim est quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; und non simplex, sed compositum est.“ Vgl. hierzu auch die Anm. 44 und 45.

<sup>54</sup> Vgl. M 15 (I 28, 8f.): „Itaque de relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur.“

<sup>55</sup> Vgl. M 15 (I 28, 9-13): „Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae. Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus quae ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam.“

<sup>56</sup> Vgl. M 15 (I 28, 13-16): „Si enim nulla earum rerum unquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essen-

leine *durch sich selbst*<sup>57</sup> ist, was sie ist.<sup>58</sup> Auch das in der Prädikation „*summa natura*“ enthaltene Prädikat des „Höchsten“ (summum) ist ein solcher Relationsbegriff, der daher nicht das Wesen des Prinzips selbst bezeichnet, sondern sein Verhältnis zu allem von ihm Verschiedenen zum Ausdruck bringt.<sup>59</sup>

---

tialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur.“ Dass (in Form eines logischen Konditionalverhältnisses) aufeinander bezogene (wie überhaupt irgendwelche) Gegenstände sich nicht gegenseitig verursachen, nicht füreinander wechselseitig (Wirk-) Ursache und Wirkung sein können, zeigt Anselm am Beispiel des Verhältnisses von „Herr“ und „Knecht“ (zueinander) im 3. Kapitel des *Monologion*, vgl. M 3 (I 16, 10-15): „Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse. Nam nec ipsa relativa sic sunt per invicem. Cum enim dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines qui referuntur, omnino non sunt per invicem, et ipsae relationes quibus referuntur, non omnino sunt per invicem, quia eadem sunt per subiecta.“

<sup>57</sup> Die „*summa natura*“ ist „durch und aus sich selbst“ weder nach Art einer Wirk- noch einer Stoff- oder einer Hilfsursache (wie etwa einer Instrumentalursache), denn sonst wäre sie nicht durch und aus sich selbst, sondern durch ein *andres* und damit von sich selbst verschieden und zugleich später und geringer (dem Wert nach) als sie selbst, was unmöglich (nämlich selbstwidersprüchlich) ist, vgl. M 6 (I 18, 27 - 19, 9, Hervorhbg. v. Vf.): „Cum igitur constat quia illa est per seipsam quidquid est, et omnia alia sunt per illam id quod sunt: quomodo est ipsa per se? *Quod enim dicitur esse per aliquid, videtur esse aut per efficiens aut per materiam aut per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum. Sed quidquid aliquo ex tribus modis est: per aliud est et posterius, et aliquomodo minus est eo, per quod habet ut sit. At summa natura nullatenus est per aliud nec est posterior aut minor seipsa aut aliqua alia re. Quare summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit, nec ipsa sibi nec aliud ali- quid illi materia unde fieret fuit, aut ipsa se aliquomodo aut aliqua res illam, ut esset quod non erat, adiuvit.*“ Vielmehr ist die (absolute) Selbstkonstitution, das Durch- und Aus-sich-Sein der „*summa natura*“ ein raum- und zeitfreier, keine Seinsunterschiede hervorbringender Selbstbezug, dessen triadische „Binnenstruktur“ Anselm metaphorisch mit dem einheitlichen Zusammenhang von „Licht, Leuchten und Leuchtendem“ vergleicht, den er seinerseits analog dem Verhältnis von „*essentia, esse und ens*“ (zueinander) denkt, vgl. M 6 (I 20, 11-19): „Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia extitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adiuvit? Nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur quia lux lucet vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem *essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi conveniunt, quam lux et lucere et lucens.*“

<sup>58</sup> Vgl. M 15 (I 28, 16-18): „Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per seipsam.“ Die hier vorausgesetzte „Selbstursächlichkeit“ (vgl. Anm. 57) der „*summa natura*“ leitet Anselm in den ersten vier Kapiteln des *Monologion* durch den Nachweis ab, dass alles, was ist, *durch ein Etwas* (per unum aliquid), d.h. durch eine einzige existierende Wirkursache, ist, die, weil sie selbst auch *ist* (bzw. existiert), *durch sich selbst*, wenn auch in einem anderen Sinne, d.h. nicht nach Art einer Wirkursache (vgl. Anm. 57), sein muss; vgl. hierzu insb. die mit äußerster Genauigkeit durchgeführte Beweisführung im dritten Kapitel des *Monologion*, die zu dem Schluss führt (M 3 [I 16, 18-20]): „Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum, proculdubio et ipsum unum est per se ipsum. Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsam.“

<sup>59</sup> Vgl. M 15 (I 28, 18-22): „Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit maior aut minor quam cum intelligitur summa omnium: manifestum est quia ‚summum‘ non simpliciter significat illam essentiam quae omnimodo maior et melior est, quam

### **3. Zusammenfassung zur Methode des anselmischen Denkens im *Monologion***

Es hat sich gezeigt, dass Anselm in seiner systematischen Erstlingsschrift des *Monologion* den Beweis zentraler christlicher Glaubensinhalte mit notwendigen Vernunftgründen und damit ohne den Gebrauch von christlichen Glaubensaussagen als Erkenntnisquellen, mithin *sola ratiōe*, als die Methode seines Denkens zur Anwendung bringt. Die Wahl dieser Methode ist durch die Zielsetzung bzw. Aufgabenstellung und die Adressaten der Schrift bedingt, die Ungläubige von der Wahrheit des christlichen Glaubens hinreichend zu überzeugen. Dabei versucht er ausschließlich diejenigen Überzeugungen als vernunftkonform und damit als objektiv wahr zu erweisen, die die kirchliche Autorität lehrt. Zugleich entwickelt er im *Monologion* eine Kritik der menschlichen Gotteserkenntnis, die deren Verfahrensweise, Reichweite und ihre Grenzen zu bestimmen vermag.

---

quidquid non est quod ipsa. Quod autem ratio docet de ‚summo‘, non dissimiliter invenitur in similibus relativis.“