

**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:** 36 (1989)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Responsio Anselmi : Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo

**Autor:** Schönberger, Rolf

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761134>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

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

ROLF SCHÖNBERGER

## Responsio Anselmi

### Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo

Es scheint charakteristisch für das mittelalterliche Denken zu sein, kein besonders hohes Interesse an Selbstinterpretationen zu hegen. Nicht selten bleiben daher Denktraditionen der Antike entweder diffus oder werden nur äußerlich-schematisch unterschieden. Das Verhältnis zu Aristoteles ist wohl bei Thomas von Aquin deshalb so komplex und schwer bestimmbar, weil Thomas sich selbst in kein ausdrückliches Verhältnis zu Aristoteles gesetzt hat. Zumindest hat das, was man im weitesten Sinne Selbstinterpretation nennen könnte, bei ihm allenfalls den Status einer emphatischen Behauptung; etwa, wenn Thomas an einer berühmten Stelle sogar zweimal sagt: «... quod hoc quod *dico* esse...»<sup>1</sup>, dann geht das deutlich über seine, typisch scholastische, stereotype Formel «Respondeo» hinaus. In anderer Weise hat Duns Scotus die Univokitätskritik der Tradition als ein methodologisches Selbstmißverständnis und umgekehrt seine eigene Lehre von der Eindeutigkeit der transzendentalen Begriffe als die einzig konsistente philosophische Möglichkeit herausgestellt<sup>2</sup>.

Im engeren Sinne kann man auch das Selbstinterpretation nennen, was an Schrifttum in Situationen einer institutionellen Gefährdung durch Lehrprozesse entstanden ist. Was wir an solchen Selbstrechtfert-

<sup>1</sup> De pot. 7,2 ad 9; auch *Ockham* schreibt einmal, ord. I d. 36, op. theol. IV, 538: «secundum hoc quod dico <esse> ...» – Meister Eckharts Rede von sich selbst (z. B. Pred. 6; DWI p. 106) bedürfte einer eigenen Behandlung, cf. n. 4.

<sup>2</sup> Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 29; ed. Vat. XVI p. 235: «omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licent contradicant verbo quando applicant»; n. 110 (XVI, 265): «Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destrunt philosophiam...»

tigungen besitzen, etwa von Petrus Johannes Olivi, Meister Eckhart, Johannes von Mirecourt, ist zwar weitaus bedeutender als die erste Form, schon allein deshalb, weil es sich meist um eigenständige Traktate handelt, aber andererseits sind die Interpretationsschwierigkeiten dadurch keineswegs geringer. Der Autor interpretiert sich hier selbst, um sich selbst zu rechtfertigen. Wenn es auch für einen Denktypus wie den der Scholastik, bei welchem Eigenständigkeit und Traditionsgebundenheit wegen der ständigen Orientierung an klassischen Texten eine unauflösliche Einheit bilden, ohnehin wesentlich ist, daß sich diese beiden Elemente wechselseitig erhellen, so bleibt es in diesem besonderen Fall der Apologien gleichwohl wahrscheinlich, daß hier taktische Motive eine bestimmende Funktion übernehmen. Schon K. Michalski hat auf das im Nominalismus verbreitete Verfahren hingewiesen, Theorien vorzutragen, ihnen aber den Status der Behauptung zu entziehen; es werden Thesen lanciert, indem gleichzeitig gesagt wird, sie würden aufgestellt «disputationis causa», «exercitationis causa» usw.<sup>3</sup> Solches Herunterdefinieren wird auch in jenen Apologien nicht selten praktiziert. Was hier Selbstschutz und was echte Klarstellung ist, bleibt häufig schwer zu ermitteln. Bis heute ist etwa die interpretatorische Belastbarkeit von Eckharts Rechtfertigungsschrift umstritten<sup>4</sup>.

Nicht betroffen von derlei prinzipiellen Schwierigkeiten scheinen – neben dem singulären Fall von Augustins *Retractationes* – solche Verteidigungsschriften zu sein, die unter keinem äußeren Druck stehen und daher auch keinen äußeren Zweck verfolgen. Eine solche uneingeschränkte Authentizität muß man etwa Anselms Antwort auf Gaunilo zubilligen. Dieses *Opusculum* wird zwar in der reichen Anselm-Literatur selten übergangen, aber unter dem hier eingeführten Aspekt scheint ihr Wert als Quelle für Anselms Selbstverständnis noch nicht hinreichend gewürdigt worden zu sein. Oftmals wird es allenfalls punktuell herangezogen zur nachträglichen Absicherung des interpretatorischen Ansatzes.

<sup>3</sup> K. MICHALSKI, *La philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle*, ed. K. Flasch, Frankfurt 1969, 95–98.

<sup>4</sup> Von L. Sturleses jüngst aufgebrauchten Bedenken gegen deren Authentizität ganz abgesehen – für S. UEDA gehört sie der Äußerlichkeit an, auf die es Eckhart gar nicht ankommt: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Marburg 1963, 21; 89; 108. Geradezu zum Leitfaden der Eckhart-Interpretation dient sie umgekehrt in der ebenfalls ausgezeichneten Arbeit von K. KERTZ, *Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the Soul*, in: *Traditio* 15 (1959) 327–363.

## I

Die Einzigartigkeit des Gedankens, welche Anselm so sehr akzentuierte, hat sich in anderer Weise auch in seiner Wirkungsgeschichte erhalten. Welcher andere philosophische Gedanke ist so reich sowohl an Widerlegungen als auch an Reformulierungen – auch im Sinne des «colorari», «emendari» (Duns Scotus, Descartes, Leibniz)? Beide Seiten, Verteidiger wie Kritiker, gelangten zu extremen Charakterisierungen<sup>5</sup>. Ist es für die einen die Grundgestalt spekulativer Philosophie überhaupt, zumindest für ihre geschichtlich vorliegende Form der Ontotheologie<sup>6</sup>, so für die Gegenseite allenfalls «eine allerliebste Schnurre»<sup>7</sup>; allerdings, wäre die *ratio Anselmi* nur ein «logischer Trick», wie K. Jaspers die (für ihn) rationalistische Kritik charakterisiert, «dessen Kniff durchschaut werden muß»<sup>8</sup>, würde genau diese Wirkungsgeschichte unerfindlich.

Wenn sich nun nach der Zeit der großen Reformulierungen das Interesse längst wieder dem Gedanken Anselms selbst zugewandt hat, so ist doch spätestens seit dem Anselm-Buch von Karl Barth<sup>9</sup> unübersehbar ins Bewußtsein getreten, wie sehr die Frage nach der Wahrheit des Gedankens abhängig ist von seiner zureichenden Interpretation. Gewiß, die hochkontroverse Einschätzung der systematischen Aspekte läßt sich nicht durch historische Gelehrsamkeit allein bereinigen. Gleichwohl scheint es in dieser Situation sinnvoll und unumgänglich zu sein, eingehender jene *Responsio Anselmi* heranzuziehen als dies zumeist geschieht<sup>10</sup>. Sicherlich wäre es naiv zu meinen, die Interpretation der

<sup>5</sup> Beginnend schon im Mittelalter: *Petrus Johannes Olivi*: «ratio Anselmi quam facit in Proslogion, est ut credo, omnino incalumniabilis (qu. de Deo cognoscendo, q. 3, ed. B. Jansen III, 527; 528: processus mirabilis); umgekehrt *Richardus Rufus*, in Sent. I d. 2 d. 2 (ed. G. Gál, Franz. Stud. 38 (1956) 191): «Hae rationes, etsi subtiles, sophisticae tamen videntur». *Robert Holcot*, Sent. I q. 4 R (Lugduni 1518 = Frankfurt 1967): «ratio Anselmi est sophistica».

<sup>6</sup> K. JASPERS, Anselm, in: Die großen Philosophen, München 1957, 735. «In Anselm wird die abendländische Philosophie von neuem geboren. Er steht wie Parmenides am Anfang.»

<sup>7</sup> A. SCHOPENHAUER, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde II § 17, Werke I, ed. A. Hübscher, Wiesbaden 1948, 10; cf. J. HERSCH, Die Illusion, München 1956, 73.

<sup>8</sup> Op. cit. 726.

<sup>9</sup> *Fides quaerens intellectum*, München 1931.

<sup>10</sup> Schon an dieser Stelle sei verwiesen auf den exzellenten Aufsatz von J. HOPKINS, Anselm's Debate with Gaunilo, in: Anal. Anselmiana 5 (1976) 25–53; völlig unergiebig hingegen die kurze Abhandlung des so verdienstvollen Herausgebers F. S. SCHMITT, Der ontologische Gottesbeweis und Anselm, in: Anal. Ans. 3 (1972) 81–94.



Anselm-Gaunilo-Kontroverse wäre ihrerseits weniger kontrovers als die Interpretation von Anselms «*Proslogion*», so daß sie eine bestimmte Interpretation auf durchschlagende Weise favorisieren oder ausschließen würde; es könnte jedoch deutlicher werden,

- was Anselm eigentlich zeigen will,
- was Anselm reflektiert hat und was nicht,
- von welcher Kritik er schon sich selbst nicht tangiert fand,
- welche Beweislast die jeweiligen *Proslogion*-Interpretationen haben.

Dagegen ließe sich der grundsätzliche Einwand erheben, das *Proslogion* als der ursprünglichere Text bringe Anselms Gedanken authentischer zum Ausdruck. Wenn solches keine bloße Romantik der Ursprünglichkeit sein soll, dann steht dem jedoch zweierlei entgegen:

1. Wir wissen, daß auch der uns vorliegende Text des *Proslogion* keine Urfassung darstellt, sondern die letzte von mehreren vorangegangenen Niederschriften<sup>11</sup>, welche den Gedanken, der ihm nach langer Suche zuteil wurde<sup>12</sup>, wiedergibt. F.S. Schmitt hat wohl recht, wenn er sagt: «Die heutige Form konnte unmöglich das Diktat eines Tages, sondern nur das Resultat einer sorgfältigen Kleinarbeit sein, wie es jede Monographie des heiligen Anselm war»<sup>13</sup>.

2. Anselm selbst hat verfügt, daß sein Traktat stets zusammen mit der Gaunilo-Diskussion überliefert werden soll<sup>14</sup>. Was liegt Anselm an der für ihn anonymen(!)<sup>15</sup> Kritik und seiner Entgegnung? Wie immer man die Position seines Gegners einschätzen mag, Gaunilo<sup>16</sup> bringt scharfsinnige, aber auch durchaus naheliegende Argumente. Anselm wollte also offenkundig zeigen, daß ihm *solche* Einwände tatsächlich

<sup>11</sup> EADMER, *Vita Sancti Anselmi* XIX, ed. R. Southern, Oxford 1979, 30sq.

<sup>12</sup> Prosl., prooem.; op. omn., ed. F.S. Schmitt I, 93: «zuteil werden» nimmt die Formulierung auf: «cum importunitate quadam ingerere» (I, 93, 16).

<sup>13</sup> *Anselm v. Canterbury, Proslogion*, lat.-dt. Ausgabe, Stuttgart 1962, 32.

<sup>14</sup> EADMER, *Vita* XI, ed. cit. 31.

<sup>15</sup> Resp. I; 130, 6: «Dicis quidem quicumque es qui dicis...»

<sup>16</sup> Gaunilo (oder: Wenilo) ist wahrscheinlich identisch mit jenem Herzog von Montigni, der um 1000 geboren, um 1044 in den Konvent von Marmoutier bei Tours eingetreten ist und um 1083 gestorben ist. Da das *Proslogion* um 1077/78 entstanden ist, schrieb Gaunilo als ein bereits hochbetagter Mann. Anders als die kontroverse Einschätzung seines Niveaus ist die seines Latein bloß negativ: M. CAPPUYNS, *L'argument de saint Anselme*, in: RTAM 6 (1934) 328: «un style illisible»; S. VANNI-ROVIGHI, *Gaunilone*, in: Enc. filos. 3 (1979) col. 858: «Lo stile di G. è difficile (pare G. non fosse, a differenza di s. Anselmo, uomo di lettere, ma il suo argumentare è acuto)».

bekannt waren, er aber sein Unternehmen dadurch nicht gefährdet sah. Zudem konnte Anselm auf diese Weise seinem Leser eine authentische Interpretation mitgeben, so daß alle späteren Verstehensversuche zumindest die Minimalbarriere, durch Anselms Selbstinterpretation gedeckt zu sein, überwinden können müssen.

Ebenfalls kein Einwand wäre der Umstand, daß Gaunilo Anselm mißverstanden hat, denn dieses Mißverständnis gibt Anselm ja gerade Gelegenheit, es zurechtzurücken; aber auch nicht, falls Anselm seinerseits – wie J. Hopkins minutiös zu zeigen versucht hat<sup>17</sup> – Gaunilos Intentionen verfehlt haben sollte; sein Selbstverständnis ist davon ja nicht tangiert.

Demgegenüber muß die Veruneigentlichung der Kontroverse, wie sie A. Stolz in seiner Interpretation Anselms als Mystiker vornimmt<sup>18</sup>, trotz ihrer völligen Unhaltbarkeit gleichwohl ernstgenommen werden, weil sie auf wesentliche Ungleichheiten den Blick lenkt. Nach Stolz hat erst Gaunilo Anselm in der Weise verstanden, daß überhaupt so etwas wie ein Gottesbeweis unternommen werden soll, und da Anselm dies nirgends korrigiert, muß sich unter der Hand der «Fragepunkt» verschoben haben. Daher sei es methodisch falsch, diese Texte auf eine gemeinsame Ebene zu stellen; vielmehr sei das «*Proslogion* aus sich und aus der geistigen Welt seines Verfassers zu verstehen». Erst wenn alle Quellen erschöpft seien, ließe sich bei Anselm und Gaunilo «entscheiden, ob sie sich gegenseitig verstanden haben»<sup>19</sup>.

Aber, so muß man fragen, warum sollten andere Schriften Anselms oder gar Augustinus und die durch ihn wirksame neuplatonische Tradition aufschlußreicher und daher methodisch vorrangiger sein als eben die Schrift, die Anselm selbst zum *Proslogion* schrieb? Selbst wenn Stolz zurecht vor einer Verschiebung des Fragepunktes sprechen könnte, so läge ja auch darin eine Qualifizierung eines so schwer festzuhaltenden Gedankens. Die Aussichtslosigkeit seiner *Proslogion*-Interpretation zeigt sich aber schon an der immanenten Einschätzung, daß die Figur des

<sup>17</sup> Cf. n. 10.

<sup>18</sup> «Vere esse» im *Proslogion* des hl. Anselm, in: Scholastik 9 (1934) 400–409; und zuvor: Zur Theologie des *Proslogion*, in: Catholica 2 (1933) 1–24.

<sup>19</sup> «Vere esse»..., 400. Neuerlich hat J. FELLERMEIER vom Mißverständnis des Arguments «im Sinne eines echten rationalen Beweises» (256) gesprochen, welches erst aus der Kontroverse Anselms mit Gaunilo erwachsen sei: Der ontologische Gottesbeweis – Geschichte und Schicksal, in: Theologie und Glaube 64 (1974) 249–286.

*insipiens* «für das richtige Verständnis des *Proslogion* verhängnisvoll»<sup>20</sup> sein soll. Derlei kann man nicht mehr «Interpretation» nennen. Die Differenzen, die Stolz namhaft macht, dürfen gleichwohl nicht übergangen werden. Es müssen also vor der Analyse der Selbstinterpretation Anselms zwei Probleme vorweg besprochen werden: 1. die Gebetsform des *Proslogion* und 2. die Figur des Toren.

1. Die Anselm-Exegese muß sagen können, was es bedeutet, daß erstens Gaunilo nirgends auf die Gebetsform des *Proslogion* eingeht, und daß zweitens Anselm dies nirgends moniert. Seit Gaunilo läßt sich bei solchen Anselm-Lesern, die sich vorwiegend für die Argumentationsstruktur interessieren, beobachten, daß die Kap. 2–4 ganz exklusiv betrachtet werden; wohl schon zu Anselms Lebzeiten wurden diese Kapitel der Kontroverse unter dem Titel «*sumptum ex eodem libello*» vorangestellt<sup>21</sup>. Wenn man jedoch diese Frage nicht einfach übergehen will, dann scheint die Auslegung in ein Dilemma zu geraten: *entweder* die Form des kunstvollen meditativen Gebetes, welche das auffällig lange erste Kapitel vollständig beherrscht und zu welcher der Text im Fortgang immer wieder zurückkehrt, ist auch für den Charakter des Gedankens unabdingbar konstitutiv – dann muß die Gaunilo-Kontroverse eben doch als eine Verlagerung betrachtet werden – *oder*, gerade weil das Argument, wie die *Responsio* dokumentiert, nicht an diese Form gebunden ist, scheint diese auch ursprünglich schon ein bloß äußerliches Element zu sein.

Die Meditationsform des *Proslogion* wegen seiner historischen Genese in die Äußerlichkeit zu verweisen und von einer bloßen «Einkleidung» zu sprechen, wie das K. Flasch tut<sup>22</sup> und zuvor auch schon F. S. Schmitt getan hat<sup>23</sup>, scheint ganz unplausibel. Mag die Gebetsform historisch sekundär sein und die durchformende Gliederung der Kapitel ganz unvergleichlich etwa der elementaren Wucht von Pascals *Mémorial*, so ist das Ganze eben doch authentischer anselmischer Text. Aus vielen Bemerkungen Anselms kennen wir seine Sorge um die

<sup>20</sup> «Vere esse»..., 408; gegen Stolz auch bereits Et. GILSON, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, in: AHDLM 9 (1943) 30sq. (*Le Proslogion et la mystique*).

<sup>21</sup> F. S. SCHMITT, Einführung zur n. 13 genannten Ausgabe, 12sq.

<sup>22</sup> K. FLASCH, *Anselm von Canterbury*, in: *Klassiker der Philosophie*, ed. O. Höffe, München 1981, I, 190: «Es läßt sich zeigen, daß der argumentative Aufbau erhalten bliebe, wenn man die Gebetsteile wegließe. Die letzteren sind anders stilisiert und wahrscheinlich später hinzugekommen.»

<sup>23</sup> In seiner n. 13 genannten Ausgabe 32.

Integrität seiner Texte<sup>24</sup>; der Interpret darf dies nicht weniger ernst nehmen als der Autor. Hinzu kommt aber ein weiteres: Nach einigen Handschriften hatte das *Proslogion* «zuerst weder Prooemium noch Kapitalverzeichnis... noch irgendeine Abteilung des Textes...»<sup>25</sup>. Auch darin läge dann eine Relativierung!

Vielleicht sollte man jedoch beides, Spekulation und Gebet, «ratio-cinatio» und «meditatio», nicht als ein Verhältnis von Inhalt und Form betrachten, von wo aus dann die Frage gestellt zu werden pflegt, ob dieses Verhältnis ein inneres oder ein bloß äußerliches sei, sondern auch das Gebet als eine inhaltlich gemeinte Aussage lesen. Als Inhalt aber scheint das Gebet eine indirekte Funktion zu haben, nämlich als existentielle Disponierung, nicht aber eine direkte, d. h. als eine inhaltlich relevante Prämisse für den Beweisgang.

Wenn nichts anderes, so ist es das bereits genannte Faktum, daß Gaunilo ohne Anselms Beanstandung vom religiösen Stil gänzlich abstrahiert, was uns zwingt, seine Funktion als indirekte anzusetzen. Was hätte näher gelegen, als daß Anselm – wie anderwärts des öfteren – auch hier ein Mißverständnis moniert, wenn diese Abstraktion ein solches bedeutete oder nach sich zöge. Schon daraus scheint man folgern zu können, daß die Zuordnung des anselmischen Gedankens in die Theologie aus *diesem* Grund nicht haltbar ist. Zudem brauchen Gebete als Einleitung und Hinführung zum Denken und Erdenken des Göttlichen den Anspruch der Rationalität nicht zu unterminieren. E. Gilson hat gegen A. Stolz auf das Gebet von N. Malebranche zu Beginn seiner *Méditations chrétiennes et métaphysiques* verwiesen<sup>26</sup>. Status und Verbindlichkeit von Augustins Überlegungen zur Ontologie des «Malum» werden nicht dadurch verändert, daß er sie auch in einem Buch wie den *Confessiones* (VII) – einem dem *Proslogion* sehr verwandten Buche –

<sup>24</sup> In den Prooemien, darauf hat schon J. HOPKINS, op. cit. 35 n. 21 hingewiesen, beklagt Anselm häufig die verfrühte und daher unvollständige Abschrift seiner Abhandlungen: de ver., praef. (I, 174); Cur Deus Homo, praef. (II, 42); de incarn. 1 (II, 4). – In der Einführung zu seiner lat.-dt. Ausgabe von CDH, Darmstadt 1956, sagt F. S. SCHMITT, S. VII: «Die Schriften Anselms ... sind auf das sorgfältigste gearbeitet.»

<sup>25</sup> F. S. SCHMITT, Prolegomena..., I, 64.

<sup>26</sup> Sens et nature..., 33 n. 2; cf. Œuvres complètes, ed. H. Gouhier et A. Robinet, Paris 1967 X, 9 sq. – Was übrigens Gilsons Anselm-Interpretation insgesamt angeht, so sei verwiesen auf einen Brief Gilsons an die Herausgeber J. Hick und A. McGill der Textsammlung «The manyfaced argument», New York 1967, aus dem diese zitieren: «The discussion of the problem [should be done carried out in a different spirit] than was done by him in his article» (360).

vorträgt. Man könnte selbst an Platons Theologie in den *Nomoi* denken<sup>27</sup> oder an den Beginn von Proklos' *Parmenideskommentar*<sup>28</sup>; näher läge freilich noch der *Tractatus de primo principio* des Duns Scotus, «a thirteenth century *Proslogion*»<sup>29</sup>.

Anselm vergegenwärtigt im ersten Kapitel des *Proslogion* die Erkenntnissituation des Menschen. Das, worin sich das Sein des Menschen erfüllt, was er also zutiefst will und begehrt – «anhelat videre te»<sup>30</sup> –, mit anderen Worten, wozu er geschaffen ist, das ist die Schau Gottes: «denique ad te videndum factus sum»<sup>31</sup>. Gerade dies ist aber offenkundig dem Menschen nicht möglich. Wenn dem nun so ist, und zwar in Anbetracht erstens der göttlichen Omnipräsenz<sup>32</sup> und zweitens des (trinitarischen) Bildcharakters des Menschen<sup>33</sup>, dann kann das theologisch nur als Folge der Ursünde gedeutet werden<sup>34</sup>. Diese «incurvatio» – der auf Augustinus zurückgehende Gegenbegriff zu «recti-

<sup>27</sup> Leg. 887; 893b (übers. v. E. Eyth): «Wohlan denn! Wenn wir jemals Ursache hatten, einen Gott anzurufen, so muß es jetzt geschehen. Denn zum Nachweis ihrer eigenen Existenz müssen sie doch mit allem Ernste angerufen werden.» – Anselms Traktat über den Hervorgang des Hl. Geistes soll gelingen «per auxilium eiusdem sancti spiritus»: proc. spir. sancti 1 (II, 177).

<sup>28</sup> Zum philosophischen Gebet: W. BEIERWALTES, Proklos, Frankfurt 1979, 391 sqq., bes. 394 n. 14.

<sup>29</sup> R. PRENTICE, The «De primo principio» of John Duns Scotus as a thirteenth century *Proslogion*, in: *Antonianum* 39 (1964) 77–109. Allerdings: Nicht nur das Verhältnis von Gebet und Argumentation ist in Scotus' *Tractatus* ein anderes, äußerlicheres, nicht nur die Zuordnung zur Metaphysik der «ratio naturalis» ist viel eindeutiger – Scotus sagt es selbst: Nr. 93 –, auch die Intention im ganzen ist unvergleichlich. Duns Scotus versucht auf der von ihm neu definierten Ebene des Möglichseins das klassische Thema der Gottesbeweise nicht nur als durchführbar, sondern dabei auch die strenge Notwendigkeit des Beweisganges und des Bewiesenen mit der Kontingenz der faktischen Realität als vereinbar zu erweisen.

<sup>30</sup> Prosl. 1; I, 98,9–10. Im übrigen ist es gerade für den «Intellektualismus» der klassischen Tradition charakteristisch, das Verhältnis des Geistes zur Wahrheit in der Sprache der Begierlichkeit zu formulieren – «cupiditas»: Belege beim Vf., Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses, Berlin 1986, 32 n. 15 wie das Erfülltwerden dieses fundamentalen Aus-seins: «frui Deo» – schon bei Plutarch, sera num. vind. 5; 550 E.

<sup>31</sup> Prosl. 1; I, 98,14–15.

<sup>32</sup> Prosl. 1; I, 98,3: «si autem ubique es, cur non video praesentem?», cf. cap. 17; I, 113,12–15. Im göttlichen «Da» gründet das Sein der Dinge: «sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem praesentiam»: Mon. 13; I, 27. cf. infra n. 118.

<sup>33</sup> Prosl. 1; I, 100,12–13: «quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem».

<sup>34</sup> Prosl. 1; I, 98,16–100,15. Das ganze erste Kapitel wird somit beherrscht von der Gegenüberstellung der ursprünglichen und der faktischen «conditio humana»!



tudo»<sup>35</sup> – dokumentiert sich in einer hartnäckigen Sinnlichkeitsverhaftung und erklärt deshalb nachträglich die Eingangspassagen, die sich zunächst nur wie eine Aufforderung zu Sammlung und Aufmerksamkeit ausnehmen. So wenig wie Gott ein Seiendes neben anderen, so wenig ist der Gottesgedanke ein Gedanke neben anderen. Sein Ausnahmecharakter besteht u. a. darin, erst in der Abgeschiedenheit von «occupatio-nes», «curas», «distentiones»<sup>36</sup>, im «vacare Deo» (Augustinus) sich zur Geltung bringen zu können. Aus dieser Perspektive scheint die Alternative: «Theologie oder Philosophie?» als Statusbestimmung des *Proslogion* in ein ganz anderes Licht getaucht zu sein. Anselm betreibt weder im Sinne der späteren Schultheologie «intellectus fidei», noch eine vollständige Überschreitung der Ebene des Glaubens im Sinne der christlichen Gnosis (vom Typus des Clemens Alexandrinus, so E. Gilson am Ende seines bereits zitierten Aufsatzes), sondern bewegt sich bewußt und ausdrücklich in dem triadischen Schema von Glaube – Einsicht – Schau: «Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus<sup>37</sup>, existimo»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Cf. R. POUCHET, La «rectitudo» chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu, Paris 1964. Die Geschichte dieses Gedankens der Rechtheit bleibt noch zu schreiben (*Seneca*, ep. 95, 57; *Bernhard v. Clairvaux*, s. cant. 80, 1–3; op. II, 277–279; *Thomas v. Aquin*, de ver. 23,6; zu *Eckhart*: H. FISCHER, Meister Eckhart, Freiburg–München 1974, 81 sqq.). Man könnte die Rechtheit, da sie alles theoretische und praktische Weltverhältnis des Menschen ebenso umgreift wie den logischen und ontologischen Begriff der Wahrheit sowie das Verhältnis zum normierenden Maß ebenso wie dieses selbst, geradezu ein Transzendente nennen. – Die Verfassung des Menschen als ein gekrümmtes Wesen steht dem Blick nach «oben» entgegen; die Aufrichtung des Menschen ist die Ausrichtung auf Gott – *Prosl.*, proem., I, 93, 21–94, 2: «... sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit ...»; c. 1; I, 100, 4–5: «Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere.» Die Anspielung auf den aufrechten Gang des Menschen ist im übrigen durchaus beabsichtigt: Die Lehrer der Rechtheit zitieren immer wieder *Ovid*, *Metam.* I, 85–6; *Augustinus*, de trin. XII 1,1; CCSL 50, 356; *Bernhard v. Clairvaux*, op. omn. I, 157 sqq.; II, 277 sqq.; V, 402; VI/1, 127 sq.; 367; *Meister Eckhart*, Gen. I n. 133; LW I, 287; *Thomas v. Aquin*, sum. theol. I, 98 3 ad 3.

<sup>36</sup> *Prosl.* 1; I, 97; zitiert bei *Eckhart*, Pred. 60; DW III 18. Zu erinnern wäre hier noch an Pascals «divertissements»!

<sup>37</sup> Cf. supra n. 30.

<sup>38</sup> «Cur Deus Homo», com. op.; II, 40; ep. 136 (III, 281): «Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest veneratur.» Cf. *Augustinus*, sermo 91, 7, 9; PL 38, 571; *Bernhard v. Clairvaux*, de consid. V 3,6; op. III, 471. Die christliche Tradition denkt das

Das Verhältnis zu Gott, wie es nach Anselm dem Glauben eigentümlich ist und deshalb von ihm so eindringlich beschrieben wird, besteht einerseits im Verlust der Gottunmittelbarkeit und andererseits zugleich im Streben nach dieser. Anselm stellt denn auch am Ende des ersten Kapitels heraus, worin sein Anspruch der Rationalisierung besteht und worin nicht: «Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum»<sup>39</sup>.

Die Einsicht sucht den Glauben nicht zu überbieten, indem sie ihn einem ihm wesensfremden Rationalitätsanspruch aussetzt und unterwirft, sondern erwächst – nach dem bekannten, von Hegel mehrfach zitierten Wort – aus dem inneren Streben des Glaubens, sich selbst als das bloße Substitut der unmittelbaren Schau zu überschreiten: «Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere»<sup>40</sup>.

Es ist wichtig zu beachten, daß auch in und nach diesem «studium» die Unmittelbarkeit nicht erreichbar ist; die Unmittelbarkeit, die dem Glauben versagt bleibt, insofern er gerade dessen Kompensierung ist, erreicht auch die Erkenntnisbemühung nicht. Anselm sagt dies ausdrücklich im auf das Ganze zurückblickenden 14. Kapitel: «Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te?»<sup>41</sup>

Nicht-Vollendetsein nicht faktisch, sondern so, daß die Vollendung des Menschen sowohl in seinen fundamentalen Aspirationen liegt als auch auf eben unvollkommene Weise schon begonnen hat; was man Antizipation nennen könnte, heißt dort «inchoatio»: *Augustinus*, de trin. IX 1, 1: CCSL 50, 292sq.: «Sed ea recta intentio est quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficitur nisi post hanc vitam cum videbimus <facie ad faciem>». *Thomas v. Aquin*, in symb. apost. expos., prol. n. 861; opusc. theol. II, 193 (Marietti): «per fidem inchoatur in nobis vita aeterna: nam vita aeterna nihil aliud est quam cognoscere Deum ... Haec autem cognitio Dei incipit hic per fidem, sed perficitur in vita futura, in qua cognoscemus sicuti est»; sth. II–II, 24, 3 ad 2: «gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis»; cf. in de trin. 3, 1.

<sup>39</sup> Prosl. 1; I, 100, 15–18; auch c. 9; I, 107, 4: «bonitas tua est incomprehensibilis».

<sup>40</sup> «Cur Deus Homo» I, 1; II, 48.

<sup>41</sup> Prosl. 14; I, 111; «sentire» ist schwer übersetzbar, das Moment der Unmittelbarkeit ist dabei sicherlich mitgemeint; cf. P. MICHAUD-QUANTIN, Vocabulaire psychologique de S. Anselme, in: Spicilegium Beccense 1 (1959) 23–30, zu «sentire»: 28sq.; F.S. Schmitt übersetzt mit «fühlen», R. Allers mit «wahrnehmen»; M. A. SCHMIDT, «Quod maior sit quam cogitari possit», in: Theol. Zs. 12 (1956) 340: «... ein Sehen, in der vollkommenen Weise des Schauens, ein <sentire>...», cf. 342–344; H. U. VON BALTHASAR,



Das zweite Element in Anselms programmatischem Satz: «credo ut intelligam» ist neben der liebenden Antizipation das Vorausgesetztsein des «credo» selbst. In welchem Sinne wird es vorausgesetzt? In ihm ein theologisches Apriori sehen zu wollen, scheint ein gänzlich unhistorischer Anachronismus. Wie die Formel selbst, so muß auch ihr Kontext aus der Perspektive Augustins gelesen werden.

Die für die klassische Philosophie der Antike unerläßliche sittliche Disposition (κάθαρσις) für die «intelligibilia» (καθαρόν) wird bei Augustinus in den Glaubensbegriff integriert. Nur der Reine sieht das Reine: «Sed vis illum mente contingere? Purga mentem, purga cor tuum. Mundum fac oculum, unde illud quidquid est, possit attingi»<sup>42</sup>. Da jedoch wahre Tugend – d. h. die Praxis der Reinheit – nicht ohne wahre Frömmigkeit definiert werden kann, diese aber jene enthalten muß, übernimmt der Glaube als integrales Moment die purgative Funktion: «Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur, sicut scriptum est: <Mundans fide corda eorum>»<sup>43</sup>.

Der Glaube als anfangsweises Überschreiten der Sinnlichkeitsverhaftung ist die unabdingbare Voraussetzung für das Denken Gottes, das nicht absinken darf in Vorstellungsgebundenheit. Letzteres hat Boethius klassisch formuliert<sup>44</sup>, und das Mittelalter hat es endlose Male

Herrlichkeit, Einsiedeln 1961sq. II, 223; 226: «Denken heißt eine Sache geistig sichtbar machen.» Dort auch der Hinweis auf die «Dicta Anselmi», in: Memorials of St. Anselm, ed. R. W. Southern – F. S. Schmitt, London 1969, 148: «Quando quod rectum est videmus, deum per *intellectum* mentis nostrae *sentimus*... Sicut enim ex splendore solis ipsum solem sentimus antequam illum mane videmus, sic ex mentis nostrae speculatione deum sentimus, quando verum quid ex ipsa veritatis luce perspicimus». Med. 3; III, 91: «Fac precor, domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum.» Auch die Unmittelbarkeit hebt ein letztes Moment an Negativität nicht auf: «Sic enim sancti dei in sua gloria deum <sicut est> videbunt, sed magnitudinem eius divinitatis... comprehendere nequibunt. Non enim immensus esset, si ullius intellectu comprehendi posset»: Dicta Anselmi IX (S. 149). Zuletzt sei noch hingewiesen auf Prosl. 6, wo die Weise des göttlichen Erkennens behandelt wird: «non inconvenienter dicitur aliquo modo, sentire quidquid aliquo modo cognoscit». (I, 105). Gott ist «summe sensibilis» (ib.).

<sup>42</sup> Sermo 117, 10, 15; PL 38, 670; ep. 120, 2, 8; CSEL 34, 711; ep. 148, 3, 12; CSEL 44, 343.

<sup>43</sup> De trin. I 8, 17; CCSL 50, 51; fast immer findet sich in diesem Kontext die Berufung auf Mt 5,8, auch bei Anselm selber, ep. de incarn. verbi 1; II, 8: «Prius ergo fide mundandum est cor.»

<sup>44</sup> De trin. 2 (ed. Stewart-Rand 8): «in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci in imaginationibus.»

zitiert<sup>45</sup>. Jetzt wird auch verständlich, warum das Einleitungskapitel des *Proslogion* in der späteren Kontroverse keine Rolle spielt: Gaunilo gibt sich und wird anerkannt als schon im Raum des Glaubens stehend. Die meditative Vergegenwärtigung der Einzigartigkeit des «Gegenstandes» soll diese gleichsam atmosphärisch werden lassen; sie kann freilich auch Gegenstand einer Behauptung sein – und auf diese Weise geschieht es in der Kontroverse. Allerdings: Was zunächst eingeführt wird als *die* teleologisch ausgezeichnete Ausrichtung des Denkens – lat. «in meditatione esse»: im Sinne haben –, das den Glauben somit nicht als *ein* Betätigungsfeld neben anderen für seine potentiell unendlichen Möglichkeiten des Theoretisierens versteht, läßt die Zuordnung von Gott und «quo nihil maius cogitari nequit» nicht problematisch werden. Dies geschieht erst in der Kontroverse.

2. Die zweite grundsätzliche Disparatheit von Anselms *Proslogion* und der Kontroverse mit Gaunilo betrifft die Figur des Toren: «Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus». Gaunilo ist nicht etwa der Tor, der sich angesprochen fühlt, sondern dessen Anwalt: «quidam pro insipiente». Genauso hat es auch Anselm verstanden<sup>46</sup>. Es ist ihm

<sup>45</sup> Stellennachweise bei Gilbert v. Poitiers, Thierry v. Chartres, Clarembaldus v. Arras, Wilhelm v. Conches, Dominicus Gundissalinus, Alanus ab Insulis, Radulphus a Longo Campo und Meister Eckhart – der allerdings auch schreiben kann, Boethius überbietend: «transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia», sermo n. 247; LW IV, 226 – finden sich bei M. KURDZIAŁEK, Eckhart, der Scholastiker, in: Freiheit und Gelassenheit, ed. U. Kern, München-Mainz 1980, 63. Daneben wären noch zu nennen: *Augustinus*, de trin. X 5,7; CCSL 50, 321; *Albertus Magnus*, Metaph. II, 12; ed. Col. XVI, 103a; *Thomas v. Aquin*, Expos. de trin. VI, 1–2; Sent. I d. 33, 1,1 ad 2. – Es gehört übrigens zu den Topoi der mittelalterlichen Polemik, dem Gegner ein der Imagination verfallenes Denken vorzuwerfen: *Anselm*, de incarn. verbi, pr. rec., I, 285 (gegen die nominalistischen Dialektiker); *Thomas v. Aquin*, sth. I, 52,2; ScG I, 20 (157; 195); in de hebd. 1 (18); *Heinrich v. Gent*, quodl. II,9 (op. VI, 64); (Sum. 24,7 ad 2 (144vK); 24,8 (145rM–N); *Duns Scotus*, pr. princ. II,12 (ed. Kluxen 14); ox. IV d.10 q.2 n.11 (ed. Vivès XVII, 198a); *Meister Eckhart*, sermo n. 248, LW IV 227; Joh. n. 94, 579; LW III, 81, 508; *William v. Ockham*, ord. I d.2 q. 9; OTh II, 320; cf. Am. TEETAERT, Pierre d'Auriol, in: Dict. théol. cath. 12 (1847sq.); *Gregor v. Rimini*, Lect. I d. 33/34 q. 1, op. (Trapp-Marcolino, Berlin 1984) III, 192; *Johannes Buridan*, Phys. VIII,2; f. 110rb usw. – Descartes beginnt die Med. III: «Claudam nun oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo...» (A.-T. VII, 32 et passim); dazu: Et. GILSON, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésienne, Paris 1984, 218 sq.; zu Leibniz: H. GOUHIER, La pensée métaphysique de Descartes, Paris 1962, 51sqq.

<sup>46</sup> Resp., introd., I, 130,4–5: «quidam non insipiens et catholicus». Demgegenüber sei im *Proslogion*, so hat K. BARTH behauptet (op. cit. 65) gerade durch die Kennzeichnung der Gegenposition als Torheit *eine* Ebene des Denkens vorausgesetzt; Barth verweist auf zwei andere Stellen: de casu diab. 27; I, 275, 5: «insipienti insipienter quaerenti sapienter

bewußt, daß die Einwände nicht von jemandem vorgebracht werden, der Gott leugnet, sondern der leugnet, daß der vorgetragene Beweis gelungen ist. Anselm sagt daher: «Sufficere mihi potest respondere catholico»<sup>47</sup>. Im *Proslogion* ist nun aber die Figur des «insipiens» unverzichtbar. Wer jenes nur verständlich fände, wenn die Position des «insipiens» gleichsam ausgeblendet würde – wie etwa A. Stolz<sup>48</sup> –, hat es im Grunde gar nicht verstanden. Wiederum darf man wie schon beim Problem des Gebetsstiles aus seinem Fehlen in der Kontroverse nicht schließen, er sei ohne wesentliche Funktion. Er steht zwar nicht für eine reale Gegenposition, welche Anselm zu einer Apologetik provozierte, wie F.S. Schmitt das behauptete<sup>49</sup>. Es läßt sich dafür – im Gegensatz etwa zu «De processione Spiritu Sancto» – meines Wissens kein Anlaß ausmachen. Wer sollte Adressat einer solchen Apologetik sein?<sup>50</sup>

Der «insipiens» sagt nichts und argumentiert nicht. Seine Funktion ist eher dem «genius malignus» in Descartes' *Meditationes* vergleichbar als etwa dem Kallikles in Platons *Gorgias*. Er dient Anselm zur Kennzeichnung einer Behauptung und ihres Ursprungs, nicht um diese mit einem Scheltwort zu diskriminieren, sondern um die Art der Alternative vorzuführen. Es geht nicht «bloß» um ein wahres oder falsches, ein begründetes oder unbegründetes Urteil, sondern darum zu zeigen, daß die Bestreitung, sobald sie auch nur in minimaler Weise versteht, *was* sie bestreitet, sich gegen sich selbst wendet<sup>51</sup>. «Non est Deus» – das ist somit nicht bloß falsch, sondern absurd, weil doch ein offenkundiger Selbstwiderspruch. Ob Anselm in dem «insipiens» eine indirekte Gottesleugnung meint, wie sie wohl der Psalmist ursprünglich im Blick

respondere»; ep. 136; III, 281, 37–38: «rationabiliter ostendendum est, quam irrationaliter nos contemnant».

<sup>47</sup> Resp., introd., I, 130, 5.

<sup>48</sup> Cf. supra n. 18.

<sup>49</sup> In der n. 13 genannten Ausgabe: S. 51sq.; andererseits ist er gegen Barth im Recht, wenn er sagt, daß die methodische Funktion des Toren für die theologische Lesart des *Proslogion* unverständlich bleiben muß – so in seiner Rezension des Barth-Buches: Theol. Rev. 32 (1933) col. 222.

<sup>50</sup> In Anselms Umkreis waren allenfalls andere Religionen, das Judentum insbesondere; wie mit diesem so war auch mit Ostrom das Verhältnis von Monotheismus und Trinitätslehre problematisch, nicht aber der Theismus als solcher: K. FLASCH, Anselm v. Canterbury (n. 22) 180sq.; G. GAUSS, Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm, in: Anal. Ans. IV/2 (1975) 101–109.

<sup>51</sup> K. FLASCH, Anselm v. Canterbury, 187sq.: «Schon hier (scil. Mon. 6) suchte Anselm ein Argument, das nicht nur de facto wahr, sondern denknotwendig, dessen Bestreitung nicht nur falsch, sondern in sich widersprüchlich ist.»

hatte und wie es etwa auch Augustinus verstand<sup>52</sup>, scheint nicht entscheidbar, aber auch durch nichts nahegelegt zu werden. Sicher aber ist, daß für Anselm die Torheit des Toren darin liegt, das zu leugnen, was doch in der Weise offenkundig ist, als sein Gegenteil in nur wenigen Schritten als Selbstwiderspruch zu erweisen ist. Anselm schließt das dritte Kapitel: «Cur itaque <dixit insipiens in corde suo: non est Deus>, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?»<sup>53</sup>

Um von hier aus einen Blick auf die spätere Scholastik zu werfen: Auch dort wurde Torheit nicht als intellektueller Defekt, sondern als Verkenntung des Offenkundigen verstanden. Bezeichnend ist die Verwendung der Metaphern von «Blindheit» oder «Taubheit»<sup>54</sup>. Das gilt, zumindest was die Offenbarkeit der «*signa Dei*» angeht, sogar für Thomas von Aquin<sup>55</sup>. So nimmt er zwar den alten Gedanken auf, nach dem Gott einerseits nicht vollständig und in jeder Hinsicht unbekannt sein kann, da aber seine «Bekanntheit» andererseits nicht den Charakter der unmittelbaren Präsenz hat, kann sie nicht die unvermeidliche Affirmation seiner Existenz zur Folge haben<sup>56</sup>. Für Thomas wie auch für Duns

<sup>52</sup> Enarr. in Ps. 52,4; CCSL 39, 640: «qui male vivunt, nihil aliud dicunt quam: <Non est Deus>». Enarr. in Ps. 13,2; CCSL 38, 86: «dum amant hoc saeculum, et non amant Deum; ipsae sunt affectiones quae corrumpunt animam, et sic *excaecant*, ut possit etiam dicere imprudens in corde suo: <Non est Deus>». Johannes Teutonicus wird bei G. C. CAPELLE mit einem sermo zitiert: «Certe <dixit insipiens in corde suo: Non est deus>. Dixit insipientior in corde suo: Ego sum deus». (Amaury de Bène, Paris 1932, 90); *Dante*, Inf. XI, 46–48. – Zum biblischen Begriff des Toren: G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München 1962 I, 441sq; bzw. des «Nichtigen» (wie M. BUBER übersetzt): G. GERLEMAN, *Der Nichtmensch, Erwägungen zur hebräischen Wurzel «nbl»*, in: *Vetus Testamentum* 24 (1974) 147–158.

<sup>53</sup> Prosl. 3; I, 103.

<sup>54</sup> *Bonaventura*, Itin. I, 15; op. V, 299b: «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis priorum principium non advertit stultus est».

<sup>55</sup> ScG III, 38 (2165): «designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas quod tam manifesta Dei signa non percipit... unde dicitur: Dixit insipiens...»: sth. II–II, 46, 1 ad 1: «praecipue autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in sententia iudicii quae attenditur secundum causam altissimam»; 46, 2: «stultitia importat quendam stuporem sensus in iudicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum»; cf. A. KRAUS, *Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in der Sprache*, Münster 1971.

<sup>56</sup> Expos. s. Job 36, ed. Leonin. XXVI, 191b: «nullus enim adeo in sapientia deficit quia aliqua divinorum operum percipiat. Et rursus nullus est adeo sapiens cuius cognitio non multum vincatur ab excellentia claritatis divinae»; cf. in Ps. VIII, 2 (ed. Vivès XVIII, 265b). *Augustinus*, in Joh. 106,4; CCSL 36, 610: «haec est enim vis verae divinitatis, ut

Scotus<sup>57</sup> ist der schon mehrfach genannte Psalmtext ein Beleg dafür, daß Gottes Sein geleugnet werden *kann*, d. h. allererst erwiesen werden muß<sup>58</sup>.

Die Akzente in der Bedeutung des Satzes treten jetzt auseinander: Ist es für Thomas entscheidend, daß die Existenz Gottes *überhaupt* geleugnet werden kann, so für die anselmistische Tradition, daß es eben der «insipiens» ist, der diese Negation ausspricht<sup>59</sup>, wobei fast immer der schon genannte Aspekt des nicht-purgierten Erkenntnishabitus geltend gemacht wird<sup>60</sup>. Und gleichzeitig damit kehren sich nun die Beweislasten um: Thomas hatte aufgrund der behaupteten Voraussetzungslosigkeit im Verstehen des «quo nihil maius cogitari non potest» als erster Anselm zu einem Vertreter der These gemacht, die Existenz Gottes sei

creaturae rationali iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi»; in Ps. 74,9; CCSL 39, 1031: «(Deus) ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet, ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare». *Hugo v. St. Viktor*, de sacr. I 3,1; PL 176, 217: «Deus enim sic ab initio notitiam sui temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum, poterat comprehendere, sic quia quia esset nunquam prorsus posset ignorari» – bei *Bonaventura* u. a. zitiert: de myst. trin. I, 1 arg. 2; op. V, 45a; Papst Johannes XXII. verbindet dies in einer Predigt mit der geläufiger Weise mit Johannes Damascenus belegten Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und Anselms Prosl. 3 (Gottes Nichtexistenz kann nicht gedacht werden): «Sermo <Deus autem, rex noster>», ed. E. Randi, in: *Medioevo* 9 (1983) 188. An diese Tradition schließt auch PASCAL an, frg. 586 (Br.) = 599 (Chév.); Brief an M<sup>lle</sup> de Roannez vom Okt. 1656, Pléjade, 509sq. Für Kant ist das Nicht-Offenkundigsein der «furchtbaren Majestät» Gottes Voraussetzung für ein mögliches sittliches Motiv einer Handlung, so daß «die unerforschliche Weisheit ... nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ». Kp. V A 266; anders übrigens *Anselm*, de lib. arb. 9 (I, 221): «Nam si praesentem videret gloriam aeternam quam statim post servatam veritatem assequeretur, et inferni tormenta quibus post mendacium sine mora traderetur: procul dubio mox virium sufficientiam ad servandam veritatem habere cerneretur»; cf. ep. 420 (V, 365); de conc. III, 9 (II, 276).

<sup>57</sup> Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 14; ed. Vat. II, 130.

<sup>58</sup> Jeweils in den «sed contra» von: Sent. I d. 3 q. 1 a. 2; de ver. 10, 12; sth. I, 2, 1; insofern ist es unfair und entstellend, wenn K. BARTH, op. cit. 156 n., schreibt: «<Nullum inconueniens accidit ponentibus Deum non esse> wird Thomas v. Aquin (S.c. gent. I, 11) später zu sagen sich nicht scheuen». «Inconueniens» doch nur solange, als sie nicht mit einem beweistechnisch haltbaren Argument konfrontiert worden sind!

<sup>59</sup> *Albertus Magnus*, Sum. theol. I tr. 4 q. 14 c. 2 ad 1; ed. Col. XXXIV/1, 94a: «quia insipiens fuit».

<sup>60</sup> *Wilhelm v. Auxerre*, Sum. aur. I, praef., Paris 1500 = Frankfurt 1964, 2vb (in der Textsammlung bei A. Daniels, cf. n. 109, 25); *Bonaventura*, myst. trin. 1,1 ad 1, 2, 3; op. V, 50a; *Heinrich v. Gent*, Sum. 21, 1; 123vB; die Struktur, eine praktische Begründung anzuführen, um die Behauptung eines theoretischen Nonsens sich verständlich zu machen, ließe sich bei unserem Thema bis in die platonische Theologie zurückverfolgen: leg. 886ab; 888a.



selbstevident (*per se notum*)<sup>61</sup>. Umgekehrt hatte Anselm, auch wenn er sich in dieser Interpretation nicht wiedererkannt hätte, in der Tat versucht, die Gegenposition als absurd aufzuzeigen. Was sich bereits auf der Ebene der Alternative wahr – falsch als erforderlich aufdrängt, daß nämlich der Irrtum nicht nur widerlegt, sondern auch aus seinem Ursprung verständlich gemacht werden muß<sup>62</sup>, wiederholt sich auch hier: Thomas versucht zu verstehen, wieso man die Existenz Gottes für evident (*per se notum*) halten kann. Er sagt, im Raume einer seit der Kindheit unangefochtenen und ungestörten Atmosphäre der Religiosität bilde sich eine der Naturkraft vergleichbare Gewohnheit, die Existenz Gottes für fraglos zu halten<sup>63</sup>. Auf der anderen Seite wurde es für Anselm angesichts der «Torheit» der Gottesleugnung zum Problem, wie ihre Faktizität überhaupt denkbar ist; er muß dieser Frage ein eigenes, das vierte Kapitel widmen (auf welches zurückzukommen sein wird).

Auf die thomasische Anselm-Kritik kann und braucht hier nicht des näheren eingegangen zu werden. Jedoch scheint zumindest der Hinweis für das Anselm-Verständnis förderlich, daß sich bei den beiden Typen von Gottesbeweisen die systematischen Schwierigkeiten ebenfalls austauschen. Thomas hält die Ausgangsbestimmung «*quo maius cogitari non potest*» für rechtfertigungsbedürftig<sup>64</sup>. Da sie aber bei Anselm ohne Rechtfertigung bleibe, fehle dem Beweis seine innere Notwendigkeit. Anselm hatte sie der Tradition entnommen<sup>65</sup> und als eine Bestimmung eingeführt, in der der Glaubende wie der Gottesleugner jeweils das

<sup>61</sup> De ver. 10, 12: «alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit *per se notum*»; cf. A. C. PEGIS, St. Anselm and the Argument of the «Proslogion», in: Med. Stud. 28 (1966) 228–267, hier 231. Duns Scotus hat dies übrigens bestritten ord. I d. 2 n. 35; ed. Vat. II, 145: «Anselmus non dicit istam propositionem esse *per se notum*»; zu Anselms eigenem Hintergrund: G. R. EVANS, «Communis animi conceptio». The Self-evident Statement, in: Arch. Lat. MA 41 (1978) 123–126.

<sup>62</sup> Aristoteles, Eth. Nic. 1154 a 22sq.; Kant, Logik, AA IX, 56; XVII, 242; cf. D. HENRICH, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1960, 139; DERS., Selbstaufklärung der Vernunft, in: Fluchtlinien, Frankfurt 1982, 50.

<sup>63</sup> ScG I, 11 (66) – übrigens fast wörtlich zitiert bei Heinrich v. Gent, Sum. 22, 2; 131vY; daneben hätte das «*per se notum*» differenziert werden müssen: «*simpliciter – quoad nos*».

<sup>64</sup> ScG I, 11 (69).

<sup>65</sup> Belege: infra n. 113; es wird zwar als Glaubenssatz eingeführt – «*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*» (Prosl. 2; I, 101, 4–5) –, aber nicht der Satz dient als Prämisse, sondern der darin enthaltene Ausdruck: F. S. SCHMITT, op. cit. (n. 13) 47. Der Ausdruck als solcher hat aber kein biblisches oder theologisches Spezifikum an sich.

Subjekt ihrer Behauptung bzw. Negation wiedererkennen können, um dann vorzuführen, daß die Reflexion unvermeidlich dazu führt, das darin Gedachte zugleich als existent denken zu müssen. So bleibt zwar die Einführung dieser Bestimmung ohne weitere Begründung, aber es taucht dann am Ende des Argumentationsganges das Problem nicht auf, ob denn nun *Gott* darin gedacht und infolgedessen erwiesen sei; da am Anfang ausdrücklich von der Identität ausgegangen war, gibt es am Ende nicht einmal einen Ort, dies in Frage zu stellen. Genau dies ist aber die Schwierigkeit bei Thomas: Was rechtfertigt es, am Ende<sup>66</sup> jeweils zu sagen: «Et hoc omnes dicunt Deum»<sup>67</sup>. Auch hier muß ja ein minimaler Vorbegriff bestehen, um diese jetzt notwendig gewordene Identifizierung eigens vollziehen zu können. Thomas hat dies auch anerkannt<sup>68</sup>.

Für unsere Frage der Selbstinterpretation ergibt sich aus den unbestreitbaren Asymmetrien, so kann man resümieren, keine unüberwindliche Barriere. Das Verhältnis von *Proslogion* und *Responsio* darf weder so bestimmt werden, daß letztgenannte bloß punktuell zur Stützung einer ansonsten bereits abgeschlossenen Interpretation herangezogen wird<sup>69</sup>, noch gar als vollständig inkommensurabel erscheint (Stolz), aber auch

<sup>66</sup> Wie übrigens Anselm selbst in seinem Monologion erst im 80. und letzten Kapitel eine solche Identifikation vornimmt: «huic soli summae essentiae proprie nomen dei assignatur» (I, 86).

<sup>67</sup> Sth. I, 2, 3; ScG I, 13 (114; 115); zum Wort «Gott» und seiner Aussagekraft: sth. I, 13, 11 ad 1; ein Identifizierungsschritt auch bereits bei Aristoteles, Met. 1072 b 30: τοῦτο γὰρ ὁ θεός. Zum Schlußparagraphen des thomasischen Metaphysik-Kommentars: R. SPAEMANN, Einsprüche, Einsiedeln 1977, 14; zum systematischen Problem: DERS., Gesichtspunkte der Philosophie, in: Wer ist das eigentlich – Gott?, ed. J. H. Schultz, München 1969, 56–65.

<sup>68</sup> Sth. I, 2, 2 ad 2: «ad probandum aliquid esse necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est ... Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere pro medio quid significet hoc nomen Deus»; in de trin. 6, 3; 64 ad 2; ähnliches ist zu finden bei *Heinrich v. Gent*, Sum. 24, 3; 139vV; *Duns Scotus*, ord. I d. 3 n. 106; ed. Vat. III, 67. Ägidius versucht auf der Ebene des «quid nominis» den Evidenzcharakter der Existenzbehauptung zu stützen (cf. n. 107). Das Problem, inwiefern im «movens immobile, primum efficiens» usw. Gott erschlossen ist, ging nicht mehr verloren und wurde etwa bei CAJETAN so angegangen: «et ideo, concludendo haec inveniri in rerum natura, concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est, idest, Deus non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est; et consequenter ipsum substratum, scilicet Deus ut Deus, est»: in sum. theol. I, 2, 3, III; ed. Leonin. IV, col. 326. Ohne Berücksichtigung dieser argumentationslogischen Fragestellung finden sich Bemerkungen hierzu in der Ausgabe: *Thomas von Aquin, Die Gottesbeweise*, ed. H. Seidl, Hamburg 1982, XXIX sqq.

<sup>69</sup> BARTH, op. cit. 144 n. 1; 154.



nicht so, daß die Thesen und Begründungen in Anselms *Responsio* schon in sich zu relativieren seien. Denn schon durch die größere Ausführlichkeit könnte im Unterschied zur meisterhaften Kürze des *Proslogion* eine größere Deutlichkeit zu erwarten sein<sup>70</sup>. Daß es dagegen weder äußere noch innere Gründe fundamentaler Art gibt, dies zu zeigen, war die Funktion dieses ersten Teils.

## II

Nachdem wir das Verhältnis des *Proslogion* zur Gaunilo-Kontroverse betrachtet haben, um zu sehen, was angesichts der vorhandenen, aber interpretationsfähigen Asymmetrien folgt und was nicht, wird nun am Austausch der Argumente die *explizite* Selbstinterpretation Anselms analysiert werden. Dabei soll so verfahren werden, daß Gaunilos Einwände systematisierend rekonstruiert werden, um sie dann unmittelbar mit Anselms Antworten zu konfrontieren<sup>71</sup>. Dies nur deshalb, weil so die Stoßrichtung der anselmischen Argumente deutlicher wird, und nicht, weil man in Anselms *Responsio* eine bloße «Notizensammlung» sehen dürfte, die eine beliebige Umgruppierung erlaubte<sup>72</sup>. Es scheint allerdings bislang zu wenig ernst genommen worden zu sein, daß Anselm seine *Responsio* nicht in einem Zuge geschrieben hat. Wie der Beginn des V. Kapitels dartut, wollte er zunächst die besonders leicht widerlegbaren Argumente übergehen: «supersedendum existimaveram»<sup>73</sup>. Da jedoch offenkundig seine Antworten nicht gegen den Ein-

<sup>70</sup> Man hat zurecht von einer «Präzisierung» gesprochen: A. SCHURR, Die Begründung der Philosophie durch Anselm v. Canterbury, Stuttgart 1966, 75; ähnlich J. MOREAUX, Pour ou contre l'insensé, Paris 1962, 31; keine inhaltliche Änderung sehen auch Et. GILSON; Ph. BOEHNER, Geschichte der christlichen Philosophie, Paderborn 1952, 307.

<sup>71</sup> Im wesentlichen wird die Reihenfolge der Argumente nicht umgebaut, so wenig wie bei J. MOREAUX, op. cit. 20, aber stärker rekonstruktiv formuliert.

<sup>72</sup> BARTH, op. cit. IX; er setzt die Bezeichnung «Schrift» für Anselms *Responsio* sogar in Anführungszeichen: 144 n. 1; 154. Gegen die vollständige Umstellung der Argumente ohne Berücksichtigung ihrer Abfolge in der Textsammlung von Hick-McGill wendet sich zu Recht J. HOPKINS, Anselm's debate..., 35 sq.

<sup>73</sup> Resp. V; I, 134, 21–22. Gleichwohl scheint es ganz unangebracht wie A. FAUST, Der Möglichkeitsgedanke, Heidelberg 1932, II, 180 n. 1 zu sagen: «Die letzten sechs Kapitel dieser Dublik sind nicht mehr von prinzipieller Bedeutung und werden von Anselm eigentlich nur auf fremden Wunsch noch angefügt.» – Für Gaunilos Text hat S. VANNI-ROVIGHI im n. 16 zitierten Artikel eine Gliederung angegeben.

druck aufkamen, den Gaunilos Kritik hinterlassen hat, setzt er jetzt noch einmal an, nun aber präsentisch formulierend: «Sed quoniam *audio* quibusdam ea legentibus aliquid contra me valere aliquid, paucis de illis commemorabo»<sup>74</sup>.

Gaunilo kritisiert zunächst und vor allem – dies ist mindestens ebenso wichtig wie sein berüchtigtes Insel-Argument – die Voraussetzung<sup>75</sup> des Beweisganges, nämlich daß das «quo maius cogitari non potest» (=Qu) im Intellekt sei.

Wie kann etwas gedacht werden, somit im Denken sein, was alles Denkbare an Größe übertrifft? Diese Kennzeichnung Qu ist mir genauso wenig bekannt wie Gott selbst, als dessen Kennzeichnung es eingeführt worden ist. Was hindert dann, das darin Gedachte zugleich als nicht seiend zu denken? Wenn die Identifizierung von Qu mit Gott zurecht besteht, ist jenes so wenig begreifbar wie dieser. Wenn dem aber so ist, welchen Sinn sollte dann die Substituierung des Wortes Gott durch die Kennzeichnung Qu haben?

Gaunilo unterscheidet zwei mögliche Weisen, wie etwas im weiten Sinne «erkannt» werden kann. Da ist zunächst die generische oder spezifische Klassifikation; eine solche ist für Gott nicht möglich; es kann keinen abstrakten Gedanken, der gleichwohl *etwas* denkt, von ihm geben. Darin ist Gaunilo mit Anselm einig. Was er aber kritisiert, ist, daß Anselm die grundsätzlich gesehen zweite, in diesem Fall aber einzige Möglichkeit, etwas durch ein ihm ähnliches zu erkennen (*conicere simili*: 4; 127,2 – auf dieser Seite stimmen in der Ausgabe die Zeilenangaben nicht), nicht ergreifen will. Der Gedanke, den das Qu formuliert, denkt ja nicht das Resultat einer Steigerung (*via eminentiae*) als ein «*summum*», sondern denkt nur die Nicht-Steigerbarkeit. Darin aber ist jede Ähnlichkeitsrelation und damit auch die einzig verbleibende Erkenntnismöglichkeit ausgeschlossen. Was nach Anselm dem Gedanken seine Eindeutigkeit verleihen sollte, weil es unmittelbar einleuchtet, auf wen das Qu zutrifft, das wird nach Gaunilo gerade damit bezahlt, daß das Gemeinte überhaupt nicht identifizierbar ist – eben weil jede

<sup>74</sup> Im folgenden sollen, um den Apparat nicht unnötig aufzublähen, die Textstellen von Gaunilos *Pro insipiente* und Anselms *Responsio* im Text angegeben werden; wie in Schmitts Edition die Kapitelangabe für Gaunilo in arabischen, für Anselm in römischen Ziffern; nach dem Semikolon Angabe der Seite (im ersten Band) und der Zeile.

<sup>75</sup> K. KIENZLER, *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981, 226: «Die Auseinandersetzung beider findet vor allem im Vorfeld des Arguments statt; die Verstehbarkeit des Begriffs selbst steht auf dem Spiel.»

Vergleichsmöglichkeit mit endlicher Wirklichkeit abgeschnitten worden ist. Nur wenn einer der beiden Wege gangbar wäre, ließe sich ein Gehalt vorstellen, von dem dann geklärt werden könnte, ob ihm etwas «in re» entspricht.

So steuert Gaunilo auf die Pointe des anselmischen Gedankenganges zu: Was das Qu bedeute, sei ohne weiteres verständlich. Es ist Gaunilo schlichtweg unerfindlich, wie man annehmen kann, daß jedermann verstünde, was mit Qu gemeint sei, wenn er es aussprechen hört. Was der Tor aufnimmt, ist nur die «vox», die Lautgestalt, nicht aber eine Bedeutung, welche jene vermitteln sollte (4; 127,10–24).

Zusammengefaßt führt Gaunilo zunächst ins Feld: Anselm verstößt mit seinem Ansatz gegen die traditionelle Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes. Seine Kennzeichnung durch Qu erbringt deshalb keinen Erkenntnisgewinn, weil er, um es paradox zu sagen, das Höchste nicht superlativisch denkt. Die Annahme seiner unmittelbaren Verständlichkeit hält Gaunilo für eine Fiktion.

Anselm wendet sich zunächst gegen Gaunilos Verständnis der Unbegreiflichkeit Gottes. Diese kann ja nicht so verstanden werden, daß jede ausgrenzende Differenzierung schon einem Wesensbegriff gleichkäme. Daß er diese Voraussetzung nicht machen will – und doch wird er bei seinen Kritikern im 13. Jahrhundert wiederum so verstanden –, sagt er mehrmals ausdrücklich. Er wiederholt die schon in Prosl. 4 (104,2–4) vorgenommene Umkehrung von Prosl. 2: Hieß es dort gegen die Leugnung der Existenz Gottes, es widerspräche seinem Begriff, nur im Intellekt zu sein, so sagt er jetzt gegen die Leugnung seiner Erkennbarkeit, es widerspräche seinem Begriff, nur in Wirklichkeit zu sein (I; 130,12–15). Die Unerkennbarkeit Gottes ist keine schlechthinnige; eine solche höbe sich selbst auf<sup>76</sup>. Wenn auch Gott unaussagbar ist, so ist doch das «unaussagbar» aussagbar<sup>77</sup>. Anders

<sup>76</sup> Cf. W. CRAMER, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, Frankfurt 1967, 19: «Die billige Auskunft, es (sc. das Absolute) könne denkend nicht ergriffen werden, muß noch jenes Es denken.» *Thomas v. Aquin*, de pot. 7,7.

<sup>77</sup> W. L. GOMBOCZ hat darin «Anselms Selbstdestruktion» (122) gesehen, weil er hier hinter seine in Prosl. 4 und de gram. 4 ausdrücklich gemachte Unterscheidung von Objekt- und Metasprache zurückfalle: Anselm v. Canterbury, Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960, in: *Phil. Jb.* 87 (1980) 109–134. Das Argument der Selbstbezüglichkeit entstammt wohl *Augustinus*, de doctr. christ. I 6,6; CCSL 32,9: «Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest.»

gesagt: Auch wenn dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, für uns nicht begreifbar ist, so impliziert das keineswegs, der Sinn des Wortlautes «worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» sei ebenfalls unbegreifbar. Das Prädikat ist verständlich, auch wenn dasjenige, dem es zukommt, unbegreiflich bleiben muß (IX; 138,4sqq.) Anselm unterscheidet hier also deutlich Wortlaut und Sache selbst: «Quod auditur cogitari et intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi» (IX; 138,10–11; cf. VII; 137,3–5).

Die Pointe des Argumentes besteht darin, daß sich die Torheit zwar auf das mit dem Wort «Gott» Benannte beziehen kann, nicht aber auf das mit der *Kennzeichnung* Qu Gemeinte. So wie die Bosheit des cartesianischen «genius malignus» die Gewißheit aller Gehalte zwar vorzutäuschen imstande sein könnte, aber an der Gewißheit des Selbstbewußtseins ihre Grenze hat – weil es daran gewissermaßen keinen Ansatzpunkt für Täuschbarkeit mehr gibt<sup>78</sup> –, so versucht auch Anselm zu zeigen, daß die Torheit der Gottesleugnung gerade in ihrer Begrenztheit sich selbst aufheben muß. Der Tor leugnet Gott, weiß aber nicht, was er leugnet. Wenn man ihm sagt, was er leugnet, nämlich Qu, dann kann gezeigt werden, daß die Analyse von Qu die Existenzbehauptung impliziert, weil die Negation und schließlich die Möglichkeit des Negiertwerdens (Prosl. 3) einen Selbstwiderspruch enthält.

Aber wodurch kann Anselm die Verständlichkeit von Qu unterstellen? Das Verständnis auch des negativen Urteils ist gesichert durch das Verständnis seiner einzelnen Satzteile (IX; 138,15–19). Ganz deutlich hebt Anselm im letzten Kapitel seiner *Responsio* nochmals hervor, daß er die Auszeichnung seines Argumentes darin sieht, daß es eine minimale Verstehensbedingung mit einer maximalen Konsequenz zu verbinden imstande ist: «Tantam enim vim huius prolationis in se continet significatio, ut ipsum quod dicitur ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere» (X; 138,30–139,2). Die «Kraft des Ausdrucks» besteht darin, nicht allein eine Bedeutung, sondern ineins damit den Ansatz für eine Einsicht zu vermitteln.

Daraus erhellt nun, welche Weise von Verstehen Anselm im Auge hat: keine andere als diejenige, wie sie in jedem vernünftigen Gedankenaustausch beansprucht wird, ein Verstehen also, welches bereits

<sup>78</sup> Zum Unterschied von «deus deceptor» und «genius malignus»: R. SPAEMANN, Das «sum» im «cogito sum»: Zs. f. philos. Forschung 41 (1987) 373–382.

durch die Gemeinschaft der Sprache ermöglicht ist<sup>79</sup>: «in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod *sonat* <quo maius cogitari non possit>» (V; 135,19–20).

Der Tor hört die Worte aussprechen: «insipiens audit proferri» (II; 132,10–11) und versteht sie, insofern dies in einer ihm bekannten Sprache geschieht: «nota lingua» (II; 132,12)<sup>80</sup>. Auf diese Weise wird in der *Responsio* ersichtlich, daß «die Verstehbarkeit des Begriffs selbst ein Teil seines Arguments (ist), das er in P 2 vorgetragen hat»<sup>81</sup>.

Es wird also nichts weniger als eine Wesensschau oder auch nur eine definitorische Bestimmung des göttlichen Seins in Anspruch genommen. Anselm hatte dies schon im *Proslogion* selbst (c. 14) gesagt und nimmt davon nicht nur nichts zurück, sondern unterstreicht und präzisiert die Minimalität der Verstehensvoraussetzungen. Das Qu ist weder eine apriorische «idea innata» noch ist es die Weise, wie der omnipräsente Gott im Geist ist und sich zeigt<sup>82</sup>. Was Anselm will, ist, Gott einigermaßen erkennen: «aliquatenus intelligere». Im ersten Kapitel seines *Proslogion* hat er diesen Ausdruck gebraucht und bestätigt ihn im siebenten seiner *Responsio*<sup>83</sup>.

Dadurch wird aber das bereits genannte Problem nur noch dringlicher, wie sich der Ausdruck zu Gott selbst – und das heißt nichts anderes als, wie sich das unmittelbar Verständliche zu dem damit Gemeinten, aber unbegreiflichen – verhält. Wie schon in Prosl. 14 greift Anselm zum Vergleich mit dem Licht: Das «einigermaßen erkennen» sei wie das Sehen des Tageslichtes, das einerseits zwar ermöglicht wird durch das direkt nicht zu sehende Licht der Sonne, das aber andererseits «nichts anderes» (I; 132,7: non est nisi) ist als dieses. Das

<sup>79</sup> Ausgegrenzt wird nur, wer gar nichts versteht: IX; 138,11–15; die Kritik Gaunilos findet sich auch wieder bei dem Nominalisten *Fritz Ralph*, Sent. I q. 16 a. 1 (cit. ap. G. LEFF, Richard Fritz Ralph. Commentator of the Sentences, Manchester 1963, 21 n.)

<sup>80</sup> Man versteht Beschreibungen im Unterschied zu Eigennamen bereits dann, wenn man der entsprechenden Sprache mächtig ist: B. RUSSELL, The Philosophy of Logical Atomism, in: Logic and Knowledge, ed. R. Ch. MARSH, London 1956, 244.

<sup>81</sup> KIENZLER, op. cit. 231.

<sup>82</sup> A. FAUST, op. cit. 174 hat in diesem Sinne behauptet, dieser Begriff sei eine Weise der Präsenz Gottes in uns. Dasselbe hat F. Alqué von Descartes behauptet. Aber erst Fénelon scheint es wirklich gesagt zu haben.

<sup>83</sup> Prosl. 1 (100,17); Resp. VII (136,27.31); cf. Prosl. 14 (111,21): «vidit te aliquatenus»; «aliquatenus» im ersten Kapitel in Absetzung von «penetrare» (100,15), cf. Mon. 64 (75,3), das auch für die Transparenz der vollständigen Selbstdurchdringung Gottes gebraucht wird: Prosl. 16 (112,21).



Licht war bereits in Prosl. 14 sowohl als Einheit von Quelle und Medium wie auch als aufgespalten in diese beiden Instanzen eingeführt worden; dies ermöglicht, daß der Geist schon im Licht sieht, aber noch nicht Gott, die Quelle dieses Lichtes, schaut<sup>84</sup>.

Gaunilo hat zurecht darauf hingewiesen, daß es keinen allgemeineren Begriff gibt, unter den Gott fällt<sup>85</sup>. Aber Anselm sieht damit nicht jede Möglichkeit ausgeschlossen, sich an einer Ähnlichkeit zu orientieren. Nun scheint allerdings eine Modifikation seines Gedankens in dem zu liegen, wie Anselm die Unerkennbarkeitsthese Gaunilos aufzufangen sucht. Er lenkt den Blick auf die Hierarchie von «bona», die sich je nach ihrer zeitlichen Begrenztheit und ihrer Veränderlichkeit ordnen läßt. An ihrer Spitze muß aber – noch indifferent gegen die Alternative «in re sive non» – ein Gut gedacht werden, «quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri» (VIII; 137,25). Da aber gleichzeitig noch diesseits der formalen Unterscheidungskriterien folgende Ähnlichkeitsrelation gilt: «omne minus bonum in tantum est simile maiori bono in quantum est bonum» (137,14–15), ergibt sich die Möglichkeit einer annähernden Erfassung: «conicere» (137,14.27.30).

Hier scheint sich Anselm in der Tat auf den Gedanken Gottes als eines Höchsten einzulassen, zu dem von niedrigeren Gütern zu höheren aufgestiegen (137,16–17: *conscendere*) wird. Ein Rückfall in das Monologion? Ein Hinweis für die Aposteriorität der *ratio Anselmi*?<sup>86</sup> Die Denkanweisung, Qu zu denken, behilft sich mit dem Gedanken von Non-Qu: «Aut non est hoc *ex iis* quibus maius cogitari valet, conicere id quo maius cogitari nequit? Est igitur *unde* possit conici «quo maius cogitari nequeat»» (VIII; 137,26–28).

Der Gedanke, so könnte man sagen, wendet seine Blickrichtung. Indem statt wie in Qu die Nicht-Transzendierbarkeit («nichts Größeres»)<sup>87</sup> jetzt in einem «summum» das Ende eines Prozesses des Trans-

<sup>84</sup> Man wird an den Psalm-Vers denken: «in deinem Lichte schauen sie das Licht» (36,10) – bei *Thomas* zitiert etwa qdl. X,8,17; cf. *Plotin*, enn. V 8,4,6: φῶς γὰρ φωτί.

<sup>85</sup> Erstmals *Duns Scotus* wird die Frage auf eine für die spätere Metaphysik bestimmende Weise so formulieren: «Utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum», ord. I d. 2 p. 1 q. 1; ed. Vat. II, 125.

<sup>86</sup> Man hat von Rekurs, von Rückgriff gesprochen: KIENZLER, op. cit. 269; VANNI-ROVIGHI, C'è un «secondo argomento ontologico»? in: *Sola ratione*, FG F. S. Schmitt, ed. H. Kohlenberger, Stuttgart 1970, 82; R. HEINZMANN, Anselm v. Canterbury, in: *Klassiker der Theologie*, ed. H. FRIES u. a., München 1981, 177; R. CAMPBELL, *From Belief to Understanding*, Canberra 1976, 83; anders MCGILL, op. cit., 14. n. 6.

<sup>87</sup> Ein Gedanke im übrigen, der im Mittelalter ganz geläufig war: *Augustinus*, Solil. I 1,4; PL 32, 871: «Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil». *Bernhard v.*

zendierens gedacht, kehrt sich die Relationalität um. Im Gedanken ist nicht das Nicht des Transzendiertwerden-Könnens, sondern das Ganze des Transzendenten im Blick; an diesem hat er jetzt seinen Anhalt. Anselm selbst scheint weder die Unterschiedenheit der beiden Gedanken ausdrücklich zu machen für notwendig gehalten zu haben, noch auch die Frage nach ihrem möglichen Zusammenhang. Allerdings ist ja im Monologion mit der Frage des Höchsten dessen Existenz mitentschieden; im *Proslogion* hingegen erhält die Existenzfrage ihre Kontur aus der Überlegung, ob für den Gedanken des Unüberbietbaren auch noch dasselbe gilt, was sonst für alle Gehalte gilt, daß sie nämlich sowohl als nur gedacht wie auch als real gedacht werden können. Anselm würde also tatsächlich seinen Gedanken vollständig zurücknehmen, wenn er im «Summum»-Gedanken gleichsam die Vorgeschichte für den Gedanken des Qu nachlieferte.

Zuletzt verwehrt Anselm auch die theologische Begründung für die von Gaunilo als Unbekanntheit mißverstandene Unerkennbarkeit Gottes. Er beruft sich auf dessen «fides» und «conscientia» (I; 130,16) und an anderer Stelle auf Paulus (Röm 1,20). Beides scheint aber als Anhaltspunkt für ein theologisches Anselm-Verständnis ganz ungeeignet, weil gar nicht ersichtlich wird, wieso hier mehr erreicht werden soll als eine Kritik Gaunilos auf *dessen* Boden<sup>88</sup>.

Das, was man als zweiten Schritt Gaunilos ansehen könnte, ist die Kritik an der hypothetisch zugestandenen Behauptung, Qu sei als Gedanke im Intellekt<sup>89</sup>. Dieses «esse in intellectu» besagt nun nach Gaunilo gar nichts, was für die Existenzbehauptung irgendwie folgenreich sein könnte. Auch hierin sieht er eine Überschätzung des Denkens. Im Intellekt sind auch «falsa... vel dubia» (2; 125,18), d. h. solches,

*Clairvaux*, in Ps. «qui habitat», XI, 12; op. IV, 456: «Summam rerum ipse qui summus est, ultra quem nihil, supra quem nihil est». *Thomas v. Aquin*, ScG I, 43 (366): «Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo». *Dietrich v. Freiberg*, de int. I 7,1; op. I, 140: «Deus enim vult esse, quo nihil superius est».

<sup>88</sup> Was «conscientia» hier besagen soll, ist nicht leicht verständlich; vielleicht wiederum eine biblische Anspielung aus dem Kontext der anderen: Röm 2,15.

<sup>89</sup> In der Transzendentalphilosophie des späten Kant heißt es immer wieder in abgewandelten Formulierungen: «Gott ist kein Wesen außer Mir sondern bloß ein Gedanke in Mir.» (op. posthum.; AA XXI,145) 32: «Gott bloß ein Gedankending»; 149: «Gott ist also keine außer mir befindliche Substanz sondern bloß ein moralisches Verhältnis in Mir.» cf. 27; 132; 153: «Gott ist kein außer mir bestehendes Ding, sondern mein eigener Gedanke. Es ist ungereimt zu fragen, ob ein Gott sei. Ein verbum personale ist zur Grammatik gehörig.» Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 258sq.



von dem man nicht weiß, daß es falsch ist und solches, bei dem man der Wahrheit nicht gewiß ist. Das Denken kann aber mit seinen Mitteln Wahrheit und Falschheit von Gedanken nicht unterscheiden. Wenn dem so ist, dann kann von jedem Gedanken gedacht werden, daß ihm nichts Reales entspricht. Wie immer man über Wahrheit oder Falschheit entscheiden mag, dies kann nicht «sola ratione» geschehen; der Realitätsbezug ergibt sich nicht aus dem Inhalt eines Gedankens, dessen Unvermeidlichkeit schon gar nicht.

Gaunilo sieht nur einen Ausweg aus dieser Aporie: Die Weise der Erfassung ist für Falsches und Zweifelhaftes eine andere, nämlich ein «cogitare», als für Wahres, zu dem «per definitionem» der Realitätsbezug gehört: dies ist ein «intelligere». Die Anspielung auf Prosl. 4, wo die Möglichkeit der an sich absurden Leugnung geklärt werden sollte, ist offenkundig. Wenn dem aber so ist, so könnte sich die Existenzbehauptung nicht aus einem Schluß ergeben, sondern könnte nur Sache einer Reflexion sein. Die Weise der Erfassung gäbe dann über die Wahrheit Aufschluß; ein Argument im eigentlichen Sinne wäre überflüssig.

Wie die Anselm-Kritik der Hochscholastik sieht auch Gaunilo im *Proslogion*-Gedanken eine merkwürdige Ambivalenz. Es ist ein Gedankengang, der zwar in Ansatz und Durchführung für Gaunilo ohne Überzeugungskraft ist, aber dann auch selbst zu einem Resultat zu führen scheint, das ihn sowohl der Möglichkeit wie der Notwendigkeit enthebt. Wenn es unmöglich sein sollte, Gottes Nichtsein zu denken – wozu dann das Ganze: «cur... tota ista disputatio est assumpta?» (2; 126,6–7) In die Form eines Dilemmas gebracht, was Gaunilo umständlicher sagt: Entweder die Wahrheit eines Gedankens ist durch Denken allein nicht qualifizierbar – dann ruht der Beweis auf falschen Voraussetzungen – oder die Weise der Erfassung qualifiziert Wahrheit und Falschheit – dann ist die Existenz Gottes eines Beweises nicht bedürftig.

In diesem Zusammenhang wirft Gaunilo Anselm eine ungerechtfertigte Inanspruchnahme Augustins vor. Die insinuierte Analogie trifft nämlich gar nicht zu: Das Beispiel des Malers, der die Idee eines Gemäldes in sich hat, das er aber noch nicht realisiert hat, kann das nicht zeigen, was Anselm damit zeigen will. Was in der Seele ist, ist Leben, weil die Seele selbst lebendig ist. Diese Inhalte sind nichts anderes als: «scientia vel intelligentia animae ipsius» (3; 126,22–23). Der Gehalt – als vernommener oder erfaßter – ist ein anderes «Wahres» als der Intellekt selbst, mit dem er erfaßt wird. Was nicht dem Wesen

des Verstandes unmittelbar selbst angehört, ist ja auf andere Weise «wahr» als der Gedanke, in welchem dies erfaßt wird. Selbst wenn es das Qu wirklich gibt, so kann es doch mit einem Gedachten – oder Ausgedachten – nicht analogisiert werden (3; 126,23–25).

Anselms Entgegnung auf den Einwand, die Qualifizierung «in intellectu esse» besage niemals etwas über Wahrheit und Falschheit – auch in diesem Fall also nicht –, lautet: Wenn es stimmt, daß das Qu ohne weiteres verständlich ist, Verstehen aber «in intellectu esse» besagt, dann ist das für die Beweisabsicht bereits hinreichend. Daß auch Falsches sich im Bewußtsein findet, muß gar nicht ausgeschlossen werden, weil eine solche ohnehin nicht begründbare Behauptung den Gedanken nicht beeinträchtigt. Die Möglichkeit, einen Gedanken ohne Implikation einer realen Entsprechung denken zu können, sollte gerade das Beispiel des Malers demonstrieren<sup>90</sup>.

Hier darf nicht übersehen werden, daß die immer wieder vorgebrachte Hilfestellung für die *ratio Anselmi* durch den Hinweis auf besondere, «vorneuzeitliche», «realistische» oder verwandte epistemologische Charakterisierungen an Anselm ganz vorbeigeht<sup>91</sup>. Der begrifflichen Fassung einen immanenten Realitätsbezug anzudienen hieße, Anselm dem Paradoxon Gaunilos auszuliefern, daß die Gültigkeit des Beweises seine Notwendigkeit vernichtet. Aber auch abgesehen davon zeigt gerade die seit Platons *Sophistes* geführte Diskussion um den Begriff des Nichts, an der sich auch Anselm beteiligt<sup>92</sup>, daß dieser weit

<sup>90</sup> Et. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, 132.

<sup>91</sup> Et. GILSON, *Sens et nature...*, 7 n. 1: «l'argument du *Proslogion* présuppose le réalisme anselmien.» K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, 387: «Entsprechend der neuplatonischen Komplementarität von Denken und Sein deckt hier der nicht modern, sondern als Idee gefaßte Begriff immer schon eine gegenüber der Idee vorgängige Realität.» Deshalb liege kein Schluß «vom <Begriff> auf die <Wirklichkeit> Gottes» vor, eine «Brücke von der <Begriffs-> zur <Dingwelt>» brauche nicht geschlagen zu werden. A. FAUST, *Der Möglichkeitgedanke*, II, 167. Der neuplatonische Hintergrund, auf den schon C. BAEUMKER aufmerksam gemacht hat – vermutlich davon abhängig: Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA XXIV, 40 –, ist ebenso unbestreitbar, wie es der Interpretationsgesichtspunkt ist, daß zur Identität eines Gedankens seine Funktion gehört (Pascal bemerkte das zur zeitgenössischen Zurückführung des cartesischen «Cogito» auf Augustinus). Daher hat die Hervorhebung der anselmischen Originalität im Verhältnis zur antiken Philosophie ebenfalls ihre Berechtigung: HEGEL, *Gesch. d. Philos.*, XIX, 164 (ed. Glockner); GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, I, 62sq.; HENRICH, op. cit. 264; W. BEIERWALTES, *Proklos*, Frankfurt 1979, 137; *Neoplatonica*, in: *Phil. Rundschau* 16 (1969) 149.

<sup>92</sup> Mon. 8 (I, 22–24); de casu diab. 11 (I, 250).

entfernt ist von einer «archaischen Auffassung von der Sachhaltigkeit von Namen»<sup>93</sup>. Das durch D. P. Henry wieder angeregte Studium von Anselms *De grammatico* weist in dieselbe Richtung<sup>94</sup>. A. Schurr ist deshalb völlig im Recht, wenn er sagt, Anselm betone «ausdrücklich die Besonderheit des Übergangs vom Denken zum Sein. Was immerzu nicht möglich sein wird, in einem einzigen Fall ist es möglich»<sup>95</sup>.

Anselm erblickt denn auch in Gaunilos Vorschlag, «intelligere» gegenüber dem bloßen «cogitare» abzuheben, einen Selbstwiderspruch<sup>96</sup>. Die Falschheit einer Aussage durchschauen heißt sie erkennen; andererseits werde nur das Wahre erkannt, wohingegen das bloße Denken seine Inhalte noch nicht als wahr oder falsch zu qualifizieren vermag. Wenn aber das Falsche irgendwie erkannt werde, wie Gaunilo selber zugibt, dann kann nicht gleichzeitig die Behauptung kritisiert werden, daß etwas erkannt werden und insofern im Erkennen sein könne, noch bevor über seine Wirklichkeit Gewißheit herrscht.

Zum Vergleich mit der Idee des Künstlers: Anselm wollte keine durchgehende Vergleichbarkeit behaupten, sondern nur die Möglichkeit belegen, «ut aliquid esse in intellectu, quod esse non intelligeretur» (VIII; 137, 9–10). Die Funktion des Malerbeispiels war es also keineswegs, die Identität eines «tertium comparationis» zu unterstellen, sondern die grundsätzliche Möglichkeit zu exemplifizieren, etwas in der Vorstellung zu haben, dessen Nichtexistenz man sich gleichwohl bewußt ist.

Wir kommen jetzt zu dem Schritt, mit dem Gaunilos Name noch heute eigentlich verbunden ist und für den er zugleich auch am meisten gescholten und verspottet wurde:

Daraus, daß etwas in meinem Denken ist, und zwar selbst in der Weise, daß sein Nicht-wirklich-Sein nicht gedacht werden kann, folgt noch nicht, daß dieses auch in Wirklichkeit ist. – Aber führt das nicht zu

<sup>93</sup> K. FLASCH, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. II (Mittelalter), Stuttgart 1982, 208.

<sup>94</sup> W. L. GOMBOCZ, op. cit. 117; E. A. MOODY, *Logic, History of*, in: *Encyclopaedia of Philosophy* IV, 528.

<sup>95</sup> Op. cit. 105.

<sup>96</sup> K. JASPERS, op. cit. (n. 6), 733 sq.; 746 sqq. hat ebenfalls einen terminologischen Unterschied zwischen «cogitare» und «intelligere» behauptet. Mir scheint, daß alle grundsätzlichen Trennungen nach Formen und Ebenen des Denkens, nach Verstandes- und Vernunftdenken, nach kategorialem und transzendentelem Denken (so KIENZLER, op. cit. 258 sqq.) diesen Denkschritt nicht interpretieren können. Welchem Modus von Denken sollte diese Unterscheidung bei Anselm entspringen?

dem von Anselm in seinem indirekten Beweis benützten Widerspruch, daß als ein Unwirkliches das Qu nicht Qu ist? Darauf erwidert Gaunilo, daß das Größte zu denken nicht impliziert, daß dies darin Gedachte größer ist als alles Wirkliche. Das richtige Erfassen der Bedeutung von «maius omnibus» besagt nichts über das Realsein. Mit dem Akt ihrer Erfassung ist nur ein von «dubia» und «falsa» nicht unterschiedenes Sein gegeben. Wenn Anselms Argument zuträfe, dann gilt auch: Die herrlichste von allen Inseln muß allein schon aufgrund dieser Auszeichnung existieren sowie als existierend eingesehen werden.

Gaunilo will sagen: Die von Anselm behauptete Singularität des Gedankens ist eine Fiktion. Sobald man in die Form des Beweises einen anderen Inhalt einsetzt, zeigt sich die Unsinnigkeit des Beweises (6; 128, 14sq.). Mitunter bleibt aber der Status der Argumente Gaunilos dunkel, weil nicht vollständig ersichtlich wird, auf welchen Schritt im anselmischen Gedankengang sie sich beziehen. Dies gilt etwa für die beiden folgenden Argumente:

Das bereits erläuterte Argument, welches die Unfähigkeit des Denkens betrifft, aus sich heraus die Wahrheit seiner Gehalte zu erkennen, kann sowohl als ein Einwand gegen die Exklusivität des Qu interpretiert werden wie auch als Einwand gegen den Schluß auf das Realsein.

Ebenso, wenn Gaunilo sagt, was nicht als nicht-existent gedacht werden könne, impliziere noch keine Affirmation einer außermentalen Wirklichkeit. Dies kann verstanden werden als eine generelle Statusbestimmung von Inhalten des Bewußtseins, die keinen Schluß erlauben von der Art, wie ihn Anselm angeblich vornimmt, oder auch schon als Vorgriff auf Prosl. 3. Auch sein Insel-Argument läßt sich wiederum in der Form eines Dilemmas reformulieren: Anselms Argument wäre nur dann gültig, wenn es universalisierbar wäre<sup>97</sup>; wenn es aber universalisierbar wäre, wäre es trivial und absurd in einem.

<sup>97</sup> BARTH, op. cit. 103: Es müßte gelten für alle Schlüsse von «irgendeinem Begriff» auf «irgendeine Existenz»; bei Gaunilo sei hier «nichtsweniger als Alles Mißverständnis» (149). E. CAMPBELL, op. cit. 192 verweist auf die Diskrepanz zwischen einer faktisch größten Insel und einer nicht größer zu denkenden. – Im Mittelalter kommt m.W. von den großen Autoren nur *Bonaventura* auf dieses Beispiel zu sprechen (de myst. trin. 1,1 ad 6; op. V, 50a); ohnehin spielt dort die Kontroverse mit Gaunilo kaum eine Rolle; erwähnt wird sie etwa noch bei *Gregor v. Rimini*, Lect. I d. 42–44 q. 3, op. III, 432–438; *Alfonso Varga de Toledo*, Sent. I d. 2; ed. F. Fernandez, in: Ciudad de Dios 174 (1961) 288.

Anselm antwortet auf Gaunilos Einwände zu diesem Schritt im Gedanken auf dreifache Weise:

Zunächst versucht er eine nochmalige Verdeutlichung und stellt ohne weitere Modifikationen die Elemente des Argumentes zusammen: Die Formel Qu besitzt eine unmittelbare Verständlichkeit. Als eine verstandene ist sie «im» Verstande. In der Reflexion kann dieser Gehalt wie alle anderen Gehalte ebenfalls sowohl als bloß im Verstande wie auch als in Wirklichkeit (in re) gedacht werden. Diese beiden Möglichkeiten werden nun im Blick auf den Inhalt des Gedankens miteinander verglichen: Wenn etwas gedacht werden soll, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dann kann es nicht bloß im Verstande sein, weil dies widersprüchlich wäre. Anders gesagt: es ist gar nicht das Zu-Denkende (II; 132, 27. 30). Anselm verwendet also zwei Argumentationsfiguren:

Unter der Voraussetzung zweier Möglichkeiten, die im Verhältnis einer eindeutigen und vollständigen Disjunktion stehen (in solo intellectu – et in re), ergibt die Einsetzung des Gehaltes in die erste Bestimmung einen Widerspruch, die zweite nicht. Nur die zweite Möglichkeit denkt den Gedanken streng als ihn selbst. Die Negation der Existenz ist somit ein sich selbst aufhebender Widerspruch und zugleich die Verfehlung des Zu-Denkenden. Wer die Existenz leugnet, denkt gar nicht das, was er denken sollte; in der Leugnung ergibt sich ein Widerspruch und zugleich ein anderer Inhalt.

Zweitens verfehlt der Insel-Vergleich die Singularität des Zu-Denkenden. Was Anselm im Irrealis und in einem auffällig ironischen Ton<sup>98</sup> sagt: Man kann *nichts* angeben, weder in der Wirklichkeit noch im Denken (III; 133, 7: aut in re ipsa aut in cogitatione existens), außer eben Qu, worauf diese Argumentation angewendet werden könnte: «cui aptare valeat conexionem huius meae argumentationis» (III; 133, 8–9). Offenkundig sieht Anselm auch hier keine Notwendigkeit, die Zuordnung von Gott und Qu zu begründen: Weder die Auslegung des Wortes «Gott» durch diesen aus der Tradition stammenden Ausdruck<sup>99</sup> noch auch umgekehrt, daß die Formel eine und nur eine Einsetzungsmöglichkeit zuläßt, wird einer Rechtfertigung für bedürftig gehalten.

<sup>98</sup> MCGILL, The Many-Faced Argument, 23 n. 12; ansonsten hat Ch. HARTSHORNE den Ton von Anselms Erwiderung getroffen: «with care and (in my opinion) lucidity, as well as serene confidence». Anselm's Discovery, Open Court 1965, 11.

<sup>99</sup> Zum historischen und/oder sachlichen Ursprung der Formel sagt Anselm nirgends etwas.



ten. So scheint also, nachdem Gaunilo für solches keine Rechtfertigung gefordert hatte, die Stelle so zu verstehen zu sein, daß es nur von einem fundamentalen Mißverständnis zeugt, wenn man das Argument von seinem analogielosen Inhalt und uniken Anwendungsfall trennt; darin liegt wohl der Grund für Anselms Ironie.

Die dritte Weise der Entgegnung Gaunilos auf den Schluß auf das Realsein besteht darin, daß Anselm, um die Plausibilität seines Argumentes darzutun, dieses mehrfach und unter verschiedenen Gesichtspunkten variiert. Die Variationen ergeben sich daraus, daß Anselm inhaltliche Bestimmungen des Gottesbegriffs, die ja alle, wie er in Prosl. 5 sagt, unter Qu fallen, einsetzt: So wird Qu expliziert als «sine initio» (I; 131,2–5; cf. Pros. 22; 116)<sup>100</sup>. Zwei Abschnitte später wird das ausgedehnt auf andere Weisen, Negativität zu enthalten: Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Beschränktheit, Geteiltheit (I; 131, 18–132,2). Von allem solchermaßen verfaßten Seienden gilt, daß es insgesamt negiert werden kann. Was aber keine Negation in seinem Begriff enthält, ist nicht negierbar.

Hierin liegt ohne Zweifel eine merkliche und angebbare Modifikation: In die formale, auf das Denken relationale (*cogitari*) Bestimmung Gottes werden als implizite (!) doppelte Negationen faßbare Merkmale eingesetzt: Anfangslosigkeit, Unendlichkeit und dergleichen mehr. Insbesondere aus dem Rückbezug auf Prosl. 5 ergibt sich, in welchem umfassenden Sinne Anselm den Ausdruck «*unum argumentum*» verstanden wissen wollte. Es soll nicht allein Gottes Dasein mit «einem Argument» erwiesen werden, sondern die gesamte Gotteslehre daraus entwickelt werden. Es liegt in diesem Ausdruck nicht bloß die Voraussetzungslosigkeit, sondern auch der Umfang der Beweisabsicht, wie es im *Prooemium* (93,7–9) hieß: «...ad adstruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint, et ut bene sint, et *quaecumque* de divina substantia credimus substantia».

Schon in Prosl. 5 waren dann die Prädikate «*summum omnium solum existens per seipsum*», «*summum bonum*», «*iustus*», «*verax*», «*beatus*» mit dem Kriterium Qu eingeführt worden. Die Attribution, welche sich aus der Aufgabe, ein Unüberbietbares zu denken, ergibt, stellt Anselm dort unter eine andere Formel, die er mit Qu offenkundig für äquivalent hält – ohne daß ihr in der Literatur besondere Aufmerk-

<sup>100</sup> Cf. Ch. HARTSHORNE, op. cit. 35.

samkeit geschenkt worden wäre: «quidquid melius est esse quam non esse» (104, 16)<sup>101</sup>. Genau dieselbe Zuordnung, sowohl was die Äquivalenz der beiden Formeln wie die Reichweite ihrer Begründungsleistung angeht, findet sich am Ende der *Responsio*; sie sei deshalb in extenso zitiert: «... et revera probetur existere, et id ipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere. Credimus namque de divina substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum... Nihil autem huiusmodi non esse potest, quo maius aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est <quo maius cogitari non potest> esse, quidquid de divina substantia credi oportet» (X; 139,1–8).

Ein zweites wird mit den genannten Variationen beansprucht. Wenn nämlich diese besagen: Was irgendeine Negation enthält, kann auch als ganzes negiert werden, weil sein Nichtsein dann gedacht werden kann, so scheint aus der Umkehrung zu entnehmen sein: Was keine Negation enthält, kann nur bedeuten: reines Sein. Am Ende seines Beweisganges in Prosl. 3 stellt Anselm denn auch solche Formeln zusammen: «solus verissime omnium» (103,7–8); «maxime omnium habes esse» (103,8); «te maxime omnium esse» (103,10–11). Allerdings darf man dies nicht einfach zurückübersetzen, als ob die Stellen im Gang des Gedankens austauschbar wären – so als ob Anselm am Ende nur Parmenides variieren würde: Das Sein ist<sup>102</sup>. Gleichwohl beansprucht Anselm hierin einen Gedanken, der für die klassische Ontologie überhaupt charakteristisch und bei ihm selbst allgegenwärtig ist: Sein näm-

<sup>101</sup> Nochmals in c. 11 (110,2–3), eingeführt schon in Mon. 15 (I, 28sq.). Ohne Einspruch wird diese «regula Anselmi» verwendet bei *Albertus Magnus*, in. div. nom. VV, 15; ed. Col. 37,1 col. 348a; *Heinrich v. Gent*, Sum. 32,4 (195vR); *Aegidius Romanus*, qu. de esse et essentia. qu. 1; ed. Venedig 1503 = Frankfurt 1968 f. 3ra; während sie bei *Thomas v. Aquin* keine Rolle zu spielen scheint (Sent. I d. 22, 1, 2; de ver. 2, 1 sed contra 2), wird sie bei *Duns Scotus* kritisiert: Tract de pr. princ. IV nr. 53, nr. 58; ed. Kluxen, Darmstadt 1974, 64sq.; 73sq.; neben dem Komm. zu dieser Stelle ist zu den parallelen Stellen zu vergleichen: W. KLUXEN, Welterfahrung und Gottesbeweis, in: *Studia scolastico-scholastica* V (1972) 49sq.; *Petrus Aureoli*, Sent. I d. 2 s. 11 nr. 21 (ed. Buytaert II, 377; eine Neuformulierung findet sich bei *William Ockham*, ord. I d. 2 q. 3; OTh II, 98; mit drastischen Folgen wird die «regula Anselmi» bei Nikolaus von Autrecourt sogar auf die Welt angewandt, dazu: W. HÜBENER, Ordo und mensura bei Ockham und Autrecourt, in: *Misc. med.* XVI (1983) 1, 114 sq.

<sup>102</sup> Vom nicht-analogen reinen Sein sagt etwa *Bonaventura*, Itin. V, 3 (V, 308b): «ipsum esse adeo certissimum, quod non potest cogitari non esse»; noch lapidarer bei *Siger v. Brabant*, Imposs. 1 (ed. Bazán, 70): «Quomodo enim esse deseret quod esse est?» *Meister Eckhart*, Prol. gen. in op, trip., n. 13, LW I, 158: «si deus non est, nihil est. Consequens est falsum, ergo et antecedens».



lich als «mehr» oder «weniger» zu denken. Zusätzliche Bestimmungen werden darin zugleich als Intensivierungen des Seins selbst gedacht. So ist für ihn Wirklichsein «mehr» als bloß Gedachtsein, und Notwendigsein ist mehr als bloß Realsein, ja sogar Sein im eigentlichen, «wahrsten» Sinne, was gleichbedeutend ist mit dem Sein selbst. Es darf also keinesfalls übergangen werden, auch wenn es in der Kontroverse keine Rolle spielt, und Anselm gerade hierzu nichts Explizierendes sagt, daß das Qu als gedachtes auch das Moment des Seins, wenn auch ein schwaches und geringes, enthält<sup>103</sup>.

Zuletzt wendet sich Anselm energisch gegen Gaunilos Rekonstruktion: die Verkürzung des Qu in der Reformulierung «maius omnibus» sei in mehrfacher Hinsicht eine inakzeptable Beschneidung der argumentativen Möglichkeiten. Auch wenn J. Hopkins Gaunilo zurecht gegen diesen Vorwurf verteidigt haben sollte – weil das «maius omnibus» tatsächlich nur als Kurzformel für Anselms Qu zu dienen hat<sup>104</sup> –, so bleibt Anselms Gegenkritik unter dem Aspekt der Selbstinterpretation gleichwohl von Interesse. Das «maius omnibus» würde insbesondere die Evidenz dessen mindern, was daraus zu erschließen wäre.

- Es ist nicht in gleicher Weise offensichtlich (V; 135,9: non enim ita patet), daß dasjenige, dessen Nichtsein gedacht werden kann, nicht das «maius omnibus» sein kann. Man könne, so Anselm, weder ausschließen, daß eine «maius omnibus» als nicht-seiend gedacht werden könnte, noch ein noch größeres, aber Reales denkbar wäre. Um diese Möglichkeit zu paralysieren, bedürfte es erst noch eines weiteren Beweisbegriffs (argumentum), während es sich bei der Formel Qu aus dem Wortlaut (V; 135, 20: hoc ipso quod sonat) von sich her ergibt: «de se per seipsum probat» (135; 21–22).
- Es ist auch nicht in gleicher Weise unbezweifelbar (V; 135, 11: nec sic est indubitabile), daß ein wirkliches «maius omnibus» schon identisch ist mit dem in Qu gedachten schlechthin Unüberbietbaren.
- Dasselbe gilt für den Erweis der Einzigkeit des Erschlossenen.

<sup>103</sup> KIENZLER, op. cit. 240: «Der Begriff wird also durch ein intellektuelles und ein seinshaftes Moment bestimmt.» Anselm steht somit nicht außerhalb einer ontologischen Interpretation des Denkens, das der schon zitierte W. CRAMER einmal so formuliert hat: «Alles Denken steht unter der Bedingung dessen, was Denken ist, unter der Bedingung des Seins des Denkens. Das übersieht alle sogenannte <Immanenzphilosophie>» (Die Monade, Frankfurt 1954, 54).

<sup>104</sup> Anselm's Debate ..., 26sq.; *Petrus Aureoli* hat Anselms Gedanken als den Gedanken eines Höchsten verstanden: Sent. I d. 2 s. 10 nr. 142 (ed. Buytaert II p. 564.)

So unterscheiden sich die beiden Formeln vor allem unter den Gesichtspunkten der Evidenz, der argumentativen Suffizienz und der Widerlegungskraft; denn auf den Einwand, es gebe etwas Größeres als alles, was da ist – dies könnte jedoch gleichwohl als nicht-seiend gedacht werden – läßt sich aufgrund der Formel «maius omnibus» ebenso wenig mit dem Nachweis des Selbstwiderspruchs antworten, wie auf einen zweiten, man könne ein noch Größeres, aber ebenfalls Unwirkliches denken. Gegen den ersten Einwand wäre das Qu ausreichend, nicht jedoch das «maius omnibus»; hier wäre noch ein weiterer Beweisbegriff (V; 135,18: *argumentum*) vonnöten. Anselm kommt alles darauf an, die Leichtigkeit, das Unproblematische im Sinne der Voraussetzungslosigkeit zu unterstreichen; deshalb gibt es für den Ausdruck Qu keinen irgendwie beweistechnischen oder inhaltlich gleichwertigen<sup>105</sup>.

Diese Akzentsetzungen nehmen den Beginn des *Prooemium* auf, in dem Anselm seinen Gedanken vorgestellt hatte. Der Unterschied zum vorausgehenden «Monologion» wird nicht unter dem erkenntnistheoretischen Gegensatz «a posteriori – a priori» bestimmt, sondern zunächst beweistechnisch. Anselm sucht nach dem «unum argumentum» (93,6), durch welches die «multorum concatenatio(ne) ... argumentorum» (93,5) ersetzt werden sollte. Warum? Um nun ein «Argument»<sup>106</sup> zu haben, das keines anderen bedarf, um «sich zu beweisen» (93,6–7: *ad se probandum*; wiederum in Resp. V; 135,21–22: *de se per se ipsum probat*). Was sich zunächst ausnimmt wie ein Überstieg der Dialektik in die Evidenz, so als sollte durch die Verringerung auf das «unum» die Irrtumsmöglichkeit und die Angriffsfläche für Einwände maximal reduziert werden, wird durch die Fortsetzung in ein neues Licht gestellt, auf das Anselm in seiner *Responsio* so nicht mehr zurückkommt: Die Voraussetzungslosigkeit, besser: die Unbedürftigkeit des Arguments spiegelt die Unbedürftigkeit seines Gegenstandes wider: «quod *nullo alio* ad se probandum quam se solo *indigeret*, et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum *nullo alio*

<sup>105</sup> Cf. infra 40.

<sup>106</sup> Der Gegensatz scheint diese Übersetzung zu erlauben; es wurden immer wieder andere Paraphrasen versucht: FLASCH, Anselm 190: «Verfahrensregel»; GOMBOCZ, op. cit. 118: «... wenn bei Anselm *argumentum* nicht beides, nämlich Argument (im Sinne von Prämisse(n) und Konklusion) und Prämisse (als der Ausgangspunkt eines Syllogismus) bedeuten könnte»; zur terminologischen Tradition; Boethius, PL 64, 1053. 1174; Abaelard, Dial., ed. de Rijk, 462, 45; cf. G. R. EVANS, *Inopes verborum sunt latini*, in: AHDLMA 43 (1976) 113–134, hierzu: 129sq.

*indigens*» (93,6–8). Allerdings: Anselm nimmt nirgends für die *Stringenz* diese besondere Form des Beweises in Anspruch; davon, daß die Argumentationsfigur ihren Gegenstand widerspiegelt, hängt gewiß nicht logisch das Vermögen der unmittelbaren Überzeugungsleistung ab. Aber so wie bei Gott im Begriff seines Wesens die Existenz impliziert ist<sup>107</sup>, so soll in diesem Argument Wahrheit und Überzeugungskraft koinzidieren.

Zu Gaunilos Einwand, daß auch die Unmöglichkeit, etwas als nicht-existent denken zu können, uns noch immer keiner realen Existenz versichert, nimmt Anselm Stellung, indem er sein Argument aus Prosl. 2 einfach wiederholt (II; 132, 22sq.). Zudem: Nehmen wir an, daß etwas, das gedacht werden kann, nicht existierte. Dieses wäre, wenn es existierte, nicht dasjenige, von dem sich Qu präzisieren ließe. Zuletzt: Das, von dem Qu gilt, muß als anfangslos gedacht werden; alles aber, was gedacht werden kann, ohne wirklich zu sein, muß als ein Gewordenes gedacht werden, wenn es ist. Es kann daher als nicht-seiend gedacht werden. Anselm verknüpft mit solchen Überlegungen offenkundig, was im *Proslogion* in zwei Kapitel getrennt ist. Davon wird im Schlußteil nochmals die Rede sein müssen.

Im letzten Kapitel vor seinem differenzierenden Schlußwort geht Gaunilo ausführlich auf Prosl. 3 ein. Er rekapituliert es so: Das was größer als alles ist, kann nicht einmal in Gedanken nicht sein, denn sonst wäre es nicht das, was gedacht werden soll. Die Gültigkeit dieses Schrittes setzt diejenige des Existenzbeweises voraus; solange die Existenz noch unausgewiesen ist, bleiben derlei Prädikationen gleichsam subjektlos. Die Unmöglichkeit, das Nichtsein Gottes zu denken, versteht Gaunilo offenkundig als eine weitere Qualifikation, welches die Existenz eines solchermaßen Qualifizierten bereits voraussetzt, nicht als einen weiteren Beweis für dasselbe. Nachdem er nochmals seinen Vorschlag, «cogitare» und «intelligere» terminologisch zu differenzieren, wiederholt hat – das Nichtsein-Können (*posse non esse*) kann zwar, weil falsch, nicht eingesehen, wohl aber gedacht werden, nämlich so, wie auch der Tor denkt, es sei kein Gott, – bringt Gaunilo noch einen interessanten Einwand: Wie steht es mit der von Anselm herausgestellten völlig singulären Gewißheit des Seins Gottes? Daß ich selbst bin,

<sup>107</sup> Darin liegt der Grund, warum die «ratio Anselmi» für manche Vertreter der Realdistinktion von Sein und Wesen im Endlichen wieder attraktiv wurde: *Aegidius Romanus*, Sent. I d. 3 q. 1 a. 2.

weiß ich ebenso mit unüberbietbarer Gewißheit (7; 129,14–15: *certissime*), ich weiß aber trotzdem, daß ich auch nicht sein kann. Nun ist es sicherlich Inhalt der Gotteserkenntnis zu wissen, erstens daß er ist und zweitens, daß er nicht nicht sein kann. Dies konfrontiert Gaunilo mit einem bemerkenswerten Dilemma<sup>108</sup> – und diesmal ausdrücklich: Er wage zwar nicht zu entscheiden, ob er sein Nichtsein denken kann, während er gleichzeitig seines Daseins gewiß ist, aber wenn es möglich wäre, dann stellt sich die Frage, warum dies nicht mit Bezug auf alles gültig ist, was man mit derselben Gewißheit weiß; wenn es aber nicht möglich wäre, so wäre es keine Eigentümlichkeit Gottes, sein Nichtsein nicht denken zu können.

Die Seinsgewißheit schließt demnach offenbar nicht aus, die Unwirklichkeit des als seiend Gewußten denken zu können, denn von meiner Seinsgewißheit kann ich entweder abstrahieren – dann wird es unplausibel, wieso dies bei der Existenz Gottes unmöglich sein sollte – oder ich kann davon nicht abstrahieren – dann aber gibt es zumindest einen Parallellfall, der dann jedoch Anselms Anspruch zunichte macht, die Undenkbarkeit von Gottes Nichtsein als dessen singuläre Auszeichnung angeben zu können.

Anselms Entgegnung zeigt nun zum wiederholten Mal, daß die Singularität des Zu-Denkenden selbst zu dessen Identität gehört. Wie Gaunilo immerzu demonstrieren möchte, daß das Nichtsein denkbar bleibt, so Anselm, daß dies an dem vorbeigeht, was gedacht werden soll:

- Das was als nicht-seiend nicht gedacht werden kann, kann als solches gedacht werden und wird so als größer gedacht denn das, wovon diese Unmöglichkeit nicht gilt. Was jedoch die Möglichkeit des Nichtseins zuläßt, ist nicht Qu (I; 131,32–132,1).
- Die Möglichkeit, das Nichtsein von etwas zu denken, involviert die Möglichkeit, dasselbe mit Anfang und Ende zu denken; dies ist nicht Qu (III; 133,15–17).
- Alle Weisen, das Nichtsein von etwas zu denken, machen es zu einem überbietbaren Gedanken. Es ist also nicht der Gedanke des Unüberbietbaren (I; 131,18sqq.).

<sup>108</sup> K. BARTH, *op. cit.* 157: «Man wird feststellen dürfen, daß Gaunilo in diesen letzten Worten seiner Polemik zugleich das Geistreichste und das Anselm am wenigsten Treffende in seiner ganzen Schrift gesagt hat.»

- Selbst wer nur «ex hypothesi» die Wirklichkeit des Qu zugibt, muß notwendigerweise zugeben, daß seine wirkliche und gedachte Nichtexistenz nicht gedacht werden kann: «aliter namque non esset quo maius cogitari non posset» (I; 131,8–9) – es wäre nicht das Zu-Denkende.
- Was als existent gedacht werden kann, ohne jedoch wirklich zu sein, kann, wenn es doch wirklich wird, gleichwohl im Denken nicht sein. Daraus folgt: Kann Qu gedacht werden, so kann es nicht nicht sein (I; 131,3–5). Mehrmals taucht schon bei Anselm die Formulierung auf: Bereits aus der Möglichkeit, Qu zu denken, folgt, daß dieses wirklich sein muß<sup>109</sup>.
- Alles, was Nichtsein impliziert, etwa zeitliche oder räumliche Bestimmtheit, kann auch überhaupt als nicht seiend gedacht werden. Wenn es wirklich wäre, wäre es nicht Qu.

Zu Gaunilos zuletzt angeführtem Dilemma sagt Anselm: Das Wissen um die Existenz einer Sache hängt nicht zusammen mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, von dieser Existenz zu abstrahieren – zumindest dann, wenn mit der Abstraktion keine reale Negation verbunden ist. Zu wissen, daß etwas existiert, schließt nicht aus, gleichwohl denken zu können, dies sei nicht. Ebenso umgekehrt: Das Wissen um die Nichtexistenz einer Sache widerspricht nicht der Möglichkeit, sie als

<sup>109</sup> Erst *Duns Scotus* – wie dann wieder Leibniz gegenüber Descartes – hat gefordert, die Möglichkeit Qu zu denken am Kriterium der Widerspruchsfreiheit zu prüfen: «Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit <sine contradictione> patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum»: Ord. I, d. 2 n. 137; ed. Vat. II, 209; cf. n. 186; II, 240; Tract de pr. princ. IV nr. 79, ed. Kluxen, 104; Report. Magna seu Examinata, cit. A. D. CRESS, *The Coloratio by Duns Scotus of the Ratio Anselmi and Vindobon. 1453*, in: *The Modern Schoolman* 54 (1976/7) 40 n. 23. – Allerdings: Aus der häufig wiederkehrenden Folgerung der Unmöglichkeit aus der Widersprüchlichkeit ergibt sich schon «per negationem» bei Anselm der «Möglichkeitsbegriff der Widerspruchsfreiheit (IV; 134,12–13: «non possumus cogitare non esse, quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse».) Zum Gesichtspunkt der Möglichkeit in den scholastischen Kontroversen: A. DANIELS, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jh.*, Münster 1909, 126–129; 156. – Zum Sachlichen: H. SCHOLZ, *Der Anselmische Gottesbeweis*, in: *Mathesis Universalis*, ed. H. Hermes u.a., Basel 1961, 69 n. 13 kritisiert Anselms eben zitierte Identifizierung des Widerspruchsvollen mit dem Udenkbaren: «Hieran kann niemand gehindert werden. Er verstößt dann aber gegen einen sinnvollen Sprachgebrauch; denn auch das Widerspruchsvolle muß in jedem Falle gedacht sein, um als widerspruchsvoll beurteilt werden zu können».



existent denken zu können. So schließt auch die Selbstgewißheit nicht die Möglichkeit aus, sich die Welt ohne dieses Selbst vorstellen zu können. Wir vermögen zwar nicht, das Nichtsein zu denken, während wir das Sein denken – denn das verstieße gegen den Satz vom Widerspruch –, wohl aber können wir von etwas denken, es sei nicht, während wir wissen, daß es ist (IV; 134,10sq.).

Der Begriff des Denkens geht über den des Wissens hinaus; wenn wir uns des Urteils enthalten, können wir sowohl das Wissen um die Existenz wie auch das Wissen um die Nichtexistenz distanzieren und das jeweilige Gegenteil – nur eben ohne Urteil! – vorstellen (IV; 134,9–10: non existimando, sed fingendo...)

### III

Es gilt nun, nach dem interpretatorischen Ertrag von Anselms Replik zu fragen. Die im ersten Abschnitt diskutierten Asymmetrien – Verschwinden der Gebets«form» und die Ersetzung des Toren durch den «advocatus insipientis» – haben keinen grundsätzlichen Einwand gegen die Möglichkeit erbracht, die Replik als Selbstinterpretation zu lesen.

Die Singularität des Gedankens, die das Gebet gleichsam atmosphärisch werden läßt, ist in der *Responsio* Gegenstand vielfältiger und nachdrücklicher Betonung. Gerade an der Art, wie Anselm das Inselbeispiel von sich weist, zeigt, daß keine inhaltsinvariante Argumentationsstruktur bloß auf einen Sonderfall angewendet werden sollte. Die Stellung des Gedankens als eines vollständig uniken setzt umgekehrt voraus, daß nicht ein allgemeiner Realismus nun auch hier seine Geltung hat, sondern es sich einzig im Denken von Qu so verhält, daß seinen Sinn zu erschließen heißt, ihm eine Bedeutung zu geben. Alle Universalisierung mithin, ob kritisch oder apologetisch gemeint, geht an dem vorbei, was Anselm sagen will. Dies macht die *Responsio* noch eindringlicher, weil expliziter deutlich als der Stil des *Proslogion*.

Dadurch daß Gaunilo die Möglichkeit der Gottesleugnung offenzuhalten sucht, indem er den anselmischen Überlegungen ihre innere Notwendigkeit bestreitet, gibt er Anselm Gelegenheit, die Voraussetzungen und Schritte seines Beweises zu verdeutlichen. Der Tor ist jemand, der nicht weiß, was er sagt, weil dies nicht zu denken ist. Anselms Einfall war es, dasjenige, was geleugnet werden soll, so zu

kennzeichnen, daß sowohl die Unmöglichkeit der Leugnung offenkundig wird als auch gleichzeitig sich die Notwendigkeit der Existenzaaffirmation ergibt<sup>110</sup>.

Hier freilich scheint die Interpretation vor einer unauflösbaren Diskrepanz zu stehen: Einerseits sind die Verstehensbedingungen der Kennzeichnung Qu in der Replik in einer Weise minimal vorgestellt, daß der Charakter der Unmittelbarkeit haltbar erscheint. Andererseits wird in Prosl. 4 die Möglichkeit der Torheit so erklärt, daß sich ihr «Verstehen» nur auf den Wortlaut richtet: «Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime»<sup>111</sup>.

Wenn Anselm fortfährt: «Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare qui deus non est», so kann dies nur als isolierter Satz im Sinne einer Wesenseinsicht genommen werden<sup>112</sup>. Da aber weder am Ende von c. 1 dergleichen beabsichtigt, noch am Anfang von c. 14 als erreicht konstatiert wird, kann der Satz nur zu verstehen sein im

<sup>110</sup> Cf. G. ISAYE, La justification critique par retorsion, in: Rev. philos. de Louvain 52 (1954) 205–235; cf. infra n. 117.

<sup>111</sup> I, 130, 18–20; Resp. VII (136, 31–137, 1): «quia negat deum, cuius sensum nullo modo cogitat». Aus dem bloßen Rückverweis in Resp. IV; 134, 18–19 hat J. HOPKINS einen Vorwurf («a major deficiency») abgeleitet: A Companion..., 76; es scheint aber, das Problem liege nicht in der Wiederholung, sondern in der Verschiebung. An einer anderen Stelle (Cur Deus Homo I, 19; II, 84) heißt es von der These, ein sündiger Mensch könne einem sündelosen Engel gleich sein: «Verba ista cogitare et dicere possum, sed sensum eorum ita cogitare nequeo, sicut falsitatem non possum intelligere veritatem esse». – Wenn Blindgeborene über Farben reden, dann, so heißt es bei *Aristoteles*, Phys. 193 a 8–9: περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μὴ δέν.

<sup>112</sup> Thomas hat bekanntlich Anselm so interpretiert, daß sein Gedanke eine illegitime Antizipation der «visio Dei» sei: de ver. 10, 12 – dies in Anbetracht des oben (n. 58) Gesagten «wohl ohne den Beweis im *Proslogion* gelesen zu haben»: F. S. SCHMITT, Der ontologische Gottesbeweis (wie n. 10), 93. – Was Thomas jedoch kritisiert, hat wohl insbesondere einen aktuellen Bezug: Siger v. Brabant scheint die 1277 verurteilte These (art. 36) vertreten zu haben, daß der Mensch beseligt wird (beabimur = beatificimur?) in der Wesenserkenntnis Gottes: «igitur nos quandoque beabimur per essentiam Dei, ut ille, et per nihil medians» (nach B. NARDI zitiert bei G. WIELAND, *Ethica – scientia practica*, Münster 1981, 217 n. 365; cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, 30–32; cf. supra n. 84). Zum «nihil medians» ließe sich auch Eckharts Lehre von der erkennenden Einheit mit Gott «sunder mittel» assoziieren: DW I, 337; II, 370. 418; III, 194. 227.

Übrigens haben später auch Nominalisten – eine weitere merkwürdige Affinität – die thomastische Trennung von eindeutiger Kennzeichnung und Wesenserkenntnis für eine künstliche gehalten: *Johannes Buridan*, in Met. II, 3; 10va: «credo quod quidditatem dei nos possumus intelligere..., quia quiditas ipsius est nihil aliud quam ipsemet deus».

Sinne der Eindeutigkeit der Zuschreibung. Gerade angesichts der Gaunilo-Kritik unterstreicht Anselm die Lehre vom unerkennbaren Gott – der aber gleichwohl mit einer unmittelbar erkennbaren Kennzeichnung eindeutig zu bezeichnen ist.

Alle Versuche, den expliziten Selbstinterpretationen Anselms nachzugehen, haben gewiß daran ihre Grenze daß nicht alles strittig ist. So ist etwa der Sinn des «maius» für Gaunilo so selbstverständlich synonym mit «melius», daß er weder daran etwas problematisch findet noch am Ursprung dieser Formel überhaupt. Die Wirkungsmächtigkeit des Augustinismus hatte beides vorläufig noch unstrittig gelassen<sup>113</sup>.

Wo sich Anselm aber verteidigen muß, geht er verschiedene Wege:

- Diskussion der Voraussetzungen des Gedankens (Begriff des Denkens, des Verstehens);
- Korrektur von Mißverständnissen (etwa des «maius omnibus»);
- Variation von Argumenten; Anselm hält fest an der Einzigkeit des Argumentes, das er gleichwohl für variabel in der Formulierung ansieht. Die Variationen selbst lassen sich reduzieren auf die Grundform: Wo alle Weisen von Negativität als aufgehoben gedacht werden können, kann dieses Etwas nicht selbst negiert werden. Die Frage ist, ob dies nur eine Variation oder schon eine Modifikation darstellt.

Die in der Anselm-Literatur ausgiebig diskutierte Frage, worin die Einheit der *ratio Anselmi* besteht, wird zwar in der Replik nicht aus-

<sup>113</sup> Zunächst sei auf die «loci classici» verwiesen: *Seneca*, nat quaest. 1,1; *Boethius*, cons. philos. III pr. 7; CCSL 94, 53; *Augustinus*, de doctr. christ. I 7,7; CCSL 32, 10; *Anselm* selber schon in Mon. 15; I,29; *Bernhard v. Clairvaux*, de consid. V 7,15; op. III,479: «Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest»; fast komplett zusammengestellt bei *Meister Eckhart*, sermo n. 295; LW IV, 263, so daß man die Formel Qu als durchaus gängig bezeichnen kann: *Robert Grosseteste*, Sum. magist. de vitiis et virtutibus, ed. S. Wenzel, in Franc. Stud. 30 (1970) 239; *Thomas v. Aquin*, ScG I,43 (366); *Thomas Bradwardine*, de causa Dei I,1; London 1618 = Frankfurt 1964, 1; *Jean Gerson*, Centiloquium de concept. 46–7; IX,507. – Zum anderen muß verwiesen werden auf *Augustins* Begriff einer nicht-quantitativen Größe: «Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens...; sed eadem magnitudo eius est quae sapientia (non enim mole magna est sed virtute)»; de trin. VI 7,8; CCSL 50, 237; VI 8,9 (238): «In his enim quae non mole magna sunt hoc est maius esse quod est melius esse»; *Anselm*, Mon. 2 (I,15): «non magnum spatio, ut est corpus aliquod, sed quod quanto maius, tanto melius est aut dignius»; *Richard v. St. Viktor*, de trin. I,11; PL 196,896; *Thomas v. Aquin*, ScG I,43 (357); sth. II–I, 52,1; *Heinrich v. Gent*, Sum. 44,1; *Duns Scotus*, quodl. VI n. 5; ed. Vivès XXV, 242 sqq.; *Meister Eckhart*, sermo n. 182; LW IV, 170; *William Ockham*, ord. I d. 19 q. 1; OTh IV, 12; *Jean Gerson*, Def. term. theol. moral., IX, 133.

drücklich thematisiert, gewiß aber tangiert. Denn auch abgesehen von dem schon gegebenen Hinweis, daß das Argument Qu bestimmt ist, die gesamte Gotteslehre zu erbringen, bleibt die Frage vordringlich, wann eigentlich der Existenzbeweis erbracht ist: in Prosl. 2, wo das Wirklichsein des in Qu Gedachten als erwiesen gelten soll, oder, falls man darin noch eine unqualifizierte, das göttliche Sein unterbestimmende Wirklichkeit zu sehen hat, erst im c. 3; wo die Notwendigkeit unter dem Titel der Nichtnegierbarkeit gezeigt werden soll? Weder aus dem *Proslogion* selbst noch aus der *Responsio* scheint sich eine strikte Trennung der Kapitel zu ergeben<sup>114</sup>. Die im *Prooemium* formulierte Beweisbarkeit war eine doppelte:

- «quia deus vere est»
- «et quia est summum bonum» (93,7–8).

Zweites nimmt Prosl. 5 auf (104,14–15), erstes die Überschrift zu c. 2: «Quod vere sit deus» (101,2). Der Eingangssatz zu c. 3 qualifiziert dies näher: «quod utique *sic* vere est, ut nec cogitari possit non esse» (102,6). Dadurch, daß Anselm die Unausweichlichkeit zeigen will, Gottes Dasein denken zu müssen, und dieses Sein als eines denkt, dessen Negation nicht gedacht werden kann, sind die beiden Kapitel in der Kontroverse so sehr aneinandergerückt, daß häufig die Rückbezüge gar nicht eindeutig sind.

Nicht zuletzt erbringt die *Responsio* auch einige terminologische Klarstellungen. Es war schon davon die Rede, daß Anselm die von Gaunilo geforderte Trennung von «cogitare» und «intelligere» zurückweist. Neben den bereits referierten Argumenten sei noch auf einige ausdrückliche Gleichsetzungen mit «vel» oder «aut» hingewiesen: I; 132,3; IX; 138,4.13; X; 139,1.

Besonders deutlich wird Anselms rationaler Anspruch durch das verwendete Vokabular: Er spricht von «argumentatio» (II; 132,10; X; 138,28–29), «argumentum» (V; 135,24), «probatio» (V; 134,28), «probari» – in Abwandlungen (V; 135,8.25.22; VI; 136,28), «monstrare» (II; 132,15; X; 138,28), «von concludere», «inferri», «astruere».

<sup>114</sup> Während Ch. Hartshorne aus systematischen und K. Barth aus exegetischen Gründen das eigentliche Kernstück des Beweises in Prosl. 3 sehen, hat F. S. SCHMITT auf den Schlußsatz von Kapitel 2 hingewiesen: Einführung (n. 13) p. 49. D. P. HENRY geht gar so weit, das im c. 3 Gesagte schon zur Wesensbestimmung zu rechnen: *Proslogion*, Chapter III, in: Anal. Ans. I (1969) 101–105.

Anselms Beharren auf der Folgerichtigkeit seines Gedankens (quid consequentius? II; 132,24–5. 27) gehört sowohl zum Aspekt der Logizität wie zu dem der Unmittelbarkeit. Darauf war schon hingewiesen worden im Zusammenhang mit der Minimalisierung der Verstehensbedingungen<sup>115</sup>. Sprachlich ist es unübersehbar: Der Beweisgang ist leicht, «facile» (V; 134,20; V; 135,8; VI; 136,26)<sup>116</sup>, die Widerlegung Gaunilos aber auch (134,20; V; 135,25–6; VII; 136,28; VII; 137,2); das Ganze ist «aperte», «apertissime» (V; 135, 16. 17), «indubitabile» (V; 135, 11).

Anselm versuchte einen Gottesbeweis zu entwickeln, der argumentative Rationalität und unmittelbare Evidenz zugleich enthält. In seiner die Unbedürftigkeit des Gegenstands widerspiegelnde Voraussetzungslosigkeit sollte er die Differenz von Beweis- und Überzeugungskraft aufheben. Alle Einwände Gaunilos, die ebenso naheliegend wie umfassend sind, haben Anselm nicht davon abbringen können, an der Idee der Voraussetzungslosigkeit im Sinne der Freiheit von Prämissen festzuhalten. Anselms Evidenzanspruch, der ihn schon im *Proslogion* selbst zur Reflexion auf die Möglichkeit der Negation zwingt – ein Problem, das strukturell gesehen mannigfache Parallelen hat<sup>117</sup> –, hätte in der

<sup>115</sup> Cf. p. 23sq.

<sup>116</sup> *Thomas v. Aquin*, in de trin. 1,3 ad 6: «eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facile percipere possumus deum esse». Einmal wird der Bewegungsbeweis als ein eindrucksvoller (Sth. I, 2,3: «manifestior»), einmal der teleologische als am wirksamsten bezeichnet (s. evang. s. Joh., prol. n. 3: «efficacissima»).

<sup>117</sup> *Aristoteles* muß in der Diskussion des Satzes vom Widerspruch, eines Prinzips, das als Prinzip aller Begründung selber einer Begründung weder fähig noch bedürftig ist und mit Bezug worauf es keinen Irrtum geben kann (Met. 1005 b 12), erklären, wie seine Leugnung durch die Herakliter überhaupt möglich ist; nur dann, sagt Aristoteles, wenn die Leugnung keinen wirklichen Behauptungscharakter hat (1005 b 25–26). Aber jede Rede, in der *etwas* gesagt wird, impliziert, auch wenn sie inhaltlich den Satz vom Widerspruch leugnet, die Bestätigung des Prinzips: Met. 1006 a 11sq.; 1008 b 7–11; cf. *Thomas v. Aquin*, in Met. IV, 7 (611): «ille enim qui «destruit rationem», idest sermone, suum, dicendo quod nomen nihil significat, oportet quod sustineat, quia hoc ipsum quod negat, proferre non potest nisi loquendo et aliquid significando». Das bekannte Reflexionsargument gegen den Skeptizismus hat dieselbe Struktur, genau das zu setzen, was geleugnet werden sollte. Thomas hat die Parallele ausdrücklich hergestellt: «Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat: sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse... Et simile est de eo qui negat hoc principium, contradictionem non esse simul». (ScG II; 33; nr. 1103) Ähnlich argumentiert *Eckhart*, wenn er die Leugnung der Zeit als selbstwidersprüchlich zu zeigen versucht: Joh. n. 59; LW III, 49. – *Duns Scotus* parallelisiert mit dem Reflexionsargument gegen den Herakliteismus die These vom kontingent Seienden, dessen Leugnung auf keine argumentative Weise widerlegbar ist: Lect. I d. 39 n. 40; ed. Vat. XVII, 491. Die entsprechende Verbindung zwischen Aristoteles



*Responsio* wohl zur Korrektur seines Begriffes von Voraussetzungslosigkeit führen müssen. Aber es scheint, man könne verstehen, warum Anselm ihn nicht revidiert hat.

Zum einen ist die Singularität des «Gegenstandes»<sup>118</sup> eine nicht mehr überbietbare. Man könnte sagen, sogar die Form seiner Singularität ist noch singulär; Gott ist nicht bloß «einmalig». Andererseits wird dies zum Gegenstand eines Denkens gemacht, welches einen universalen Anspruch erhebt. Dafür steht die Figur des «insipiens». Der Rechtsgrund dieser Universalität aber liegt im argumentationslogischen Reservoir. Anselm operiert nicht mit metaphysischen Annahmen im engeren Sinn. Gott wird nicht erschlossen als effizienter oder exemplarischer Grund für natürliches Sein, nicht als Grund unseres Denkens, weder im Sinne einer eigenen Form von Wirklichkeit verstanden noch als Inhalt eines Begriffs<sup>119</sup>. Anselm möchte demgegenüber den Beweis

teles und Anselm findet sich bei *Ulrich v. Straßburg* hergestellt: Sum. de bono I, 1,3; ed. Daguiillon, 12sq. Auf das Sachproblem, ob es ein Zustimmung implizierendes Verständnis geben kann, wie es etwa auch Schopenhauer für seinen Satz: «Die Welt ist meine Vorstellung» reklamiert hat – «gleich den Axiomen des Euklid, ein Satz, den jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht» (SW III,4) –, kann hier nicht erörtert werden. HEIDEGGER hat sowohl das Reflexionsargument wie die Annahme evidenter Prinzipien kritisiert: Logik, GA XXI, 19–25; Der Satz vom Grund, Tübingen 1957, 38 usw.

<sup>118</sup> Die ständige Versuchung, das Wort «Gegenstand» in diesem Fall in Anführungszeichen zu setzen, hat nur eine halbe Berechtigung. Nicht so sehr, um die Gefährdung durch eine Verdinglichungskritik – die nicht selten ein positivistisches Verständnis von «Ding» mitbringt –, sondern um die Egalisierung mit anderen Gegenständen des Denkens zu vermeiden, scheint dies nötig. Die Vergleichbarkeit liegt einzig darin, daß ein identisches Dieses, das wie anderes von anderem verschieden ist, gedacht wird. Andererseits darf der Sonderstatus nicht übersehen werden, der darin besteht, daß neben dem oben über die Ausrichtung des Denkens Gesagten (cf. S. 9), das Denken sich in seinem Gelingen seinem Gegenstand verdankt: «gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante»: Prosl. 4 (104,5–6). Indem auch bei Thomas das erkennende Denken sich als angewiesen auf ein nicht durch es selbst konstituiertes Gelichtetsein versteht, ist Gott «ebenso Beweisgrund wie Beweisresultat»: H. DEKU, Wahrheit und Unwahrheit der Tradition, St. Ottilien 1986, 52 n. 34 mit Hinweis auf ScG III, 54; de pot. 5,1 ad 18: «sicut forma non potest principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito, ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur...; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivatur»; ScG III, 76 (2522); zudem ist das Denkenkönnen selbst ein verdanktes; sth. I, 79,4: «supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat» – eine λόγου δ' ἀρχή wie Aristoteles in der Eud. Eth. (VIII, 13; 1248a 27) in einer im Mittelalter als separater Text («de bona fortuna») kursierenden Passage sagt.

<sup>119</sup> Wie das Verhältnis von Gott und Gottesbegriff über das Moment der Defizienz hinaus zu denken ist, bedürfte einer eigenen Untersuchung.

aus der Verfaßtheit des Denkens selbst gewinnen. Er operiert mit vollständigen Disjunktionen, mit dem die Unmöglichkeit definierenden Widerspruchsprinzip usw. Dabei soll die Unmöglichkeit der einen Alternative die Notwendigkeit der anderen ergeben<sup>120</sup>. Dieses dialektische Verfahren wird angewandt auf einen uniken Inhalt. Da die Einheit von Singularität und Universalität gerade das typische Anselmische zu sein scheint, muten die rationalistischen oder theologischen Vereinnahmungen wie bloße Abstraktionen im schlechten Sinne des Wortes an. Genauer gesagt: Die Dialektik soll aus dem Verstehen der Bedeutung eines Ausdruckes (Qu) eine Einsicht in die Wirklichkeit, in die notwendige Wirklichkeit des in Qu Gedachten unausweichlich machen. Daß dieser Schritt seiner Struktur nach nicht auch noch universalisierbar ist in eine Argumentationsform für beliebige Inhalte – etwa Gaunilos Insel –, dafür gibt es nicht noch einmal formale Gründe. Anselm sieht Gaunilos Mißverständnis darin, daß er den Sinn der Argumentation von ihrer Universalisierbarkeit abhängig macht. Den Gedanken verstehen heißt für Anselm zugleich, seine Singularität verstehen.

So mutet der Gedanke zum zweiten gegen alle inhaltlichen Einreden seltsam immun an: Es ist der Gedanke von etwas, das «per definitionem» den Zweifel ausschließt und auf diesen selber zurückwendet. Allein, kann man nicht von jedem denken, es sei nicht, denn es ist doch möglich – ein Argument Kants<sup>121</sup> –, ein Subjekt ohne Widerspruch als aufgehoben zu denken, weil dann eben das fehlt, zu dem es einen Widerspruch ergeben könnte? Darin wird jedoch wiederum Anselms Denkanweisung verfehlt: «By definition God is exceptional», wie Hartshorne schreibt<sup>122</sup>. Denn, heißt es an anderer Stelle: «If the nonexistence of G (= Qu) is conceivable, whatever may be supposed to exem-

<sup>120</sup> Et. GILSON, Reason and Revelation in the Middle Ages, New York 1938, 25sq.

<sup>121</sup> KrV B 623: «Wenn ihr aber sagt: *Gott ist nicht*, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindest Widerspruch.» B 641: «Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen».

<sup>122</sup> Anselm's Discovery, 151.

plify G must at the same time, and contradictorly, be thought not to exemplify it<sup>123</sup>.

Alle zweifelnden Einreden müssen somit daran scheitern, eben nicht *diesen* Gedanken zu treffen. Gott anders denn wirklich zu denken heißt nicht, ihn anders denken, sondern ein Anderes denken. Der Gedanke von etwas, dessen Nichtsein gedacht werden kann, d.h. dessen Existenz bezweifelbar ist, ist nicht der anselmische Gottesgedanke. Wenn Gott als er selber gedacht wird, dann ist er als Seiender, und nicht bloß als Gedachter zu denken. In der Kurzfassung Bonaventuras lautet das: «Si Deus est Deus, Deus est»<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Op. cit. 93.

<sup>124</sup> De myst. trin. 1,1, arg. 29; op. V, 48a; übrigens beiläufig kritisiert bei Henry of Harclay, cit. A. MAURER, Henry of Harclay's Question on the Univocity of Being, in: Med. Stud. 16 (1954) 2 n. 9. Vielleicht hat dies auch Dietrich v. Freiberg im Auge: «tu dices: Non possum intelligere Deum, quin intelligam ipsum esse in rerum natura. Respondeo, quod hoc nec est ex vi huius terminus <Deus>, qui significat rem suam absolute non implicans verbalem copulam in sua significatione». (de ente et essentia II 1,9; op. II, 39).