

## Anselmus von Canterbury, Monologion und Proslogion.

Von Dr. Anton Antweiler (Bonn).

Ausgaben:

Monologion. Recensuit Fr. Sal. Schmitt. Floril. Patrist. fasc. XX, Bonnae 1929.

Proslogion. Recensuit Fr. Sal. Schmitt. Flor. Patrist. fasc. XXIX, Bonnae 1931.

Die eingeklammerten Zahlen geben entweder Seite und Zeile dieser Ausgaben an oder — bei vorgeseztem c. — die Kapitelzahlen.

Je tiefer ein Denker bis zu dem Mittelpunkt seines vorgelegten Sachgebietes vorstößt, um so geringer nur braucht ein Fehler in den grundlegenden Ansätzen zu sein, um bei ihrer Anwendung auf die mehr äußeren Gebiete schon erhebliche Wirkungen zu zeigen. Um so dringlicher ist die Forderung, die grundlegenden Ansätze einer Prüfung zu unterziehen, ob sie und inwieweit sie Geltung haben; insbesondere also, ob ihre Geltung an besondere Voraussetzungen gebunden ist, die entweder anderswoher entnommen oder einfach unbeweisbar sind; ferner: ob die Ansätze allgemein oder nur für bestimmte Sachgebiete gelten und ob sie diesen angemessen sind, um die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die gedankliche Erfassung an die Hand zu geben; ob endlich die Ansätze vor einem Blick auf die gesamte Wirklichkeit bestehen können.

Die Forderung zu dieser Prüfung wird um so dringlicher, wenn der grundlegenden Ansätze nicht mehrere sind, sondern nur einer ist, wie es in Anselms Proslogion der Fall ist. Dann besteht die Aufgabe, mit aller Unbefangenheit die vorgetragenen Gedanken nach dem *πρῶτον ἀληθές* oder vielleicht doch auch *πρῶτον ψεύδος* zu durchprüfen und seine Weiterführung zu verfolgen, ob sich da etwa erst Unstetigkeiten nachweisen lassen<sup>1</sup>.

Anselm weist in dem Vorwort zum Proslogion (6, 3) auf sein früheres Werk, das Monologion, zurück. Es liegt also nahe, den Vergleich zwischen diesen beiden Schriften in einiger Ausführlichkeit zu vollziehen, um etwaige Einschränkungen oder Weiterführungen im Proslogion im Vergleich zum Monologion feststellen zu können; um vor allem den Sinn der entscheidenden Kapitel 2—4 im Proslogion nicht nur aus diesem allein zu entnehmen, sondern sie in der Beleuchtung des gesamten Proslogion oder besser noch der ganzen Denkarbeit Anselms zu sehen, weil bei derart tiefdringenden Unterscheidungen auch scheinbare Kleinigkeiten von Wert sind. Freilich, diese vorliegende Arbeit möchte weniger auf das ontologische Argument unmittelbar losgehen, als vielmehr den Boden und die Haltung aufzeigen, aus denen heraus es erwachsen ist.

<sup>1</sup> Einer Anregung von Herrn Prof. Dr. Bernhard Geyer verdankt dieser Aufsatz seine Entstehung.

Als das Ziel, dem das Monologion zustreben solle, bezeichnet Anselm die „Besinnung auf das Wesen der Gottheit und einige andere derartige damit zusammenhängende Gegenstände“ (1, 4). Wenn er sagt, daß die Abfassung ihm von seinen Mitbrüdern sozusagen abgezwungen (1, 19) und ihm auch das Verfahren vorgeschrieben wurde (1, 8), so darf man das als eine der Artigkeiten einschätzen, womit die Schriftsteller der alten und mittleren Zeit ihre Schriften einzuleiten pflegten; ganz im Gegensatz zu den heutigen Schriftstellern, die sich nicht genug darin tun können, ihre Geisteserzeugnisse als Ausfüllung einer Lücke zu preisen, wobei es freilich als kein Kunststück zu betrachten ist, bei der heutigen Klein- und Kleinstforschung Lücken zu entdecken, und nicht bloß mit dem Mikroskop. Als eine Artigkeit; denn ein Unternehmen, wie Anselm es auf sich nimmt, setzt ebenso geistige Zucht wie furchtlose Erkenntniskraft voraus, und man darf es als seine eigene Absicht und Ansicht bezeichnen, daß er über das Verfahren des Monologion genaue Vorschriften aufstellt. Es soll nämlich „nichts auf die Hl. Schrift gestellt werden“ (1, 9); ein Gedanke, dessen Kühnheit sofort aufleuchtet, wenn man daran denkt, daß das zeitgenössische Bemühen im weitesten Umfang auf Sichtung, Ordnung und Abstimmung der Schrift- und Väterworte ging, also an gegebene Grundlagen sich hielt und die eigene Einsicht erst sehr zweistellig ansetzte; wenn man ferner daran denkt, daß das nur-menschliche Denken in Anselms Zeit doch etwas in Verruf gekommen war und daß Anselm selber sogar gegen Auswüchse der Dialektik sich gewandt hatte. Trotzdem wagt er es: ihm sollen allein „die Notwendigkeit der Einsicht und die Klarheit der Wahrheit“ (1, 12) entscheidend sein; und zwar näherhin „in leichtfaßlicher Darstellung und gängigen Beweisgründen, in schlichtem Aufbau und ohne Vernachlässigung auch einfacher und fast törichter Einwände“ (1, 10—14). Gerade auf diesen letzten Gedanken kommt er mehrfach zurück (12, 9; 15, 14; vgl. 53, 16; 8, 10). Der Neuheit seines Verfahrens ist er sich durchaus bewußt, und eben deswegen hält er es für nützlich, diese Bemerkungen voranzuschicken (2, 15). Verständlich ist es, daß er es für nützlich hält; setzt er sich doch nichts Geringeres vor, als „auch denjenigen allein durch die Vernunft zu überzeugen, der noch nichts von den Glaubenslehren weiß, sei es, daß er sie noch nicht erfuhr, sei es, daß er sie noch nicht glaubte“; überzeugen auch für den Fall, daß er nur mittelmäßigen Geistes ist; freilich, eine Einschränkung fügt er gleich bei: zu einem großen Teil (7, 10—13). Aber „die Vernunft soll zu demjenigen in verständlicher Weise hinführen, was man unverständlicher Weise nicht weiß“ (7, 17). Näherhin bezeichnet er als das inhaltliche Ziel seiner Arbeit den Nachweis „eines höchsten Wesens, das von allem Seienden das höchste

ist; das in seiner Glückseligkeit sich selbst genügt; das vermöge seiner Güte allem Wirklichen das Sein und das Gutsein teilt; und auch sonst noch sehr vieles, was wir von Gott oder von den Geschöpfen und dem Ursprung ihres Gutseins zu glauben gehalten sind“ (7, 6—10).

Für die Beurteilung der inneren Anteilnahme Anselms an seinen Gedanken verdient es beachtet zu werden, daß er im Vorwort zum Prosligion den Grund für dessen Abfassung nicht mehr als von außen herangetragen bezeichnet, sondern in der Qual, die ihm die grundsätzliche Unfertigkeit des Monologion verursachte; daß er nicht mehr daran denkt, schriftstellerische Artigkeiten einzuflechten, und zur Niederschrift nur mit Rücksicht auf andere sich veranlaßt sieht; daß ihn vielmehr das ganze Gewicht der gestellten Frage bedrückt hat. Es widerstrebt ihm — so gesteht er im Prosligion —, in diesem früheren Werk Grund auf Grund aneinandergelagert zu haben; er strebt jetzt danach, einen Beweisgrund zu finden, an den er eine Reihe von Forderungen stellt.

Er soll zu seiner Geltung keiner Voraussetzungen bedürfen, und zwar in dem Sinne, daß dieser Beweisgrund wirklich ein Beweis und ein Grund zugleich ist; ein Beweis, insofern er in sich selbst logisch einwandfrei und ausreichend ist, das Ziel des Beweises zu erreichen; und ein Grund, insofern er sich auf einen Ausgang stützt, von dem sich zum Schluß erweist, daß er mit dem Beweisziel sachlich eins ist. Diese Auffassung wird gestützt durch die Forderung, daß der Beweisgrund „keines anderen bedürfen solle“ (Prosl. 6, 7). Dieses „kein anderes“ kann sein ein weiterer Beweisgedanke, neben demjenigen, der als Hauptgedanke gewählt wurde, oder auch ein anderes Ding als dasjenige, dessen Erweis der Beweis zustrebt. Sachlich kommt beides auf eins hinaus; denn wenn ein neuer Beweisgedanke eingeführt wird, kann es nur sein, indem er sich auf einen neuen Sachgrund stützt, der in dem ersten Beweisgedanken und dessen Sachgrund nicht enthalten ist. Beides will Anselm sich verbieten. Er fordert also Voraussetzungslosigkeit in dem Sinne, daß der Beweis gedanklich in sich geschlossen ist, also nur der Entfaltung bedarf, um Zustimmung zu finden, und daß er ohne Zwischen- und Hilfsglieder sofort dasjenige Ziel sachlich schon erfaßt, dem er formal erst noch zustrebt. Der Sinn des Beweises ist also dieser, das sachliche Einssein des Ausgangs und Zieles als gedanklich zwingend nachzuweisen.

Es scheint, daß die seinsmäßige Unabhängigkeit Gottes von allem anderen Seienden (Prosl. 21, 15—17) für Anselm der Antrieb gewesen ist, nach einem Beweis für Gottes Dasein zu suchen, der in genau entsprechender Weise gedanklich von allem unabhängig ist, was nicht unmittelbar Gott ist.

Inhaltlich soll dieser Beweisgrund es leisten können, das Dasein

Gottes nachzuweisen, ihn als das höchste, unabhängige Gut darzutun, ihn als die Quelle alles Seins und Gutseins für alles andere Wirkliche aufzuzeigen und endlich alle anderen göttlichen Eigenschaften aus diesem ersten Beweisgrund abzuleiten (Prosl. 6, 3—11). Er schließt es nicht aus, daß „noch einiges andere“ (Prosl. 6, 23) sich nebenbei ergebe. Er benutzt das Wort „sufficere“ (6, 11), um diese Forderungen zusammenzufassen; er versteht es also in dem vollen Sinn des Hinreichend- und Notwendigseins; hinreichend im Sinne des Sichselbstgenügens und notwendig im Sinne der Unentbehrlichkeit und in dem weiteren, daß von diesem Beweis her und so wie dieser Beweis Gott auffaßt, auch alle andere innergöttliche Seins- und Lebensweise und die nach außen gehende göttliche Betätigung durchsichtig und ableitbar wird, und zwar so sehr, daß die Herleitung fast zur Zwangsläufigkeit wird (vgl. *Cur Deus homo*).

Man sieht, die Forderungen sind anspruchsvoller, die Zielsetzung ist schärfer als im Monologion. Eines freilich vermißt man: die scharfe Hervorhebung, daß nur die Vernunft führen solle und daß die Gründe auch demjenigen einleuchten sollen, der noch nicht hat glauben können oder glauben wollen. Ob das auf einer veränderten Stellung Anselms beruht oder aber ob er es vom Monologion her noch will gelten lassen, das vermag nur ein Vergleich der beiden Arbeiten zu zeigen, der vor allem zur Entscheidung der Gesamtfrage notwendig ist, wie Anselms ontologischer Beweis aufzufassen sei, damit man Anselm einerseits nicht für etwas verantwortlich mache, was er nicht gemeint hat, und man andererseits seinen Beweis nach seiner vielleicht berechtigten Geltung oder seinem tiefsten Fehler abzuschätzen wenigstens versuchen könne.

Schon ein Vergleich der Anlage der beiden Schriften ist aufschlußreich.

Das Monologion läßt eine Dreiteilung zu. Im ersten Teil handelt es von Gott in seiner Einheit (cc. 1—28), im zweiten von Gott in seiner Dreiheit (cc. 29—65), im dritten von Gott als dem Ziel des Menschen (cc. 66—80). Im ersten Teil handelt Anselm von dem Wesen Gottes (cc. 1—4), von der Schöpfung (cc. 5—11), von den Eigenschaften Gottes (cc. 12—24) und endlich wieder von Gottes Wesen (cc. 25—28). Im zweiten Teil behandelt er die Dreifaltigkeit, zunächst die Christologie, und zwar Christus in seinem Verhältnis zur Schöpfung (cc. 29—36) und in seinem Verhältnis zum Vater (cc. 37—48); danach die Lehre vom Hl. Geist (cc. 49—55) und endlich die Beziehungen der göttlichen Personen zueinander (cc. 56—63), woran er einen kurzen Rückblick schließt (cc. 64—65). Im dritten Teil bespricht er das Verhältnis von Gott und Mensch, sofern Gott das letzte Ziel des Menschen ist (cc. 66—80).

Demgegenüber weist die Anlage des Proslogion erhebliche Abweichungen auf. Nach der Einleitung (c. 1) bespricht Anselm die Gotteslehre, aber ohne Einbeziehung der Dreipersonlichkeit, und zwar zunächst das Dasein Gottes (cc. 2—4), dann seine Eigenschaften hinsichtlich der Grundlage (c. 5) und der möglichen Einwände (cc. 6—11), danach sein Wesen (c. 12) und zieht endlich daraus die Folgerungen (cc. 13—22). Erst im Schlußabschnitt (cc. 23—26) spricht er kurz von der Dreieinigkeit (c. 23), aber innerhalb der Gedankengruppe, die Gott als das letzte Ziel des Menschen nachweisen will. Es ist also eine erhebliche Verminderung des behandelten Bereiches vorgenommen: die Schöpfungslehre, die Christologie, die Pneumatologie sind gar nicht oder nur kurz behandelt.

Hat Anselm recht, wenn er von der Aneinanderkettung der Gründe im Monologion spricht und sie als unzutraglich empfindet? Hat er wirklich viele Gründe im Monologion angeführt? Im Grunde doch nur einen: daß er von der Beschränktheit des Seins und Gutseins der Geschöpfe auf ein Wesen schließt, das dieser Beschränkungen ledig ist; und aus diesem Gedanken heraus folgert er die übrigen Eigenschaften, die diesem Wesen in höchstem Maße zukommen, die zugleich mit dem Wesen und auch miteinander zusammenfallen (cc. 17 24 29 33 35), weil es für dieses Wesen gleichbedeutend ist, eine Eigenschaft zu haben und eine Eigenschaft zu sein (c. 16) oder Wesen zu haben und Wesen zu sein (46, 8). Mit der Aneinanderkettung kann also nur dies gemeint sein, entweder, daß er diesen Gedanken von verschiedenen Eigenschaften aus entwickelt und jedesmal zu einer entsprechend höchsten Eigenschaft gelangt, oder aber, daß er zu vielerlei in das Monologion einbezogen habe, was er zur Durchführung seiner Absicht jetzt als überflüssig und störend empfindet.

Das leitet zur Prüfung seines zweiten Bedenkens hin, daß er nämlich im Monologion den Beweis für das Dasein Gottes nur dadurch führen konnte, daß er von anderem, Nichtgöttlichem ausging. Diese Ablösung von Außergöttlichem hat er im Proslogion durchzuführen begonnen und glaubt sie damit durchgeführt zu haben, daß er von demjenigen spricht, „im Vergleich zu dem nichts als größer gedacht werden kann“ (Prosl. 11, 17). Man könnte allerdings den Einwand erheben, daß er doch Vergleichsdinge braucht: „nichts“, „größer“ setzen das doch voraus. Aber demgegenüber ist zu bedenken, daß wir hier an den Grenzen menschlicher Denkmöglichkeit stehen, wo Wortinhalt und Wortform fast ständig in Gefahr sind, sich voneinander abzulösen; wo der sprachliche Ausdruck als Hilfsmittel mehr an Worten und Nebendingen heranziehen muß, als der gemeinte Gedanke es fordert und zuläßt. Anselm meint dasjenige Wesen, dem nichts an Voll-

kommenheit fehlt, dem jede Vollkommenheit in höchster Form zukommt und dem keine Unvollkommenheit eigen ist; ein anderes Wort wäre vielleicht „Fülle des Seins und Gutseins“. Schon im Monologion hatte Anselm erkannt, daß Beziehungsaussagen nicht das Wesen zu treffen brauchen oder sogar nicht treffen können (Mon. 19, 23—26). Hier ist der Grundgedanke des Proslogion also klar ausgesprochen, und der Fortschritt des Proslogion gegenüber dem Monologion besteht also darin, daß dieser Gedanke zum Ausgangspunkt gewählt wird.

In dieser Hinsicht kann man zugestehen, daß Anselm eine Bereinigung hat durchführen können. Sobald er aber daran geht, die Eigenschaften dieses höchsten Wesens zu untersuchen, gelingt es ihm nicht anders als dadurch, auch andere zum Vergleich heranzuziehen. Schon gleich im 6. Kapitel lehnt er für Gott die Körperlichkeit ab, dann spricht er von der Allmacht (c. 7), von der Barmherzigkeit und Leidensunfähigkeit (c. 8), von der Gerechtigkeit (cc. 9 10). In dieser Hinsicht verläuft die Untersuchung gleichsinnig mit der im Monologion, und er untersucht, in welchem Sinne über Gott verneinende und behauptende Aussagen gemacht werden können. Daß Anselm aber so grundsätzlich das Proslogion auf den einen Gedanken des Denkbare-Größten gestellt hat, bringt ihm die wesentliche Erleichterung, die Ableitung der Dreipersonlichkeit Gottes in ein einziges Kapitel zusammenziehen zu können (c. 23). Nicht vergessen sei, daß er auch im Proslogion noch einmal den Weg der Steigerung wählt (c. 24), obwohl er doch nur von Gott aus sehen und von Gott her denken möchte.

Die bisherige Darlegung könnte den Anschein erwecken, als sei der Unterschied zwischen dem Proslogion und dem Monologion nicht so groß, wie Anselm selbst ihn darzustellen versucht. Wenn man aber die Gesamthaltung der einen Arbeit neben die der anderen hält, so findet man Unterschiede, die tiefgreifend genug sind, um Anselms Hervorhebung der Unterschiedenheit beider Arbeiten zu rechtfertigen, freilich in etwas anderer Hinsicht, als Anselm es gesagt oder vielleicht auch gesehen hat. Wenn man aber einen Vergleich wagen darf, so ließe sich das Proslogion einem klaren Strom vergleichen, der in gleichmäßiger Geschwindigkeit und Durchsichtigkeit dahinfließt, ohne größere Hemmungen zu finden, das Monologion dagegen einem Fluß, dessen Ufer oft auseinander-treten, weite Becken bilden und so das Strömen des Wassers manchmal unkenntlich machen. Ohne Bild: das Proslogion führt den Gedanken gradlinig fort; das Monologion dagegen hält immer wieder inne und bei jedem Weitersschritt werden alle Möglichkeiten durchgesprochen, werden alle bis auf eine ausgeschieden, jene, die weitere Fortführung gewährleistet und im Rückblick sich auch mit den

früheren Darlegungen als vereinbar erweist. Diese Ruhestellen der Prüfung sind meisterhafte Leistungen scharfen Denkens und klaren Unterscheidens, Eigenschaften, die meist den Mathematikern nachgerühmt werden, aber doch jedem Denker eigen sein sollten. Sie zeigen — wie es auch bei anderen mittelalterlichen Denkern zu finden ist —, daß es dem Mittelalter nicht an mathematischer Begabung, nur an den mathematischen Gegenständen gefehlt hat, welch letzteres bei der theozentrischen Denkweise auch in der Naturwissenschaft — soweit es eine gab — und Philosophie verständlich ist. Anselms Verfahren ist stets das des indirekten Beweises, indem zunächst die verschiedenen Möglichkeiten aufgestellt und danach diejenigen ausgeschieden werden, die unbrauchbar sind, so daß die richtige Lösung, zugleich schon in hinreichender Bestimmtheit, sich ergibt. So weist er nach, daß alles durch ein höchstes Wesen und dieses durch sich selbst sein Dasein hat (Mon. 9, 4); daß es nur eines sein kann (10, 15); daß es nicht durch das Nichts oder aus dem Nichts heraus besteht (12, 16); daß es nicht Materialursache der Geschöpfe sei (13, 9); in welchem Sinne die Geschöpfe aus dem Nichts geschaffen seien (14, 28), und noch vieles andere (23, 11; 25, 23; 26, 14; 35, 17; 38, 26; 49, 32; 60, 20). Das Proslogion dagegen ist viel zielstrebigter, der Gedanke hat keine Zeit, um zu verweilen, vielleicht aus dem Grunde, weil Anselm sich seines Zieles sicherer glaubt als im Monologion, das doch immerhin ein erster Versuch war.

Ein anderer Unterschied ist vielleicht noch auffallender. Schon im Vorwort des *Monologion* spricht Anselm bezeichnenderweise nicht etwa davon, daß er Gottes Wesen untersuchen wolle, sondern das „Wesen der Gottheit“ (1, 4), läßt also die Geistigkeit, Persönlichkeit, Dreipersonlichkeit noch völlig dahingestellt sein. Er will als ganz unbefangen und voraussetzungslos gelten, ein Ehrgeiz, den sogar heutige Denker nicht mehr erheben. Im Verlauf des *Monologion* spricht er denn auch nie von Gott, wohl aber vom höchsten „Dasein oder Für-sich-Bestehen oder Wesen“ (10, 38) und diese Ausdrücke behält er durch das ganze Werk hin bei. Fast erstaunt man, ganz zum Schluß auch noch einmal das Wort „Gott“ zu lesen (65, 7). Diese Sprechweise ist kein Zufall, sondern ist ganz wesentlicher Ausdruck seiner Denkhaltung, Ausdruck seines sieghaften Vernunftvertrauens, man könnte fast sagen: Vernunftglaubens, und Ausdruck seiner stürmischen Wucht, mit der er sich an die Bewältigung seiner vorgesetzten Arbeit macht.

So wird es verständlich, daß „notwendig“ für Anselm zum Lieblingswort wird, das er überall dort anwendet, wo er etwas schlüssig bewiesen zu haben glaubt oder wo er einen neuen Gedanken braucht, um weiterzukommen (8, 38; 9, 33; 14, 16 u. 29 usw.). So spricht er auch von der „Notwendigkeit der Wahrheit“ (22, 25)

und von der „Notwendigkeit der Einsicht“ (23, 28); von dem „notwendigen Gefüge der Einsicht“ (24, 28); von der „unausweichlichen Notwendigkeit“ (29, 31); von „notwendigen Beweisen“ (56, 13), stellt wohl auch nebeneinander „Wahrheit und Notwendigkeit“ (24, 12). Die „vernünftige und durchsichtige Notwendigkeit“ (27, 37) sagt es klar, welcher Art sich Anselm die „Notwendigkeit“ gedacht hat.

Ein anderes Lieblingswort ist „absurdus“, das er in einem Ton ausspricht, gegen den keiner mehr widersprechen darf (10, 12; 17, 16; 19, 6; 48, 17). Noch zuversichtlicher sind andere Aussprüche: „wer daran zweifelt, daß das Pferd wesensmäßig besser ist als das Holz, und der Mensch höherstehend als das Pferd, der verdient wahrlich nicht, Mensch zu heißen“ (10, 5). Ferner: „gar niemandem als nur einem unvernünftigen Geist kann es zweifelhaft sein, daß alles Erschaffene durch einen Erhalter Bestand und Dauer habe“ (18, 29). Er will „der Vernunft als Führerin folgen“ (35, 5); er spricht davon, daß „die Vernunft unzweifelhaft beweist“ (27, 32); er kennt „unangreifbare Behauptungen“ (35, 12); „offenkundig ist es für jedermann, der Vernunft hat, daß Gott nicht deswegen Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein habe, weil er sich selbst liebe“ (48, 26); es sei auch noch einmal an sein Wort erinnert, daß er auch denen, die „kleinen Geistes“ (7, 12) sind, den Glauben will einsichtig machen können.

Nur an wenigen Stellen des Monologion gesteht Anselm zu, daß es doch schließlich auch für das menschliche Denken Grenzen gebe, etwa wenn er spricht von „der ebenso unaussprechlichen wie unausweichlichen Vielheit in der höchsten Einheit“ (44, 18); oder wenn er sagt, „daß es für denjenigen, der einen unerfaßlichen Gegenstand durchforsche, doch genügen müsse, durch Schlußfolgerungen bis dahin zu kommen, daß er dessen Dasein ganz sicher erkenne, wenn er auch mit der Erkenntnis es nicht durchdringen könne, wie er so sein könne“ (56, 9). Doch das sind Einzelheiten, die an dem Gesamtbild nichts ändern daran, daß die Verläßlichkeit der Vernunft durchaus im Vordergrund steht, sodaß man im Monologion geradezu von einem Glauben an die Vernunft sprechen darf, bei ihm, für den „Denken eine Freude ist“ (48, 16).

Ganz anders ist es im Proslogion. Vergeblich erwartet man eine solche Zuversicht des Erkennenkönnens wie im Monologion. Schon gleich das erste Kapitel ist ein Meisterstück antithetischer Darstellungskunst, und führt am besten in die Gesamthaltung ein, die sehr viel ehrfürchtiger und zurückhaltender, aber auch, wenn man es sagen darf, eigensinniger, persönlichkeitsverbundener ist als im Monologion. Vergeblich erwartet man Worte wie „necessitas rationis“, „absurdus“; sie kommen zwar vor, aber ganz verschwindend selten. Wohl spricht er auch noch von „göttlichem, für sich

bestehendem Wesen“ (6, 10), „höchstem Daseiendem“ (13, 5), aber auch von „unfaßlicher Güte“ (14, 31; 15, 16), „höchster Gerechtigkeit“ (17, 4), von „Leben, Weisheit, Wahrheit, Güte, Seligkeit, Ewigkeit“ (20, 20), und das gilt zwar als Wesensbestimmung, aber doch für einen Träger, der noch mit dem Namen Gott genannt wird. Eben deswegen ist seine Sprache ehrfürchtiger, und sein Ziel ist ausschließlich dieses: „Nicht versuche ich, Herr, deine Tiefe zu durchdringen, weil ich meine Einsichtskraft in keiner Weise ihr gleichstelle; ich sehne mich vielmehr danach, in etwa deine Wahrheit zu erkennen, die mein Herz glaubt und liebt“ (11, 7). Er gesteht, daß „die Quelle von Gottes Güte ganz tief und verborgen in Gottes Innern ist“ (14, 33), daß „Strafen und Schonen ohne Widerspruch im gerechten Gott nebeneinander bestehen können“ (16, 30). Er gibt sogar zu, daß es offene Fragen gebe, die es bleiben müssen, nämlich die Heilsauswahl Gottes (17, 1). Auch im Monologion kannte er Tatsachen, die „unsagbar“ sind (42, 3), aber doch an verhältnismäßig erst viel späterer Stelle und mit einer — aufs Ganze gesehen — viel geringeren Hervorhebung. So, wenn er von der Notwendigkeit spricht, daß es zwei Personen (Vater — Sohn) gebe, es aber als unmöglich bezeichnet zu sagen, was sie sind (42, 2 ff.); oder wenn er sagt, daß „der Geist in einer unaussprechlichen Weise hervorgehe“ (51, 34); oder wenn es ihm „jegliche Erkenntnisschärfe menschlicher Einsicht zu übersteigen scheint“ (56, 7), wie eine Dreiheit in der Einheit möglich sei.

Es bleibt bestehen, daß das Proslogion im Stoffgebiet enger, in der Zielstrebigkeit zäher, in der Durchführung maßvoller ist, aber gottnäher, persönlicher, dagegen das Monologion breiter, stolzer, „sachlicher“, irdischer, wenn man will. Dahin mag auch gezählt werden, daß im Proslogion nur ganz wenige Vergleiche und Beispiele zu finden sind, im Monologion dagegen verhältnismäßig zahlreiche.

Im Proslogion dankt Anselm Gott dafür, „daß er durch Gottes Erleuchtung dasjenige nun erkennt, was er früher nur geglaubt hat, sogar soweit eingesehen, daß er nicht imstande wäre, ihn nicht zu erkennen, wenn er nicht an ihn glauben wollte“ (12, 33). Er bittet „Gottes unermeßliche Güte, die jegliche Erkenntnis übersteigt, sie möchte ihm einiges von seiner Erbarmung zukommen lassen“ (15, 20); er spricht davon, daß „etwas schwer zu erkennen, aber doch notwendig zu glauben sei“ (15, 23). „Hilf mir, gerechter und barmherziger Gott, dessen Licht ich suche, hilf mir, daß ich einsehe, was ich sage“ (15, 28), so betet er, betet um „Belehrung“ (15, 32). Damit erscheint auch sein Wort in der rechten Beleuchtung, daß er „nicht erkennen will, um zu glauben, sondern glauben, um zu erkennen“; denn auch das glaubt er, „daß Erken-

nen ohne Glauben nicht möglich ist“ (11, 10). Sein Denken soll also ein *Nachdenken*, nicht *Vordenken* Gott gegenüber sein.

Aber Gott und das Göttliche steht ganz im Mittelpunkt seines Suchens. Anselm ist ein gottbezogener Geist in dem Sinne, daß er zwar Ausgang und Zwischenstufen sieht, die nicht Gott und göttlich sind, die ihn zwar zu Gott hinführen und hintragen können, in denen er aber doch mehr Hindernis als Hilfe sieht. Er ist der stürmische Geist, dem die Erde und sein eigenes Ich zu eng ist, der an Wirklichkeiten sich heranwagt, von denen er in seinem reifsten Werk, dem *Proslogion*, nur in ehrfürchtigen und begeisterten Antithesen spricht. In ihm zeigt sich die eine mögliche Grundhaltung des Menschen Gott und dem Wirklichen gegenüber, wie sie nicht erst im Christentum geschaffen, aber doch in ihrer ganzen Wucht und Fragefülle, in ihrem ergreifenden Ernst und qualvollen Suchen offenbar geworden ist. Er gehört zu Paulus und Augustinus. Die andere Haltung ist bedächtiger, zurückhaltender; sie hält öfter inne, bleibt sicherer, unanfechtbarer, freilich auch weniger begeisternd und mitreißend: Aristoteles und Thomas.

Man würde irren, wollte man glauben, Anselm habe durch seine verhaltene mystische Glut sich dazu hinreißen lassen, in der Darstellung unübersichtlich und in der Sprache ungepflegt zu sein. Er ist Sohn des hl. Benedikt, und von dem feinsinnigen Geist der Schönheit dieses Ordens lebt und leuchtet vieles in seiner Sprache. Sprache ist zu wenig gesagt: es ist die wohlerwogene Abwägung und durchdachte Darstellung eines Gedankengutes, das zu zeitlosen Fragen gehört, deren Ungelöstheit den Menscheng Geist in Spannung hält und ihn nicht in niedern Seins- und Lebensordnungen verkommen läßt. Ganz unaufdringlich sind die Schönheiten in Satzbau und Wortwahl, nur einiges wenige möge es verdeutlichen. So im *Monologion*: *praesentis impedimenti sufficit expeditum* (15, 16); *tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate . . . pluralitas* (44, 18). Öfter im *Proslogion*: *bona cognoscendo, mala ignoscendo* (15, 19); *non sentis tu affectum, sed nos sentimus effectum* (16, 15); *sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animae meae* (19, 30); *tenebratur oculus aut reverberatur* (18, 22). Dazu gehört auch, was fast als Spielerei erscheinen könnte: *aeterna beatitudo et beata aeternitas* (18, 6), und *certa veritas, vera certitudo* (18, 9), Kunstmittel, zu denen sein Lehrer Augustin ihn überreich anlernen konnte.

Von Augustin her ist Anselms Gedankenwelt maßgebend bestimmt. Es würde aber unrecht sein, wollte man das im Sinne schwächerer Abhängigkeit verstehen; es ist im Gegenteil höchste Selbständigkeit, persönlichster Mut des Denkens, und die Gleichstimmigkeit ihrer Ergebnisse oder Anstöße beruht wesentlich auf der Gleichsinnigkeit in der Haltung als Mensch und Denker.