

München zu übernehmen, lehnte Grabmann trotz einer Bitte dieser Fakultät ab: „... da ich ausschließlich bei meinen mittelalterlichen Forschungen bleiben wollte“<sup>53</sup>.

So wie ihre methodischen Ansätze grundverschieden waren, so machten sich Heidegger und Grabmann auch auf verschiedene Weisen um die Philosophie verdient. Heideggers Leistung bei der Wiederentdeckung der mittelalterlichen Philosophie bedeutete für ihn selbst einen „damals noch verschlossenen Wegbeginn: in der Gestalt des Kategorienproblems die Seinsfrage, die Frage nach der Sprache in der Form der Bedeutungslehre“<sup>54</sup>. Für Grabmann war die mühsame und geduldige Erforschung der mittelalterlichen Scholastik und Mystik vor allem in den mittelalterlichen Handschriften der Lebensinhalt durch Jahrzehnte. Der systematische Denker Heidegger wurde weit über Fachkreise hinaus bekannt, der mediävistische Forscher Grabmann genoß höchstes Ansehen nicht nur unter den Theologen, sondern ebenso bei Historikern und Philologen, denen allen er wissenschaftliches Neuland erschloß. Treffend beschrieb Peter Wust<sup>55</sup> in einem Glückwunschbrief zu Grabmanns sechzigstem Geburtstag<sup>56</sup> dessen Verdienste: „... Sie, sehr verehrter Herr Geheimrat, dürfen es miterleben, daß die Arbeit der Baeumker-Grabmann-Schule ihr großes Ziel *erreicht* hat. Denn das Wort vom ‚finsternen Mittelalter‘ ist durch die Arbeiten dieser Schule so gut widerlegt, daß es heute schon humoristisch wirkt, wenn jemand noch darauf anspielt.“

## Anselm von Canterbury Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960

Von Wolfgang L. GOMBOCZ (Graz)

### *Vorbemerkung\**

Die zuletzt erschienene Monographie<sup>1</sup> über Anselm von Canterbury beginnt mit der Feststellung, Anselms Gedankenwelt kleide ein hartnäckiger Charme, der darin bestehe, daß er leicht zu verstehen sei. Darüber hinaus besitze seine Philosophie die Eigenschaft, sich über den Kontext von Zeit und Ort, in welchem sie niedergeschrieben

<sup>53</sup> Autobiographische Notizen, 4.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Frühe Schriften* (Frankfurt a. M. 1972) IX.

<sup>55</sup> Peter Wust (1884–1940): Professor für Philosophie in Münster 1930.

<sup>56</sup> Nachlaß Martin Grabmann, Teilbestand in der Bayerischen Staatsbibliothek: Ana 326 (2.1 W 63). Der Brief vom 5. 1. 1935 ist irrtümlich „1934“ datiert.

\* Die kritische Gesamtausgabe der Werke Anselms von Schmitt: *Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera Omnia ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt in II tomis*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Seckau–Rom–Edinburgh 1938–1961. Neu aufgenommen vor Vol. I die „Ratio Editionis“ Schmitts) wird hier mit S. abgekürzt und nach den fünf Bänden der ursprünglichen Ausgabe sowie Seiten und Zeilen zitiert. Weiters werden abgekürzt: AA = *Analecta Anselmiana* 1 (1969), 2 (1970), 3 (1972), 4 (1975), 5 (1976); BTAM = *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 1 (1929/1932) ff.

Anselm, geboren 1033/1034 in Aosta, tritt 1060 ins Kloster von Bec in der Normandie ein; er wird 1063 Prior, als Nachfolger seines Lehrers Lanfrank, und 1078 Abt. 1093 zum Erzbischof von Canterbury erhoben, geht er 1097 und wiederum 1103 ins Exil wegen seiner Konflikte mit Wilhelm II (†1100) und Heinrich I. Anselm starb am 21. April 1109.

(Abschlußdatum dieses Berichts: Dezember/Januar 1978/1979)

<sup>1</sup> G. R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford 1978) 211 S. – Zur angeblich leichten

ward, in einer Weise zu erheben, daß unmittelbarer Einfluß auf entfernteste Gebiete der damaligen Wissenschaft vorliege. Evans' Arbeit, die dem *Theologen* in Anselm gewidmet ist, ist von einer durchgängigen Hochschätzung getragen, obgleich m. E. die höher anzusetzende Bedeutung Anselms in seinen (im weiteren Sinne) logischen Schriften liegt. Desmond Paul Henry<sup>2</sup> hat seit den fünfziger Jahren wesentliches Material zu einer Neuurteilung des *Logikers* Anselm zusammengetragen, einer Neuurteilung, die eine Richtigstellung der vorherrschenden Urteile der Herren Cousin, Haureau, Maurice, Prantl und van Weddingen mit sich brachte. So referiert Carl Prantl<sup>3</sup> in seiner *Geschichte der Logik im Abendlande* Anselm in einem ungewöhnlich harten Ton. Bereits das Inhaltsverzeichnis verweist auf Anselms „kläglich niedrige(n) Standpunkt“ (VI), der im Text selbst dann als „bedauerlich niedrig“ (89) beurteilt wird. Der Dialog *De Grammatico* ist nach Prantl „ein fortgesetztes verstandloses Spiel mit angelernten Lehrsätzen . . .“, (er) bewegt sich in einem tändelnden Bemühen, Schwierigkeiten wo kein vernünftiger Mensch welche finden kann, vorerst aufzustöbern und dieselben dann . . . zu lösen“ (89). Die Schrift sei „bezüglich der logischen Parteifrage . . . äußerst stumpf und matt“ (89). „Wohl zu bedauern ist der Leser, welcher solchen Unverstand durchmachen soll“ (94), heißt es weiter, da Anselm „uns noch einige Zeit durch unverständige Tändeleien hindurch(schleppt)“ (93) und „auf den verkünsteltesten Umwegen“ (89) „von Schritt zu Schritt immer ungenießbarer“ (91) wird. Er beweist sich selbst „in dieser ganzen Schrift . . . bezüglich der Logik als kläglich Stümper“ (94), sein „stumpfsinnige(r) Realismus“ (96) wird zum „Gipfelpunkt logischen Unverständes“ (96).

Der Prantl regelmäßig bestätigte feindselige Standpunkt gegenüber der Scholastik wird als Erklärung für diese Fehlurteile nicht ausreichen, da zudem Prantl spätestens seit Wilhelm G. Tennemanns *Geschichte der Philosophie*<sup>4</sup> Friedrich R. Hasses umfangreiche Darstellung, zehn Jahre vor Prantls erster Auflage erschienen, nicht als „von einer durchgängigen Überschätzung der Bedeutung“ Anselms getragen anzukreiden berechtigt ist, ohne dafür zu argumentieren. Victor Cousin seinerseits sollte

---

Verständlichkeit Anselms („ . . . it is easy to understand . . .“, Evans, 1) bzw. zur Behauptung, seine Ideen und Sprache seien klar und einfach (so z. B. B. Ward, in: *Speculum* 49 [1974] 742 bis 743; ähnlich F. S. Schmitt, in: *Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift* 37 [1961] 117), siehe unten.

<sup>2</sup> D. P. Henry, *An Analytic Study of the De Grammatico of Saint Anselm of Canterbury* (Manchester 1960) IX u. 539 S.; veröffentlicht als: *Commentary on De Grammatico. The Historico-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's* (Dordrecht 1974) IX u. 351 S. – Vorher schon zahlreiche Aufsätze u. Kongreßbeiträge, z. B.: *St. Anselm on the Varieties of „Doing“*, in: *Theoria* 19 (1953) 178–183.

<sup>3</sup> C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2. Bd. (Leipzig [1861] <sup>2</sup>1885, Nachdruck Graz 1955) 84–96. Angaben über Cousin, Haureau, Maurice und van Weddingen finden sich in L. Steiger, *Contexte Syllogismos. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm*, AA 1 (1969) 107–143, hierzu 111 und passim, sowie bei Desmond P. Henry, *The De Grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy* (Notre Dame, Indiana 1964) 2f. – Steigers etwa 1969 geäußerte Feststellung, *De Grammatico* sei „seit Carl Prantl und A. van Weddingen nicht mehr untersucht worden“ (111), ist unter Hinweis auf Henrys Werk zu revidieren; darüber kann selbst Anm. 132 (S. 143) nicht hinwegtrösten.

<sup>4</sup> W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 8 Bde. (Leipzig 1798–1811); hier Bd. 8,1 (1810) 114 ff. F. R. Hasse, *Anselm von Canterbury. Erster Teil: Das Leben Anselms* (Leipzig 1843). Zweiter Teil: *Die Lehre Anselms* (Leipzig 1852). Nachdruck in zwei Bänden (Frankfurt a. M. 1966).

mit Tennemanns Urteil, das dieser aus Vergleichen Anselms mit Lanfrank und Hildebert herleitet, vertraut sein, da er ja Tennemanns *Manuel de l'Histoire de la Philosophie* (Louvain 1830) übersetzte und herausgab. Nach Tennemanns *Geschichte* übertrifft Anselm „Hildebert an Scharfsinn und dialektischer Fertigkeit“ (114) und „besaß einen noch tiefer eindringenden Geist und Scharfsinn als Lanfranc“ (115); im bes. ist Tennemanns Ausführungen zu *De Grammatico* Augenmerk zu schenken (116–119), welcher in die Reihe der Werke, „die das meiste philosophische Interesse haben“ (116), gestellt wird. Ohne zuviel in Tennemann hineinlesen zu wollen, fällt doch auf, daß dieser Anselm „eine gute Einsicht“ (118) bescheinigt im Zusammenhang einer „bestimmte(n) Bezeichnung der Begriffe“ und der „Entwicklung der Bedeutungen der Worte“ (119), „wozu er die Abhandlung des Aristoteles von den Kategorien besonders studiert hatte“ (ebd.).

Lothar Steiger (a. a. O. 112) warnt davor, „den gänzlich unhistorischen Sinn“ Prantls überzubewerten, meint damit aber, wie sich später (115 ff.) unter Bezug auf Hasse, Grabmann, Manitius u. a. zeigt, eine generelle Vorsicht gegenüber positiven wie negativen Beurteilungen dieser Autoren aus Gründen eines Autoritätsbeweises oder einer Rückprojizierung zugunsten eines Urteils, das überhaupt erst unserer Generation möglich ist. Vf. stimmt dem vorbehaltlos und gerne zu, weist aber nachdrücklich darauf hin, daß, wie sehr auch Grabmann aus Hasse schöpfen mag (Steiger, 113), und dieser wiederum von dem seit etwa 1830 mehr und mehr erwachenden Interesse an Anselm und natürlich auch von Tennemann getragen ist,<sup>5</sup> Tennemann selbst so gut wie nichts<sup>6</sup> vor sich hat und auf Anselms Texte in der Ausgabe Gerberons (Paris 1675, wiederum Paris 1721 u. Venedig 1744) zurückgreifen muß. Genau hier ist aber seine Leistung unverkennbar, wie auch sein langes Gauniloreferat (138 ff.) mit der ersten deutschen Übertragung der Widerlegung des Proslogionargumentes (bereits 1810) zeigt; Tennemann hat Anselms Quellen (Aristoteles, Augustinus, Boethius; 118, 122) benannt, die Abhängigkeit von Augustin, die Tennemann gar nicht schätzt, dementsprechend als „ängstliche Anschließung an die Aussprüche Augustins“ getadelt; die durch Henry u. a. nachdrücklich ausgewiesene Leistung in Logik und Semantik konnte Tennemann aus begrifflichen Gründen nicht erkennen, er hat aber – zufälligerweise? – die bedeutendsten dieser Stellen aus *De Grammatico* in den korrekten Zusammenhang der Boethianisch-Aristotelischen Zeichenlehre und damit auch der stoischen und Augustinischen Semantik gestellt.

Darüber wird unten zu berichten sein. Das nun Folgende wird einerseits den Abschluß der textkritischen Edition, das Lebenswerk des am 2. Mai 1972 verstorbenen Benediktinermönchs Franciscus Salesius Schmitt, geb. als Johannes Schmitt am 20. Dezember 1894, im Zusammenhang mit Übersetzungen und Kommentaren von ihm und anderen würdigen, sodann sich dem Philosophen wie dem Theologen Anselm widmen, wobei die Literatur seit 1960 aufzuarbeiten sein wird. Einen Schwerpunkt bildet dabei notwendigerweise Anselms Bedeutung als Logiker (im weiteren Sinne) und die damit zusammenhängende Renaissance des Anselm-Studiums seit etwa zwanzig Jah-

<sup>5</sup> Man vgl. dazu etwa die Belege über keinerlei Anselmdruckausgaben im deutschen Sprachraum für den Zeitraum 1700 bis 1834 in *Kayser's Bücherlexikon* oder in Heinsius' *Allgemeinem Bücherlexikon*, sowie die Möhlerschen Beiträge in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 1827/1828.

<sup>6</sup> Man muß die Diskussion des ontologischen Gottesbeweises in Leibniz, Wolff und Kant (mit Tennemann) deshalb übergehen, weil die cartesische Umdrehung des negativen *id quo nihil maius cogitari potest* der Ausgangsformel ins Positive das Argument Anselms Gedankenwelt entfremdet hat (vgl. 138).

ren. In der Abtei Notre Dame zu Le Bec fand 1959 ein internationaler Kongreß aus Anlaß der 900. Wiederkehr des Tags der Ankunft Anselms von Aosta in Bec statt. Vom 8. bis zum 11. Juli versammelte diese Tagung Anselm-Forscher aus der ganzen Welt. Der Kongreßband *Spicilegium Beccense* (Paris 1959) enthält mehr als dreißig Beiträge in französischer, englischer und deutscher Sprache zu allen Gebieten der Anselm-Forschung. Norman Malcolms Aufsatz von 1960 *Anselm's Ontological Arguments*<sup>7</sup> ist ein weiterer Kristallisationspunkt der Anselm-Renaissance geworden, da er eine rege Diskussion auslöste. Dies alles wäre aber nicht denkbar ohne Schmitts unermüdliche Arbeit an der Ausgabe der *Opera Omnia*. Dazu kommt Henrys unverdrossene Aufarbeitung der *Logica Anselmiana* als der m. E. bedeutendste Anstoß zur in Rede stehenden Wiedergeburt, die nunmehr in eine Konsolidierung der internationalen Gemeinde der Anselm-Forscher übergeleitet worden ist. Dies zeigt sich in den Kongressen in Aosta u. Turin (1973) und in Bad Wimpfen (1970); für Juli 1979 ist ein Kongreß „*Anselm at Canterbury*“ für vier Tage nach Canterbury, England, einberufen worden.

### *Schmitts Anselmi Opera Omnia*

Der erste Band der schließlich sechsbändigen Ausgabe kam 1938 in der Abtei Sedkau, Steiermark, heraus; im März 1938 besetzten deutsche Truppen Österreich. Im Zuge der vom nazistischen Regime betriebenen Aufhebung der Abtei wurden 1942 nahezu die gesamten Bestände von Band I durch die Treuhänder – daß dies „kommunistische Horden“ gewesen sein sollen, wie die spanische Ausgabe der *Obras Completas* von 1952–1953 berichtet, ist auszuschließen – vernichtet, da nach Schmitt (S., Ratio, 3\*) „nur ein kleiner Teil . . . verkauft worden“ war. Band II, gedruckt bei Sansaini, brachte Schmitt 1940 im Selbstverlag mit finanzieller Unterstützung des Kollegs S. Anselmo in Rom heraus. Auch die Arbeiten an Band III konnte er in Rom beginnen, dessen Druck durch die finanzielle Hilfe der Abtei Panonhalma in Ungarn ermöglicht wurde. Während des Druckes von Band III konnte Schmitt den Verlag Nelson, Edinburgh, zur Übernahme der ganzen Ausgabe gewinnen. Band I (mit *Monologion*, *Proslogion*, *De Grammatico*, den *Tres Tractatus* sowie der früheren Version der *Epistola de Incarnatione Verbi*) mußte photomechanisch wiederhergestellt werden, um die Gesamtausgabe bei Nelson abschließen zu können. Nelson brachte die Bände I bis III 1946 heraus, 1948 folgte IV, 1951 und 1961<sup>8</sup> erschienen Band V und VI. Diesem großangelegten Werk waren Schmitts kritische Einzelausgaben von *Cur Deus Homo* (1929), *Monologion* (1929), *Proslogion* (1931) und der *Epistola de Incarnatione Verbi* (1931) in der von seinem Lehrer Bernhard Geyer mitherausgegebenen Reihe *Florilegium Patristicum* vorangegangen. Nur wer sich selbst einmal dem Editionsgeschäft gewidmet hat, kann ermesen, welche Leistung hier erbracht worden ist; wie derartige in der schweren Zeit des nazistischen Regimes, des 2. Weltkrieges und der Nachkriegszeit überhaupt möglich war, ist nicht nur dem Vf. unbegreiflich. Um so mehr war es wegen dieser Umstände erstaunlich, für Schmitt aber sicherlich erfreulich, daß die Ausgabe auf großen Widerhall stieß. Neben den üblichen kleinen

<sup>7</sup> Philosophical Review 69 (1960) 41–62.

<sup>8</sup> Den Abschluß der Ausgabe hat Schmitt selbst angezeigt: La Nueva Edición de la „Opera Omnia“ de San Anselmo de Aosta, Salmanticensis 8 (1961) 423–427. Zur neuen Gesamtausgabe der Werke des Hl. Anselm von Canterbury, Erbe und Auftrag 37 (1961) 116–128. (Diese Ausführungen sind in die spätere *Ratio Editionis* [S., I, 1\*–244\*] eingegangen.)

Anzeigen<sup>9</sup> erschien eine Reihe von kritischen Stellungnahmen,<sup>10</sup> die auch zur Textherstellung Anmerkungen und Richtigstellungen brachten. Da Schmitt Pelsters Korrekturvorschläge zu Band II (a. a. O. 13 f.) später in seine *Corrigenda et Addenda* (S., II, 290 f.) aufnimmt, sind Pelsters umfangreiche Notizen zu Band I (a. a. O. 194 f.), welche Schmitt in keinem der Fälle berücksichtigt (vgl. S., II, 289 f.), mit zu vergleichen. Für Band III sind Sainte-Maries kritische Anmerkungen (a. a. O. 70–73) zu Schmitts *Corrigenda et Addenda* (S., VI, 397–401) dazuzulesen. (Man muß Jasper Hopkins dankbar sein für seine Liste von *Addenda and Corrigenda*, a. a. O., sowie für die darin und sonst im genannten Buch hinterlegten Textverbesserungen.)

An dieser Stelle seien einige grundsätzliche Anmerkungen zu Schmitts Editionsprinzipien notiert (vgl. S., Ratio, 213\*–225\*, wo Schmitt zwar versteckt, aber offenerherzig, die Verwendungsweise der *Codices* angibt.): Gegenüber den aus Pelsters Rezension von Band II zu erschließenden Aussagen (a. a. O. 14) Schmitts, daß er die gesamte Überlieferung des 12. Jahrhunderts und auch Gerberons Apparat *sorgfältig* beachtet habe, ist wohl die weichere Formulierung aus der *Ratio Editionis* (a. a. O. 213\*) der Wahrheit näher; dort heißt es: „Für die Herstellung der Texte wurden nur Hss. benutzt, die sich durch Alter, Provenienz und Güte auszeichnen. Nur in Einzelfällen wurden auch Drucke herangezogen . . . Außer den benutzten Hss. gibt es noch sehr gute andere mit Werken des hl. Anselm; aber immer wurden genügend Hss. verglichen, um die Sicherheit der Texte zu gewährleisten . . . Der Grad der Bedeutung der Hss. wird durch die Reihenfolge in dem *Index Siglorum* vor den einzelnen Werken angezeigt.“ In seinem Verzeichnis der benutzten Handschriften finden sich daher auch Qualitätsangaben, wie z. B. „eine der besten und frühesten Hss. für die Gesamtwerke“ (215\*) beim *Codex Carnotensis* 194, der im *Index Siglorum* für *De Libertate Arbitrii* dann allerdings erst an sechster und letzter Stelle steht, und überhaupt für keine andere Schrift als die eben genannte verglichen wird. Beim *Proslogion* hat Schmitt sehr viele Hss. verglichen, obgleich ihm hier die stark abweichende Version der Hs. O.1.VI (f. 81–83<sup>v</sup>) aus der Hereford Cathedral Library entgangen ist; ebenso unberücksichtigt (weil unbekannt) sind z. B. die Hs. *Royal* 4 BX (mit einem weiteren Proslogiontext) und die Hs. *Egerton* 3323 (mit Teilen aus *Cur Deus Homo*, f. 28<sup>v</sup>–30<sup>v</sup>) der British Library.

<sup>9</sup> U. a. sei verwiesen auf: M. Cappuyns, BTAM 3 (1937/1939) 426 f. (Rez. v. Bd. I); 5 (1946/1949) 450 f. (II, III); 6 (1950/1953) 322 f. (IV); 7 (1954/1957) 424 (V); 9 (1962/1965) 91 f. (VI); M. D. Chenu, Rev. d. Sciences Philos. et Théol. 28 (1939) 317 f. (I); J. de Ghellinck, Nouv. Revue Théol. 66 (1939) 616 f. (I; mit einigen Korrekturvorschlägen); F. G., La Ciencia Tomista 58 (1939) 285 f. (I); R. Jelke, Theol. Literaturblatt 60 (1939) 180 f. (I); J. Lebon, Rev. d'Histoire Eccles. 35 (1939) 571–573 (I); J. Rivière, Rev. d. Sciences Religieuses 19 (1939) 261 f. (I); H. D. Simonin, Angelicum 16 (1939) 393 f. (I); P. Grossjean, Analecta Bollandiana 65 (1947) 304 (I–III); F. C. Copleston, Philosophy 24 (1949) 171–173 (I–III); S. Brounts, Tijdschrift voor Philosophie 10 (1948) 748–750; M. F. Sciacca, Giornale di Metafisica 4 (1949) 64; L. Linati, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 40 (1948) 376 (III); C. Martin, Nouv. Revue Théol. 73 (1951) 534 (IV).

<sup>10</sup> F. Pelster, Theologische Revue 38 (1939) 193–195 (I) und 42 (1943) 13 f. (II); H. Weisweiler, Scholastik 14 (1939) 117 f. (I); H. de Sainte-Marie, Revue du Moyen Age Latin 3 (1947) 70–73 (III). – Vgl. jetzt die von Jasper Hopkins zusammengetragenen *Corrigenda* in seinem Band IV der gemeinsam mit Herbert Richardson besorgten Übersetzung der Werke Anselms: *Hermeneutical and Textual Problems in the Complete Treatises of St. Anselm* (= Anselm of Canterbury, Volume Four) (London–Toronto etc. 1976) 174–177, sowie 105 (bezugnehmend auf Hick u. MacGills abzulehnende Änderungsvorschläge) und 202 (Anm. 3).

In der Interpunktion hat Schmitt die früher übliche (und anfangs auch von ihm geübte), rein äußerlich grammatikalische Methode verlassen; er versucht eine mehr dem Sinn entsprechende Setzung der Zeichen unter Einschluß von Anführungszeichen. Dies stellt natürlich sehr hohe Anforderungen an den Herausgeber. So ist öfters nicht klar einzusehen, warum Subjekt- und Objektnebensätze manchmal durch Komma getrennt werden, während dies an den meisten Stellen nicht geschieht; die anachronistischen Anführungszeichen bringen z. B. (nicht nur) im Falle von *De Grammatico* zu oft Schmitts Interpretation (und damit gelegentlich Mißverständnis) in den *textus receptus*. Während mir die Freiheit der Interpunktion bei entsprechender Sorgfalt<sup>11</sup> nicht unvorteilhaft erscheint, sollte die Setzung von Anführungszeichen in einer kritischen Ausgabe aus dieser Zeit grundsätzlich entfallen. Auch scheint es mir des Guten zuviel, im bes. im Vergleich mit Schmitts häufiger Angabe, diese oder jene Hs. wurde in diesem oder jenem Falle nicht mitvergliehen (vgl. a. a. O. 213\*–225\* passim), wenn er mehrfach im Apparat anmerkt, daß eine Hs. hier Großbuchstaben verwende. Mit Recht hat Schmitt die Schreibvarianten grundsätzlich der modernen Orthographie angeglichen, allerdings hat er z. B. *azimus* beibehalten. Dem Benützer würde Mühe erspart, wenn einmal die Verwendung desselben Buchstabens (z. B. C, F, G, N, O) für verschiedene Hss. unterblieben wäre, und wenn zum anderen vor jedem Werke alle in Frage kommenden Hss. nebst ihren Siglen genannt würden und nicht bloß die neu aufgenommenen. Den Anselm-Studenten muß es weiters befremden, daß ein (wenn auch kleiner) Teil von Anselmiana nicht in die Opera aufgenommen wurde, da, wie Schmitt begründet (*Ratio*, 38\*), diese andernorts „zweimal veröffentlicht wurden“. Auch die *Vita Anselmi* seines Sekretärs Eadmer findet sich nicht, wie noch 1938 geplant, in der Ausgabe; die berechtigte Ausscheidung der Spuria kann doch nicht als Begründung für die Nichtaufnahme echter, wenn auch fragmentarischer Anselmstücke angegeben werden. (Befremdlich sind auch Stellenangaben Schmitts aus Anselms Werken in der *Ratio Editionis*, die nicht die von ihm besorgte Ausgabe zitieren, sondern die *Patrologia Latina* von Migne, so z. B. in den Seiten 10\*, 11\*, 20\* und passim.)

In Erinnerung an die der Wahrheit nähere Formulierung seines Programms mag uns Schmitts Kritik an den vorausgegangenen Ausgaben Anselms den Ernst und die große Sorgfalt, mit welchen er sich dem Geschäft widmete, verdeutlichen. Von der Ausgabe des Theophil *Raynaud* (Lyon 1630) heißt es (24\*): „So ist diese Altersarbeit des größten Theologen seiner Zeit kein Ruhmesblatt für ihn.“ Dies deshalb, da *Raynaud* (23\*) „mit wie wenig kritischem Sinn“ dafür verantwortlich gemacht wird, daß bis auf den heutigen Tag (d. i. 29. Januar 1968) „vielfach eine unrichtige Anschauung über Anselms Gebete und Betrachtungen herrscht“. *Gabriel Gerberon* (Ausgabe Paris 1675) wird beschienigt, daß es ihm an „kritische(m) Geist und . . . Entschlußkraft“ fehle (31\*). Übertriebene „Rücksichtnahme auf das Überlieferte, besonders . . . *Raynaud*“ führte dazu, daß „der eigenen Einsicht Opfer über Opfer gebracht“ wurden. Deswegen sei

<sup>11</sup> Besonders bedauerlich sind Interpunktionsfehler mit schwerwiegenden Übersetzungs- und Interpretationsfolgen, wie z. B. das Schmittsche Komma zwischen *aliquid* und *quod* in *Proslogion* 3 (S. I, 102,7); vgl. dazu R. R. La Croix, *Proslogion II and III: A Third Interpretation of Anselm's Argument* (Leiden 1972) 54 f. u. 104 f., dessen Mißdeutung Richard Campbell, *From Belief to Understanding. A Study of Anselm's Proslogion Argument on the Existence of God* (Canberra 1976) 90–95, auf Schmitts Interpunktion zurückführt. (Schmitt veröffentlicht dankenswerterweise zwischen den Seiten 122 und 123 von S., I eine Photographie dieses Textes aus dem an dritter Stelle gereihten *Codex Oxoniensis Bodleian*. 271, der keinerlei Anhaltspunkt für eine solche Trennung gibt.)

Gerberons Edition nur eine Verbesserung der vorausgegangenen. *Mignes* Ausgabe (Patrologia Latina, 158 f.) ist sogar ein „Schritt rückwärts“ (33\*), was nach Schmitt um so bedauerlicher ist, als diese Ausgabe seither fast ausschließlich gebraucht und zitiert wurde. Um so erfreulicher ist es, daß diesen Übelständen durch die Schmittsche Ausgabe abgeholfen ist. Wir kennen eine genaue Chronologie der Werke Anselms wie bei kaum einem mittelalterlichen Autoren aufgrund Schmittscher Nachprüfung (41\*, 172\* ff.); wir haben eine getreue Trennung der Spuria von den echten Stücken, die wir ebenfalls diesem Benediktinermönch verdanken (40\* ff.; 204\* ff.), und nicht zuletzt besitzen wir auf mehr als 1600 Seiten einen äußerst zuverlässigen Text, sollte auch in einzelnen Fällen, wie z. B. beim *Proslogion*, es „allemaal nötig sein, eine Neuauflage zu erstellen“, um hier die mündlich geäußerte Kritik eines im Editionsgeschäft stehenden Schmittverehrers anzuführen. (Hingewiesen sei auf eine Stelle in *De Grammatico* (S., I, 152, 30), für die Henry eine Ersetzung des *consistat* des Textes durch das *constat* des Apparates vorschlägt, da zudem diese Lesart, auf Boethius' *De Differentiis Topicis* zurückgehend, in der Hs. *Rawlinson A. 392* der Bodleiana, die nach Schmitt etwa 1085 entstanden ist, zu finden ist.)

F. S. Schmitts Leistung hat die ihr zukommende Würdigung durch die Verleihung des theologischen Ehrendoktorates durch die Universität Bonn sowie u. a. durch die Herausgabe einer Festschrift mit dem Titel *Sola Ratione* zu seinem 75. Geburtstag (über diese s. u.) erfahren.

### Schmitts Übersetzungen

Noch vor Abschluß der kritischen Gesamtausgabe brachte Schmitt eine lateinisch-deutsche Ausgabe von *Cur Deus Homo* 1956 bei Kösel (München) heraus. Diesem geglückten Versuch folgten gleichartige (ebenfalls lateinisch-deutsche) Ausgaben von *Proslogion* (1962), *Monologion* (1964) und *De Veritate* (1966), allesamt bei Frommann-Holzboog (Stuttgart); sie sind mit Einleitung und teilweiser Kommentierung (*Proslogion* 7–65, *Monologion* 7–24, *De Veritate* 2–29) versehen. Beim *Proslogion* blieben allerdings Gaunilos *Responsio Pro Insapiente* und Anselms Replik – leider und ohne ersichtlichen Grund – unübersetzt. Der Verweis auf diesbezügliche Übersetzungen durch R. Allers (1936) und A. Kolping (1939) liest sich (13 bzw. 64, Anm. 2) äußerst merkwürdig, da zudem die beiden Genannten nicht die textkritische Ausgabe Schmitts von 1938 zur Verfügung hatten. Schmitts Hinweis (8), aus „der weitverzweigten Literatur um diese Schrift“ fänden sich „die wichtigsten neueren Arbeiten in der Einführung aufgeführt“, ist eine gelinde Übertreibung, wie man leicht S. 64 f. erheben kann, wenn man dazu z. B. die umfangreichen Literaturangaben bei René Roques<sup>12</sup> vergleicht. Ja selbst auf Schmitts eigene Ausgabe des *Proslogion* von 1931 könnte man hinweisen, welche S. 4 f. Angaben zu Übersetzungen und eine Biblio-

<sup>12</sup> Anselme de Cantorbéry, Pourquoi Dieu S'Est Fait Homme. Texte Latin. Introduction, Bibliographie, Traduction et Notes de René Roques (= Sources Chrétiennes 91) (Paris 1963) 463–500. (Roques wiederum vermerkt kaum englische Literatur.) – Im Zusammenhang der nicht erfolgten Übersetzung der Gaunilo-Debatte ist Hopkins' Hinweis (a. a. O. 145) äußerst treffend: „From time to time I have asked myself why Schmitt included with his translation of the *Proslogion* the Latin texts of the debate between Anselm and Gaunilo – without, however, translating these. And I cannot help wondering whether there is something about his *wortgetreue und periodenbauliche Methode* that prevented the kind of translation he would have desired.“

graphie zum Prosligion enthält. Ähnlich karg sind des Übersetzers Angaben unter der Überschrift „Neuere Literatur“ in der Ausgabe des *Monologion* (23 f.) sowie derartige Hinweise in *De Veritate* (9, 27–29).

Die doppelsprachigen Ausgaben (links lateinischer, rechts deutscher Text) sind für den akademischen Unterricht ebenso nützlich wie sie für den täglichen Gebrauch des Anselmforschers handlich sind. Im gegebenen Ernstfall ist dann eben auf den hier nicht mitabgedruckten Apparat der Gesamtausgabe zurückzugreifen.<sup>13</sup> Es wäre von wünschenswertem Vorteil, wenn ähnliche Ausgaben (vielleicht mit einem Kommentar verknüpft) für *De Grammatico*, *De Libertate Arbitrii*, *De Casu Diaboli*, *De Concordia* und die *Fragmente* (aus der Hs. Lambeth 59) vorlägen. (Lediglich für *De Grammatico* gab es eine diesbezügliche, seit 1976 nicht mehr wiederholte Ankündigung bei Frommann-Holzboog.)

Da Prosligion, Monologion etc. unten behandelt werden, hier einige Bemerkungen zu *Cur Deus Homo*: Schmitt hält nur eine wörtlich genaue deutsche Wiedergabe für geeignet, in das Denken Anselms einzuführen, da jede Ungenauigkeit und Freiheit zum Nachteil des Gedankens ausschlagen müsse. Im Vorwort zum Monologion zitiert er zur Hervorhebung dieses seines Entschlusses Strawinskys „Die Sünde gegen den Geist eines Werkes beginnt immer mit der Sünde gegen den Buchstaben“. Abgesehen davon, daß dadurch die Flüssigkeit der Sprache leidet, zeigt ein Vergleich mit Henrys Übersetzung von *De Grammatico*, daß die „Freiheit und Ungenauigkeit“ der Übersetzung – durch den beigegebenen lateinischen Originaltext jederzeit korrigierbar – dem Anselm-Studenten sehr entgegenkommt, wie auch der sonst überaus strenge John A. Trentman Henry bescheinigt.<sup>14</sup> Schmitts Einleitung berührt einige der umstrittenen Fragen<sup>15</sup> der Anselmdeutung, nimmt dabei Anselm aber soweit in Schutz, als er dessen *Sola-ratione*-Methode gegen Lanfranks Beanstandungen davon freispricht, ein „eigentlicher Rationalismus“ zu sein, obgleich Anselm in seinem Streben nach *rationes necessariae* für den Glauben zu weit gegangen sei. In *Cur Deus Homo* wird *sola ratione* ein Beweis versucht, die Erlösung durch Christus sei notwendig, was auch der Ungläubige aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen anzunehmen habe. Der Anspruch Anselms unterliegt aber *de facto* der von Anselm selbst mitgeteilten Einschränkung, daß das Buch zunächst für einen mönchischen Leserkreis bestimmt ist. Es geht also mehr um Einsicht und Beschauung des Glaubens mittels der Vernunft, als um einen *Weg sola ratione* zum Glauben. (Anselm gibt außerdem zu bedenken, daß trotz der *necessariae rationes* des Menschen, immer noch tieferliegende Gründe für solch eine erhabene Sache verborgen bleiben.) In das Zusammenspiel von Anselms Ansprüchen, *sola-ratione*-Beweise vorzulegen, und von den eben ausgeführten Einschränkungen hat sich die unterschiedliche Deutung des anselmischen Rationalismus einzubetten.

<sup>13</sup> Dies wird erleichtert durch die stets am Rand notierte Originalpaginierung der krit. Ausgabe.

<sup>14</sup> *Historiographia Linguistica* 3 (1976) 98–107, hierzu 102. (Zu Hopkins' Übersetzungsprinzipien [a. a. O. 141–148] s. u.).

<sup>15</sup> Vgl. dazu folgende Rezensionen: G. Philips, *Ephemerides Theolog. Lovanienses* 32 (1956) 575 f.; Z. Alszeghy, *Gregorianum* 38 (1957) 774; W. Dettloff, *Wissenschaft u. Weisheit* 20 (1957) 231; C. Dumont, *Nouvelle Rev. Théol.* 79 (1957) 194; R. B. C. Huygens, *Latomus* 16 (1957) 155; F. Lakner, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 79 (1957) 95; W. Pannenbergh, *Theol. Literaturzeitung* 82 (1957) 203 f.; J. A. Robilliard u. P. M. de Contenson, *Rev. d. Sciences Philosoph. et Théolog.* 41 (1957) 127; P. Smulders, *Bijdragen. Tijdschrift voor Phil. en Theol.* 18 (1957) 310; Heinrich Weisweiler, *Scholastik* 32 (1957) 472 f.

*Anselms Klarheit und Einfachheit*

„Anselm is difficult but not complicated or obscure; his ideas and language are clear and simple; the difficulty lies in comprehending the ideas expressed“, schreibt Benedicta Ward.<sup>16</sup> Nach F. S. Schmitt<sup>17</sup> übertrifft Anselm seinen Lehrmeister Augustin „an Klarheit und Geschlossenheit“, ja im Monologion habe er den Wunsch seiner Mönche nach einer klaren Schreibweise und einer gemeinverständlichen und schlichten Erörterung „mehr als erfüllt“, wodurch die Lektüre dieses Werkes „zu einem hohen geistigen Genuß“ werde. G. Evans (a. a. O. 1) beginnt ihre Ausführungen mit der Feststellung: „... Anselm's thought has a persistent charm which it owes in large measure to the fact that it is easy to understand.“

Abgesehen von der Schwierigkeit, Anselms *Ideen*, welche schlicht und einfach sein sollen, von seinen *ausgesprochenen Ideen*, welche, wie Ward zugibt, schwer zu erfassen seien, abzuheben – sind nämlich diese nicht leicht zugänglich, so sind es a fortiori jene nicht –, muß festgestellt werden, daß Anselm, ungleich Thomas und ungleich Boethius, weder ein technisches Vokabular entwickelt (in den philosophischen Schriften ebenso wenig wie in den theologischen, soweit eine solche Trennung von Provinzen vor Thomas überhaupt zulässig ist), noch mit einem solchen Vokabular arbeitet.<sup>18</sup> Wäre nicht seine *sola-ratione*-Methode ausreichender Grund, ihm das Epitheton „Vater der Scholastik“ zuzulegen, müßte man hier eher den „letzten Römer und ersten Scholastiker“ Boethius wegen seines Versuchs terminologischer Strenge (im Gefolge des Aristoteles) anführen. Das Nichtvorhandensein einer vorgegebenen Terminologie mit mehr oder weniger strengen Bedeutungsfixierungen scheint obengenannten Autoren den Eindruck zu verschaffen, Anselms Latein sei leichter zu handhaben als das des Thomas. Tatsächlich aber bereitet die Unbesorgtheit Anselms im Gebrauch seiner Terme große Schwierigkeiten, seinen Gedanken zu folgen. Regelmäßig kommt man beim Studium seiner Texte zum Engpaß der Entscheidung, ob Anselm hier eine *distinctio* benutzt oder ob er bloß ein anderes Wort einsetzt, um Monotonie und Wiederholung zu vermeiden.

In *De Grammatico* 4 (S., I, 149, 11–14) verwendet er z. B. *in sententia*, *in sensu* und *in intellectu* in einem Kontext synonym, dem terminologisch Freges *Sinn* zuzuordnen wäre; auf der Zeichenebene gebraucht er hier *prolatio*, *vox* und *verbum* synonym, andernorts wird auch *nomen* in diese Reihe aufgenommen (*De Incarnatione Verbi* 2; S., II, 11, 10). *Intelligi* und *cogitari* findet sich austauschbar in Proslogion 9, während *cogitare/eli* und *cogitatio* in Proslogion 3 u. 4 semantische Relevanz insofern besitzen, als sie eine Verschiebung der Argumentation von der Objektebene in die Metaebene

<sup>16</sup> *Speculum* 49 (1974) 742f.; sie rezensiert dort Hopkins' *A Companion to the Study of St. Anselm* (Univ. of Minnesota Press 1972) XIV u. 291 S. (Man kann natürlich Anselm vereinfachen, indem man die logische Ausdrucksweise *quod convenire non potest* aus Proslogion 3, wie Ward es tut, schlicht mit „and that simply will not do“ wiedergibt. Campbell, a. a. O. 62, allerdings findet: „The precise structure of this argument is none too easy to grasp, for his Latin is very crisp and poses a challenge to any translator.“)

<sup>17</sup> *Erbe und Auftrag* 37 (1961) 117; bezüglich Monologion äußert er sich dazu in seiner deutsch-lateinischen Ausgabe, a. a. O. 19.

<sup>18</sup> Das schließt nicht aus, daß Anselm in manchem engbegrenzten Bereich die vor ihm entwickelte Fachterminologie kennt und verwendet; vgl. G. R. Evans, *The Use of Technical Terms of Mathematics in the Writings of St. Anselm*, in: *Studia Monastica* 18 (1976) 67–75; dies.: *Inopes Verborum sunt Latini: Technical Language and Technical Terms in the Writings of St. Anselm and Some Commentators of the Mid-Twelfth Century*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 43 (1976) 113–134.

anzeigen. Anselm kennt keinen Unterschied im Gebrauch von *essentia* und *existentia* (gelegentlich tritt auch *natura* in diese Reihe ein); um Existenz zu präzisieren, verwendet er *consistere, esse, esse in re, vere esse, esse in rei veritate, vere esse in re, existere, existere in re, haberi, habere essentiam, subsistere*; in Anselm Thomas' Existenz-Essenz-Aufspaltung hineinzulesen, wäre ebenso irreführend, wie z. B. wegen der Verwendung von *subsistere* und *existere* (oder *esse in re*) Anselm eine Unterscheidung von Existenz und Subsistenz (etwa im Meinongschen Sinne) zuzuordnen. Anselms terminologische Abstinenz ist, kurz gesagt, regelmäßig der Grund dafür, daß seine Neues betreffenden Gedanken schwer nachzuvollziehen, wenn sie glücklicherweise einmal entdeckt sind. Es hat sich inzwischen herumgesprochen, daß Anselm als erster die „Distinktion . . . zwischen Intension und Extension . . . zu einer allgemeinen semantischen Unterscheidung . . . ausgebaut“ hat.<sup>19</sup> Man findet auch bald seine Forderung nach Unterscheidung von *vox* und *sensus*, von *verbum* und *intellectus*, von *prolatio* und *sententia* auf der einen Seite sowie von *vox significans rem* und *res ipsa*, von *significatio* und *appelatio* auf der anderen Seite (*De Grammatico* 4; *Proslogion* 4); in anderem Kontext ist aber die Terminologie wiederum unscharf, wenn er z. B. *Monologion* 38 *significare* und *designare* austauschbar verwendet. *Monologion* 8 greift er zu einer überaus weitgehenden Verallgemeinerung, wenn innerhalb einer kurzen Textpassage, offensichtlich aus Gründen des Stils, *interpretatio* und Formen von *intelligi/intellectus* mit *significatio* gleichgestellt werden. Grundsätzlich schwankt der Gebrauch von *significare/significatio* in der Weise, daß es a) als Oberbegriff von *Sinn* und *Bedeutung* auftritt, daß es b) nur die *Sinn*komponente betrifft, und daß es c) – wenn auch selten – die *Bedeutung*komponente (*Extension*) anzielt.

Ein abschließender Hinweis, daß Anselm durchaus nicht klar und eindeutig ist, obgleich seine Diktion *prima facie* eine solche Beurteilung nahelegt, betrifft die ewige Streitfrage, ob das *Proslogion* *einen, zwei* oder *n* Beweise enthalte. Im Vorwort schreibt nämlich Anselm vom *unum argumentum*, das er vorzulegen gedenke. Damit wäre durch Rekurs auf Anselm selbst der Fall entschieden, wenn *argumentum* bei Anselm nicht beides, nämlich Argument (im Sinne von Prämiss[e]n) und Konklusion) und Prämiss[e] (als den Ausgangspunkt eines Syllogismus) bedeuten könnte.<sup>20</sup>

Wie Anselm die Unterscheidung zwischen *Sinn* und *Bedeutung* nachdrücklich einführt und verwendet, könnte er auch, so der Wunsch des oftmals in der Konfusion seiner Sprache verlorenen Studenten, unterschieden haben zwischen *type* und *token*, und an anderer Stelle, nämlich in seiner Antwort auf Gaunilo zwischen *use* und *mention*. In Kap. 9 dieser *Responsio* geht Anselm sogar so weit, daß er, um Gaunilos Einwänden zu entkommen, die Konsequenzen, die er aus seiner Unterscheidung zwischen sagbar/denkbar auf Objektebene und sagbar/denkbar auf Metaebene zu ziehen genötigt ist, durch eine Flucht in einen *quaternio terminorum* „vermeidet“. Die von Anselm dort konstatierte *Denkbarkeit* des Falles, daß der Begriff *id quo nihil maius cogitari potest* nicht gedacht bzw. verstanden werden kann, ist nicht ausreichend für die Schlüssigkeit des Argumentes für Gottes Existenz, da dieses nach *Proslogion* 2 u. 3 ausdrücklich von der *Denkbarkeit* des Begriffes selbst abhängig gemacht wird und abhängig ist.

<sup>19</sup> J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter* (Stuttgart 1972) 41; vgl. E. A. Moody, *Encyclopedia of Philosophy* 4 (1967) 528, sowie Gaunilos *Pro Insipiente* 4 (S., I, 127, 12 f.).

<sup>20</sup> *De Grammatico* 21; *De Processione Spiritus Sancti* 1; *Proslogion*, *Prooemium*; *Responsio Anselmi* 5; wie Hopkins hervorhebt (*a. a. O.* 180, Anm. 26; vgl. 195, Anm. 39), scheinen die beiden letztgenannten Kontexte *argumentum* im selben Sinn zu verwenden (S., I, 135, 18–20 u. S., I, 93, 6–8).

All diese Freiheit kämpft natürlich gegen eine exakte Feststellung der Anselmschen Position von Fall zu Fall an. Dies wird u. a. noch verstärkt durch das Fehlen des Artikels im Lateinischen wie durch die freizügige Auslassung des Personalpronomens und anderer „redundanter“ Redeteile durch Anselm.<sup>21</sup>

### *Beispiele von Mißdeutung*

Schon aus dem Gesagten erhellt, daß es schlechterdings unsinnig wäre, vom Übersetzer Anselms zu verlangen, er dürfe nicht interpretieren. Er muß interpretieren, da nur im seltensten Fall die Zweideutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit eine absichtliche Argumentationshilfe ist. Daher ist Schmitts Rekurs auf Strawinsky zugunsten seiner Übersetzungsprinzipien mit Skepsis zu betrachten. Jasper Hopkins legt ausführlich Rechenschaft über die ihm eigenen Prinzipien, berichtet dabei über seinen Lernprozeß als nun schon langjähriger Anselmübersetzer und der daraus resultierenden Neuübertragung der ersten Monologionkapitel. Man findet seine Darlegung zwar nicht im abschließenden Kapitel „*What is a Translation?*“ (141–148), sondern mitten im Buch (23 f.), sie ist aber von beherzigenswerter Schärfe. Man vermeide 1) Einführung oder Verwendung von Wörtern oder Hilfswörtern, die einen bestimmten philosophischen Hintergrund konnotieren. Im Falle eines inkohärenten oder inkonsistenten Arguments strebe man 2) nach einer möglichst wortgetreuen Übersetzung. Man übersetze frei und verwende 3), wo nötig, Fußnoten, um auf Struktur oder andere Eigenart des Urtextes hinzuweisen. Man achte 4) auf das Genre bzw. den Stil, um philosophische Argumente von Gebeten oder Erzählungen abzuheben. Ich führe dies mit Absicht so breit aus, da eine Unmenge von sogenannter Sekundärliteratur sich von selbst erledigen würde, hätten deren Verfasser nur einiges Verständnis für Texte aus dem 11. bzw. 12. Jahrhundert an den Tag gelegt. Als Beispiele seien genannt Lewis S. Feuer: *God, Guilt, and Logic – The Psychological Basis of the Ontological Argument*, in: *Inquiry* 11 (1968) 257–281, und David F. Haight: *Devils*, in: *International Journal for the Philosophy of Religion* 5 (1974) 152–156. Haight<sup>22</sup> Neufassung des Proslogiontextes – es ist an der Zeit, daß jedermann Proslogion und Monologion zu schreiben beginnt – am Ende seines Argumentes zugunsten eines notwendigerweise existierenden höchstüblichen Wesens, ist ein trauriges Mahnmal philosophischer Verirrung. Proslogion 3 lautet nun (156):

„So, truly, therefore, dost thou exist, O Satan, my Devil, that thou canst not be conceived not to exist, and rightly. For if a mind could conceive of a being worse than thee the creature would sink below the Devil; and this is most absurd.“

Haight (155), bezugnehmend auf Baudelaire und Joris-Karl Huysmans, weiß es:

<sup>21</sup> Nicht ohne Ironie, jedenfalls aber mit Recht, weist Hopkins (a. a. O. 4) auf P. T. Geach hin, den die Abwesenheit des bestimmten Artikels im Lateinischen zur wagemutigen Hypothese veranlaßte, daß diese Lateiner keine „Theory of Definite Descriptions“ hätten haben können. Wie hätte wohl ein durch Russell ausgebildeter Anselm seine Formel *aliquid/id quo nihil maius cogitari potest* logisch dargestellt?

<sup>22</sup> Vgl. auch D. F. u. M. Haight, *An Ontological Argument for the Devil*, *The Monist* 54 (1970) 218–220. Als erster hatte, soweit ich sehe, A. A. Cock (*The Ontological Argument for the Existence of God*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society N. S.* 18 [1917/1918] 363–384, hierzu 381–383) die Idee zu einer Umkehrung des Proslogionargumentes, um des Teufels Existenz bzw. Nichtexistenz (Cock) zu beweisen. Die Haight wiederholen Cock, ohne ihn als Quelle anzuführen.

„Truly there is a Devil, although the enlightened man hath said in his heart, There is no Devil.“ Die Kritik richtet sich, um Mißverständnissen vorzubeugen, gegen Haight's ungläubliche Leichtigkeit, den Kontext und Hintergrund des Anselmschen Beweises aufzuarbeiten; wenn er schon nicht den platonischen Hintergrund der Stufung des Seins, i. e. des Existierenden (vgl. Monologion 31), berücksichtigt, so müßte man den Text, wie er dasteht, das *minus* der Formel z. B., bis zum äußersten des Möglichen im Gegenargument deuten; dies aber führt entweder zum Beweis der Nichtexistenz eines Wesens *quo nihil minus cogitari potest*, oder zum Beweis der Existenz eines kontingenten Teufels, was übrigens mit Anselms Doktrin verträglich wäre.<sup>23</sup> Über die sachlichen Einwände hinaus müßte man hier fragen: Was ist gleichermaßen respektlos? Was gleichermaßen obsolet? Die Antwort wäre: Nichts.

Feuer<sup>24</sup> seinerseits entdeckt in Anselms Argument einen „logischen Masochismus“, den er auf dessen Schuldgefühle gegenüber Gott, auf eine überstarke Mutterbindung und auf einen Jugendtraum zurückführt. Letzteren beschreibt er aufgrund der bekannt unhistorischen Wiedergabe durch Martin Rule (*The Life and Times of St. Anselm*, London 1883), ohne Eadmers *Vita Anselmi* zu Rate zu ziehen, die die Quelle für Rules ausschmückenden Bericht ist. Feuer scheint keinen Unterscheidungssinn für eine historisierende Romanze im Gegensatz zu einem historischen Bericht zu haben. Zur Untermauerung seiner These von der Mutterbindung führt er Textstellen an, wo Anselm *mater* metaphorisch, aber durchaus in guter, z. B. Augustinischer, Tradition auf Gott, auf die zweite göttliche Person, auf die Kirche u. a. anwendet. Man erkennt bald, daß Feuer einem Mißverständnis bzw. einer Mißdeutung des *Genres* erlegen ist. Er behandelt die philosophisch-sachlichen Teile des Proslogiontextes in derselben Weise wie die Gebets- und Betrachtungsteile mit ihren Bibelzitataten. Er erkennt nicht die unterschiedliche literarische Form oder, um Schmitts Terminologie zu verwenden, die beiden Stilarten, sachliche Prosa und Kunstprosa, erscheinen ihm als *eines*. Feuer argumentiert jedenfalls offensichtlich gegen die Textevidenz – und Haight steht ihm darin nicht nach.

### Proslogion

Es ist – unglücklicherweise – der Fall, daß beim Hören des Namens Anselm von Canterbury der Durchschnittsverbraucher in *philosophicis* den ontologischen Gottesbeweis aus dem Proslogion (entstanden 1077/1078) assoziiert. Die Dominanz sogenannter Proslogion-Themen in der Anselmliteratur ist ein beredtes Zeugnis für diesen Umstand.<sup>25</sup> Trotzdem möchte ich hier durch die durchaus gefährliche Auswahl zweier,

<sup>23</sup> Vgl. dazu R. J. Richman, Der ontologische Gottesbeweis – ernsthaft betrachtet, in: *Ratio* 18 (1976) 79–82, sowie die Antworten v. William J. Wainwright, Włodzimierz Rabinowicz u. v. Vf., *Ratio* 20 (1978) 154 f., 156 f. u. 150–153.

<sup>24</sup> Vgl. auch E. D. Watt, Feuer on Guilt and Logic, in: *Inquiry* 12 (1969) 427–430, sowie Hopkins, a. a. O. 127–139.

<sup>25</sup> Abgesehen von den *Analecta Anselmiana* und diversen kleineren und größeren Übersetzungsunternehmen, die über das Proslogion hinausgehen, ist, sieht man außerdem von Henrys Buchpublikationen ab, hauptsächlich, um nicht zu sagen ausschließlich, zum Proslogion publiziert worden; man vgl. u. a.: R. Campbell, op. cit., VIII u. 229 S. – R. R. La Croix, op. cit., XII u. 137 S. – J. Barnes, *The Ontological Argument* (London 1972) VIII u. 98 S. – M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion with a Reply On Behalf of the Fool by Gaunilo . . .* (Oxford 1965) VI u. 196 S. – D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit (Tübingen 1967) XII u. 274 S. – J. Hick u. A. C. MacGill, *The Many-*

wie mir scheint, Neuigkeiten auf dem Diskussionsfeld ein wenig den überreichen Fluß an Literatur abbilden: Einmal einen vermeintlichen Widerlegungsversuch Robert J. Richmans (a. a. O.), dann einen Schlag gegen Anselm mit Anselms Waffen, geführt von Jules Vuillemin<sup>26</sup>.

Die Gültigkeit des ontologischen Arguments setzt nach einer weithin akzeptierten Analyse das Prinzip („Anselms Prinzip“) voraus, daß das, was *in re* existiert *ipso facto* größer ist als das, was (bloß) *in intellectu* existiert. Für Richman (81) ist nun die Gültigkeit des Beweises mit eben diesem Prinzip unvereinbar. Offensichtlich ist es der Fall, daß, wenn etwas dadurch, daß es sich in einem Zustand und nicht in einem anderen befindet, größer (gemacht) wird, diese Zustände logisch verschieden sein müssen. Mit anderen Worten gesagt: Wenn x größer als y ist, dann sind x und y nicht identisch. Für Richmans Zwecke lautet die gewünschte Schlussfolgerung (82), daß das Existieren *in re* in jedem Falle ein anderer Zustand ist als das Existieren (bloß) *in intellectu* (Richman setzt freilich keine Klammern um das *bloß*), weil nach Anselms Prinzip etwas im *einen* Zustand *ipso facto* größer ist als etwas im *andern* Zustand. Richman benennt nun seine vermeintliche Entdeckung: Damit der Beweis gelingt, müsse Gottes gleichzeitiges Existieren *in re* und *in intellectu* ein logisch anderer Zustand sein als Gottes Existieren bloß *in intellectu*; damit der Beweis jedoch gültig ist, müsse nach Richman Gottes Existieren bloß *in intellectu* logisch mit Gottes gleichzeitigem Existieren *in re* und *in intellectu* äquivalent sein. Richmans Begründung: Wenn aus Gottes Existenz *in intellectu* Gottes Existenz *in re* folgt, dann folgt offensichtlich auch die Konjunktion Gottes Existenz *in re* und *in intellectu*. Aber aus dieser Konjunktion würde das einfache Konjunkt der Existenz *in intellectu* folgen. Wenn also, so Richmans Schluß, das Proslogionargument gültig sein soll, ist Gottes Existieren *in intellectu* äquivalent mit Gottes gleichzeitigem Existieren *in re* und *in intellectu*, was dem dem Beweis vorausgesetzten Prinzip vom Größersein klar widersprechen würde.

Richmans Einwand gegen Anselm ist (soweit mir bekannt) neu – leider ist er jedoch mehreren Gegeneinwänden zugänglich, obgleich wiederum die Kritiken von Rabino-wicz u. Wainwright (a. a. O.) ihrerseits der Verbesserung bedürfen:

1) Richman scheint sich über die Verwendungsweise des *bloß/nur* (lat. *solo*) nicht klar zu sein (im bes. 81 f.). M. E. unterläuft ihm eine Verwechslung der *de-dicto*-Verwendung des *solo/bloß* mit der *de-re*-Verwendung, wenn er nicht gar die unten genannten Propositionen I und III kontaminiert. Es geht hier im Zusammenhang des Proslogiontextes der Kapitel 1–4 um folgende unterschiedliche Sachverhalte:

I Gott existiert *solo in intellectu*.

II Gott existiert *in intellectu et in re*.

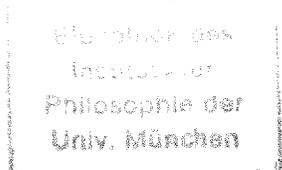
III Gott existiert *in intellectu*.

Nimmt man hier noch hinzu

---

Faced Argument. Recent Studies in the Ontological Argument . . . (London 1968) VII u. 373 S. – R. D. Shofner, Anselm Revisited. A Study of the Role of the Ontological Argument . . . (Leiden 1974) X u. 243 S. – A. Schurr, Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises (Stuttgart 1966) 136 S. – Man vgl. die Literaturangaben in Hopkins' bereits genanntem *Companion* (260–275) und die umfangreichen, wenn auch nicht vollständigen Nachträge in Band IV der mit Richardson gemeinsam besorgten Übersetzung.

<sup>26</sup> Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffes, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 53 (1971) 279–299; vgl. die relevanten Kapitel aus Vuillemins: Le Dieu d'Anselme et les Apparances de la Raison (Paris 1971) 185 S.



IV Gott existiert *in re*,

dann können mittels III und IV die Propositionen I und II dargestellt werden als

I: III und nicht-IV.

II: III und IV.

I kann nur wahr werden, wenn IV falsch ist, während III und IV, wie sie dastehen, logisch unabhängig sind. Genau diese Beziehung zwischen I und IV verweist auf die Falschheit von II im Falle der Falschheit von IV, womit der Mechanismus der *reductio ad absurdum* in Anselm klar wird. I ist für Anselm lediglich Annahme innerhalb des Beweises, oder mit anderen Worten, solange Anselms Prinzip gilt, verwendet er I als widersprüchlichen Sachverhalt, der den Schluß auf II erzwingt; denn die Möglichkeit der Falschheit von III wird durch Anselm positiv ausgeschlossen, da er die Denkbarkeit bzw. Verstehbarkeit der Formel für die Gültigkeit des Argumentes voraussetzt bzw. verlangt (Proslogion 2: ... *intelligit quod audit* ...). Richmans überraschende Entdeckung beruht also auf einer Verwechslung von I und III (offensichtlich S. 82, wo vor dem Rekurs auf die elementare Logik nur *bloß*-Versionen [I] verwendet werden, während nach dieser Stelle nur noch von III die Rede ist) verbunden mit der Unterschlagung der *reductio-ad-absurdum-Mechanik in I*.

2) Von der Äquivalenz zweier Zustände auf deren Identität zu schließen, ist logisch gefährlich wenn nicht verboten;<sup>27</sup> z. B. folgt ein notwendig wahrer Satz, wie „Erzengel sind Engel“ aus jedem beliebigen Satz, also auch aus „ $3^2=9$ “, und in diesem Fall auch umgekehrt. Doch niemand – ausgenommen vielleicht ein extremer Fregeaner – wird behaupten, sie beschrieben dasselbe. Die Folge für Richmans Einwand: Weil einige äquivalente Propositionen nicht identische Propositionen sind, beweist die logische Äquivalenz (sollte es eine sein!) von Gottes Existenz *in intellectu* und von Gottes gleichzeitiger Existenz *in re* und *in intellectu* nicht die Identität dieser.

Richman gibt (in den letzten Zeilen von S. 82) den bekannten Einwand, daß es verboten sei, einen Übergang vom Bereich des Gedachten in den des Existenten erfolgen zu lassen, womit er – ernsthaft betrachtet – in die Tradition des Gaunilo und Thomas einsteigt; sein Ziel war es gewesen, einen Widerspruch aufzuweisen, was mißlang: Warum geht aber Richman nicht der Frage nach, ob Anselms Formel *id quo nihil maius cogitari potest* überhaupt widerspruchsfrei ist? Diese Frage nach der Widerspruchsfreiheit der Anselmschen Ausgangsprämisse (Ist diese Prämisse das *unum argumentum*?) hat Jules Vuillemin 1971 aufgeworfen und damit das schwierige Geschäft einer solchen Analyse auf sich genommen.<sup>28</sup>

### *Anselms Selbstdestruktion*

Anselm scheint – über die problematische Ausgangsprämisse hinaus – in seiner *Responsio 9* ein Zugeständnis zu machen, welches einerseits mit seiner eigenen Semantik (wie z. B. in *De Grammatico* nachzulesen) gut zusammenstimmen würde, an-

<sup>27</sup> Diese einschränkende Redeweise stellt in Rechnung, daß die von Wainwright vertretene Nichtrechtfertigkeit eine Position wie die Freges außer acht läßt.

<sup>28</sup> Vuillemin (a. a. O. 285 f.) führt zuungunsten der Widerspruchsfreiheit der Formel einen Beweis, daß der Komplementärbegriff dieses Wesens *quo* ... genau eine Instanz der Burali-Fortischen Matrix ist. Die komplementäre *omnitudo rerum quibus aliquid maius cogitari potest* wäre somit ein frühes Beispiel in der Geschichte der Philosophie für Russells Paradoxon. Ist aber der Weg zu diesem Komplementärbegriff verboten, dann ist *a fortiori* der Weg zu Anselms Gott unstatthaft.

dererseits aber sein exzellentes Argument, wie zu zeigen sein wird, paralysiert. Nun gibt Anselm folgendes zu:

Sed et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari, non tamen falsum esset quo maius cogitari nequit cogitari posse et intelligi. Sicut enim nil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit quod ineffabile dicitur; et quemadmodum cogitari potest non cogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non cogitabile dici: ita cum dicitur quo nil maius valet cogitari, procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi . . .

(S., I, 138, 4–11)

Wenn es also sogar wahr wäre, daß jenes [Wesen], worüber ein größeres nicht gedacht werden kann, nicht gedacht oder verstanden werden kann, so wäre es dennoch nicht falsch, daß [der Ausdruck], worüber ein größeres nicht gedacht werden kann, gedacht und verstanden werden kann. Wie nämlich nichts verhindert „unsagbar“ zu sagen, obgleich dasjenige, das unsagbar genannt wird, nicht ausgesprochen werden kann; und wie gleichermaßen „undenkbar“ gedacht werden kann, obschon dasjenige, worauf sich „undenkbar“ bezieht, nicht gedacht werden kann, so kann ohne Zweifel, wenn [der Ausdruck] „worüber nichts Größeres gedacht werden kann“ geäußert wird, gedacht und verstanden werden, was gehört wird, selbst wenn jener Gegenstand nicht gedacht oder verstanden werden könnte . . .

Somit ist die strikte Forderung, daß die Denkbarkeit der *id quo . . . -Formel* garantiert ist, weil ja sein muß, zumindest in Frage gestellt. (Dies ist Grund genug, unter Zuhilfenahme der Ausführungen Vuillemins, hier Anselms Waffen gegen ihn selber zu richten. Campbells Versuch [a. a. O. 38–89; 112] einer Rettung [Ehrenrettung?] Anselms aus dem Dilemma bleibt, was *Responsio* 9 bzw. die Widerspruchsfreiheit und Denkbarkeit des *quo nihil maius cogitari potest* betrifft, allerdings erfolglos.) Anselm scheint angesichts der Einwände Gaunilos (wie sonst z. B. auch in *De Grammatico* 4) die Notwendigkeit einer Unterscheidung von Objekt- und Metasprache vorauszusetzen. Darüberhinaus scheint er Sätze von der Form

- (1) „*x* ist unsagbar“ ist sagbar und
- (2) „*x* ist undenkbar“ ist denkbar

für harmlos zu halten. Wenn dem so ist, und Anselm damit eine solche Unterscheidung bewußt und absichtlich hier ins Spiel bringt, womit er zudem antinomische Bildungen, die typisch sind im Zusammenhang von Sätzen der obigen Form, durch eine Trennung der Sprachebenen vermeiden würde, dann ergeben sich für den Beweis aus Kap. 3 u. 4 um so schlimmere Folgen. Nach Anselms ausdrücklicher Beteuerung muß der Begriff eines Wesens *quo nihil maius cogitari potest* denkbar und verstehbar sein. (Sollte Campbells Reduktion dieser Forderung auf das Verstehen der *benutzten Worte* bloß nicht der Textevidenz entgegenstehen, müßte man die stärkere Forderung aus logischen Gründen erheben.) Ja gerade auch der *insipiens* muß verstehen, was er hört, wie Anselm betont. Wie aber kann dieser jenes denken und gar verstehen, wenn es nach *Responsio* 9 zugegebenerweise undenkbar ist? (An dieser Stelle könnte *Prosligion* 15 angezogen werden, wo Anselm die Undenkbarkeit postuliert.) Wie will sich Anselm aus dem Engpaß retten? *Responsio* 9 lehrt uns, daß, wenn ein Wesen *quo . . .* schon undenkbar sei, es denkbar und äußerbar sei, daß dies der Fall ist. Anselm wiewohl der

*insipiens* denken dabei aber nicht mehr das *id quo* . . . , sondern den Sachverhalt höherer Stufe, daß dieses *id* undenkbar ist. In diesem Augenblick aber ist Anselm *ipso facto* nicht fähig, die geforderte Denkbarkeit des Gottesbegriffes zu setzen, womit er sie auch nicht vom *insipiens* verlangen kann, solange er den Unterschied der Sprachebenen respektiert; den er aber respektieren will, wenn er seinen *De Grammatico* ernst nimmt, den er darüberhinaus respektieren muß, wenn er antinomische Bildungen vermeiden will. Denn aus „*id* . . . *ist undenkbar*“ *ist denkbar* kann ich nicht die Denkbarkeit des *id* . . . schließen, oder ich muß die semantischen Ebenen vermengen. Damit fehlt aber dem Proslogionbeweis die wesentliche Bedingung, die Bedingung der *Denkbarkeit* des Begriffes der Ausgangsprämisse. Angesichts der aussichtslosen Alternative, entweder den Unterschied der Stufen und damit die Unmöglichkeit, d. h. Unschlüssigkeit des Beweises zu akzeptieren, oder aber die Konfusion der Stufen zu wählen, entscheidet sich Anselm für die „Schlüssigkeit“ des Argumentes und damit offensichtlich für die Vermengung der semantischen Ebenen. Es entsteht ein antinomisches Verhältnis, da der Beweis genau dann schlüssig wird, wenn die Denkbarkeit erster Stufe mit der zweiten Stufe vermengt wird – ein für den *magister* des *De Grammatico* unannehmbarer Ausweg.

Mit anderen Worten: Anselms Ausgangsprämisse – mit dem Begriff eines Wesens *quo nihil maius cogitari potest* zusammen mit seiner Forderung nach der Denkbarkeit, und damit Widerspruchsfreiheit dieses Begriffes – führt zu folgenden antinomischen Bildungen: Eine semantische Antinomie entsteht, weil der Beweis, solange er mit Anselm für schlüssig angesehen wird, voraussetzt, daß es eine Universalsprache ohne Unterscheidung von Ebenen gibt. Die Vermeidung der Antinomie, die in der Einsicht besteht, daß, was unsagbar/undenkbar auf objektsprachlicher Ebene ist, sagbar/denkbar auf einer Metaebene und nur auf einer solchen zweitstufigen Ebene werden kann, destruiert aber das Argument, da es bei Trennung der beiden Ebenen einen Fall von *quaternio terminorum* bezüglich denkbar/verstehbar/sagbar ergibt und damit nicht mehr schlüssig ist. Die Unmöglichkeit einer Universalsprache, wie sie von der Maschinerie des Proslogionargumentes verlangt wird, erfordert über die Zweitstufigkeit hinaus, sobald man auch semantische Begriffe der Metasprache ausdrücken will, eine weitere Metasprache *etc. ad infinitum*. Anselm muß aber, obwohl er in *Responsio 9* die Unterscheidung semantischer Sprachstufen einzuräumen bereit ist, in dem Augenblick, in dem er den Beweis in der Form des Proslogionkapitels 2 für schlüssig ausgibt, auf derselben Ebene Denkbarkeit und Undenkbarkeit derselben Entität präzisieren, und aus einer solchen Vermengung entsteht die Antinomie. So liefert die Unterscheidung von *Responsio 9* nicht nur nicht eine Lösung der Probleme des nicht verstehenden *insipiens*, sie hat im Gegenteil zur Folge, den Widerspruch offenbar werden zu lassen, denn Prädikate wie sagbar/denkbar und unsagbar/undenkbar dürfen nicht vom selben Gegenstand in derselben Hinsicht ausgesagt werden. Wenn Gott z. B. als undenkbar gesetzt wird (vgl. *Proslogion 15*), ist es diese Aussage und nicht Gott selbst, was wiederum auf einer zweiten Ebene sagbar/denkbar ist. Die Struktur solcher Prädikate ist unbegrenzt iterierbar, womit der Beweis mit Anselms Prämissen, die zumindest Prädikate dieser Art involvieren, zu keinem Ergebnis, wie es Anselm wünscht, führt. Eine antinomische Angleichung der Sprachstufen auf eine einzige Stufe ist für den Anselm des *De Grammatico* unstatthaft, womit der Beweis ebenfalls ergebnislos bleibt.

*Boom der Literatur zum ontologischen Argument*

In den *Analecta Anselmiana* 1 (1969) 294–301 veröffentlichte Helmut K. Kohlenberger eine übersichtliche Sammelbesprechung, die die durch Malcolm ausgelöste Diskussion erstmals dem deutschsprachigen Publikum nahebringt. Da die Besprechungen in AA 2 vor allem ältere Beiträge betreffen, und AA 3, 4 u. 5 keinen Besprechungsteil aufweisen, ist in John H. Hicks Beitrag zur *Encyclopedia of Philosophy* 5 (1967) 538–542, dem zeitlichen Endpunkt der von Kohlenberger referierten Diskussion, die Nahtstelle zu dem hier Ausgeführten zu erkennen, d. h. daß auf Literatur von vor 1967 nur ausnahmsweise eingegangen wird.

Jasper Hopkins handelt in dem bereits erwähnten *Companion* zunächst über Anselms Werke und allgemein über die Quellen, aus denen der nachmalige Erzbischof von Canterbury schöpfte (3–37); Kap. 2 untersucht den Zusammenhang von *fides* und *ratio* (38–66); nach einem Kap. über den Proslogionbeweis (67–89) finden wir eine Darstellung der Trinitätslehre (90–121), der Anthropologie (122–186), sowie der Christologie und Soteriologie (187–212). In einem ersten Appendix (215–245) übersetzt Hopkins die philosophischen Fragmente nach der Ausgabe von Schmitt.<sup>29</sup> Daran schließt sich in einem weiteren Anhang (246–253) eine kurze Darstellung Anselmscher Argumentationsweise bzw. -methode. Eine Zusammenstellung englischer Übersetzungen Anselmscher Werke finden wir S. 257 f.; eine ausführliche Bibliographie (260–275) steht vor dem das Handbuch aufschließenden Register (279–291). Für eine adäquate Diskussion des Proslogionbeweises stellt Hopkins (70) einen Fragenkatalog zusammen, den er in einem beträchtlichen Teil auch beantwortet. Die erste seiner fünfzehn Fragen nimmt die sogenannte *Zwei-Argument-Hypothese* bezüglich Proslogion 2 und 3 auf. Malcolm (a. a. O.) hat 1960 – während er das Argument aus Kap. 2 in Kantscher Manier ablehnt (44) – einen seines Ermessens gültigen und seiner Argumentationsabsicht nach für wahr anzunehmenden Beweis der Existenz Gottes aus Proslogion 3 entwickelt. Zahlreiche Autoren stimmen Malcolm zu und übernehmen seine Zwei-Argument-Hypothese; Frederick Sontag<sup>30</sup>, Loren F. Lomasky<sup>31</sup>, Charles Hartshorne und Craig Harrison<sup>32</sup> unterscheiden ebenfalls zwei Argumente; Charlesworth (a. a. O. 90) stimmt dem zu, er entdeckt in der *Responsio* des Anselm ein weiteres Argument. Auch Sontag (a. a. O. 483) findet ein drittes, George Nakhnikian seinerseits vier verschiedene Argumente.<sup>33</sup> Das Lager der Kritiker dieser These (Schmitt, Barnes, La Croix) vermehrt Hopkins zwar nicht, er lehnt aber beide Malcolmschen Versionen als unannehmbar ab, indem er zeigt, daß Anselms *ein* und Malcolms *zwei* Beweise u. a. am unstatthaftern Übergang von der logischen in die ontologische Ordnung kranken. Hopkins arbeitet ein weiteres fehlerhaftes Glied in Anselms Gebrauch des *maius* und dem damit zusammenhängenden Axiom vom Größersein des Existierens *in re* als des *bloß in intellectu* heraus.

Jonathan Barnes stellt in seiner Monographie zunächst die ontologischen Argumente

<sup>29</sup> Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 33/3) (Münster 1936) VII u. 48 S.

<sup>30</sup> The Meaning of „Argument“ in Anselm's Ontological „Proof“, in: *Journal of Philosophy* 64 (1967) 459–486, hierzu 482.

<sup>31</sup> Leibniz and the Modal Argument for God's Existence, in: *The Monist* 54 (1970) 250–269, hierzu 250.

<sup>32</sup> The Ontological Argument in Modal Logic, in: *The Monist* 54 (1970) 302–313, hierzu 304.

<sup>33</sup> St. Anselm's Four Ontological Arguments, in: W. H. Capitan u. D. D. Merrill (Hrsg.), *Art, Mind, and Religion. Proceedings of the 1965 Oberlin Colloquium in Philosophy* (Pittsburgh 1965) 29–36.

bei Anselm (2–15), bei Descartes (15–18), bei Malcolm und Hartshorne (18–26) und bei Gaunilo (26–28) dar, handelt dann über den Begriff der *notwendigen Existenz* (29–38) und über *Existenz und Prädikation* (39–66). Er zeigt (71–81), daß Anselms Beweis die Form einer mehrgliedrigen *reductio ad absurdum* hat, wie auch Hopkins (a. a. O. 71) und vor diesem Alvin Plantinga, Henry und Wallace I. Matson<sup>34</sup> u. a. behauptet haben.

Auf Charles Hartshornes ontologischen Beweis bzw. ontologische Beweise genauer einzugehen, erübrigt sich, da in zwei Aufsätzen von David A. Pailin<sup>35</sup> eine gute Übersicht über Hartshorne geboten wird. Seit Hartshornes Versuch der Formalisierung des Arguments werden solche immer häufiger. Robert M. Adams<sup>36</sup> stellt z. B. zwei von ihm in der *Responsio Anselmi* aufgespürte Argumente modallogisch dar; Adams hält dabei die modalen Formen der Argumente gegenüber den gewöhnlichen (ontologischen, wie er sie nennt) für besser (47). Hier wie auch sonst hängt Annahme oder Ablehnung des Arguments an der Interpretation von Möglichkeit (48), doch Adams will und kann sich darin nicht festlegen. Jan Berg<sup>37</sup> bringt drei Formalisierungen des bzw. der Anselmschen Argumente. Ein Ergebnis glaubt Berg angeben zu dürfen (241): Bei Annahme des Vordersatzes (der ontologischen Prämisse, wie er sagt) folge der Schluß einwandfrei. Er schreibt (241): „In allen drei Formulierungen ist Anselms logisches Postulat allgemein gültig. Es wäre nun interessant, die Stellung der ontologischen Prämisse etwas näher zu untersuchen.“ – In der Tat! Denn zu zeigen, daß eine bestimmte Konklusion (auch) aus einer Menge von Prämissen folgt, ist *procul dubio* interessant, zu erörtern aber, ob die Prämissen akzeptiert werden können, scheint endgültig über den ontologischen Beweis Anselms zu entscheiden. – Es fällt auf, daß bekannte Logiker, wie K. Jaakko Hintikka<sup>38</sup>, Georges Kalinowski<sup>39</sup> und Richard M. Martin<sup>40</sup> längere Arbeiten Anselms Argument widmen; wieder andere gehen im Zusammenhang allgemein-logischer Untersuchungen auf Anselms Argument ein.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N. Y. 1965) 44–55; Henry, a. a. O. 1967, 142 f.; Plantinga, *Kant's Objection to the Ontological Argument*, in: *Journal of Philosophy* 63 (1966) 537–546.

<sup>35</sup> *An Introductory Survey of Charles Hartshorne's Work on the Ontological Argument*, AA 1, 195–221; *Some Comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument*, in: *Religious Studies* 4 (1968/1969) 103–122. Vgl. auch C. C. Vaught, *Hartshorne's Ontological Argument: An Instance of Misplaced Concreteness*, in: *International Journal for the Philosophy of Religion* 3 (1972) 18–34, sowie J. O. Nelson, *Modal Logic and the Ontological Proof of God's Existence*, in: *Review of Metaphysics* 17 (1963) 235–242.

<sup>36</sup> *The Logical Structure of Anselm's Arguments*, in: *Philosophical Review* 80 (1971) 28–54.

<sup>37</sup> *Über den ontologischen Gottesbeweis*, in: *Kantstudien* 62 (1971) 236–242; *An Examination of the Ontological Argument*, in: *Theoria* 27 (1961) 99–106.

<sup>38</sup> *On the Logic of the Ontological Argument: Some Elementary Remarks*, in: *Models for Modalities. Selected Essays* (Dordrecht 1969) 45–54; wiederabgedruckt in K. Lambert (Hrsg.), *The Logical Way of Doing Things* (New Haven 1969) 185–197.

<sup>39</sup> *La Logique de Leśniewski et la Théologie de Saint Anselme*, in: *Archives de Philosophie* 36 (1973) 407–416.

<sup>40</sup> *On the Logical Structure of the Ontological Argument*, in: *The Monist* 57 (1973) 297–311. Vgl. auch J. W. Forgie, *Frege's Objection to the Ontological Argument*, in: *Nous* 6 (1972) 251–265, u. J. M. Hinton, *Quantification, Meinongism, and the Ontological Argument*, in: *Philosophical Quarterly* 22 (1972) 97–109.

<sup>41</sup> Als Beispiele mögen dienen Henry Siggins Leonard und Karel J. Lambert. Lambert analysiert in seinem gemeinsam mit Bastin C. van Fraassen verfaßten Logiklehrbuch: *Derivation and Counterexample* (Encino, Calif. 1972) Anselms Argument S. 208 f., während Leonard in zwei

*Anselm-Kongresse 1959, 1970, 1973, 1979*

Die eben angesprochene Hochkonjunktur des ontologischen Argumentes und damit zusammenhängend eine neue Welle des Anselm-Studiums ist auch bezeugt durch die Bände IV und V der *Analecta Anselmiana*, die 1975 und 1976 erschienen. In den beiden Teilbänden von IV finden sich die Vorträge der Bad Wimpfener Tagung vom September 1970, welche mehr als hundert Anselmologen vereinigte. Der umfangreichere Anteil (Teilband IV-1 mit 24 Aufsätzen, 59-364) ist dem „*ontologischen Argument in der Geschichte der Philosophie*“ gewidmet, während Teilband IV-2 zwölf verschiedene Beiträge unter dem Titel „*Anselms Bedeutung für die Geschichte von Philosophie und Theologie*“ vereinigt. Herbert von Bosham und seiner Interpretation des Proslogionargumentes gilt der Beitrag von Robert Javelet (59-103); Albertus Magnus und Anselm vergleicht Alfons Hufnagel (105-110); Thomas von Aquin (Kurt Flasch, 111-126) wird ebenso diskutiert wie Bonaventura (Ehrhard W. Platzek, 127-145; Ludger Oeing-Hanhoff, 211-220) und Duns Scotus (Pietro Scapin, 159-171). Petrus Olivi (Camille Berubé, 147-158) und Johannes de Ripa (Paul Vignaux, 173-194) haben den Beweis kommentiert; aus dem 14. Jh. gibt es einen anonymen Interpreten (Albert Zimmermann, 195-201). Nikolaus von Kues vergleicht Siegfried Dangelmayr (203-210); auf Descartes gehen Gerhart Schmidt (221-230) und Oeing-Hanhoff (a. a. O.) ein; weiters werden verglichen Leibniz (Gerhart Schmidt, a. a. O.), Malebranche (George L. Stengren, 231-237), Spinoza (Joseph Moreau, 239-242) und Wolff (Anton Bissinger, 243-247). Ausführlich kommen Kant, Hegel und Schelling zur Sprache (Joachim Kopper, 249-253; Helmut K. Kohlenberger, 255-260; Vincent J. Ferrara, 261-274; Lothar Steiger, 317-322; Harald Holz, 275-302; Horst Enslin, 347-364). Aus neuerer Zeit werden folgende Autoren diskutiert: Hartshorne (v. Reinhold O. Meßner, 333-345), Teilhard de Chardin (v. Wilhelm Dupré, 323-331), Karl Barth (v. Lothar Steiger, a. a. O.), Maurice Blondel (v. Ulrich Hommes, 309-316) und Petros Brailas-Armenis (v. Evangelhos Moutsopoulos, 303-307).

Im zweiten Teilband beschäftigen sich Coloman E. Viola (1-32), F. S. Schmitt (33-38) und David A. Pailin (111-129) mit Anselms Methode *sola ratione*; weiters werden u. a. Anselms Beiträge zur Willensfreiheit, Satisfaktionslehre und zum Investiturstreit dargestellt. AA 5 (1976) bringt die Kongreßakten von *Aosta* und *Turin* (Juni 1973), welche wiederum zu einem Drittel das Proslogion zum Thema haben. In AA 3 (1972) waren die Akten des Anselm-Kongresses zu *Le Bec* (1959) veröffentlicht worden, da der dafür vorgesehene zweite Band des *Spicilegium Beccense* nie erschien. Die Diskussionsbeiträge sind in der Originalsprache der Relatoren belassen; Kommentare und Zwischentexte sind deutsch abgefaßt. Bereits die Akten der Session I enthalten Bemerkungen zum ontologischen Beweis im Zusammenhang mit Paul Evdokimovs *L'Aspect Apophatique de l'Argument de Saint Anselme* 2; 5-8). Die Verhandlungen der Session III sind fast ausschließlich dem Proslogion gewidmet; sie behandeln neun dem Kongreß vorliegende Beiträge von Joseph de Finance, J. Pucelle u. a. Zunächst ist ein Bericht des Sessionsvorsitzenden Jean Chatillon abgedruckt (21-29); anschließend findet sich die Wiedergabe der Debatte (29-34), die insbes. auf Schmitt eingeht (29). In Session V findet sich u. a. einiges zu Henrys *Remarks on Saint Anselm's Treatment of Possibility* (55) und zum Proslogionbeweis. An die Kongreß-

---

Aufsätzen darauf eingeht: *The Logic of Existence*, in: *Philosophical Studies* 7 (1956) 49-64; *Essences, Attributes, and Predicates*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 37 (1963/1964) 25-61, hierzu 42 f.

akten schließt sich F. S. Schmitts *Der ontologische Beweis und Anselm* (81–94). Anselms Proslgion untersuchen auch Vincent J. Ferrara (*Some Reflections on the Being-Thought-Relationship in Parmenides, Anselm and Hegel*, 95–111), Robert A. Herrera (*St. Anselm's Proslgion: A Hermeneutical Task*, 141–145) und Edward J. O'Toole (*Anselm's Logic of Faith*, 146–154). Schmitt (a. a. O.) stellt sich die Aufgabe, genau festzustellen, was Anselm eigentlich entdeckt hat, worin sein Beweis besteht und worin er nicht besteht (vgl. 81); der erste Teil (81–88) analysiert daher das Proslgion, Gaunilos Antwort und Anselms Replik. Schmitt findet, daß Anselm ein einziges Argument entwickelt hat, und daß sich weder in Kap. 3 noch in der *Responsio* „ein neues Element findet, das dem Beweis eine andere Wendung gäbe“ (92). Schmitt hebt die Bedeutung des Axioms, daß es größer sei, *in re*, als bloß *in intellectu* zu sein, für den Beweis hervor (92), hält es aber für annehmbar, wenn er schreibt, daß „der gesunde Menschenverstand“ damit übereinstimme (92). Dagegen wäre anzumerken, daß ein Vergleich im Sinne des Axioms von Gegenständen *in intellectu* mit Gegenständen *in re* in Konflikt mit dem Identitätsprinzip gerät.<sup>42</sup> „Der Schritt vom Gedanklichen zum Extramentalen ist unserer Meinung nach unerlaubt“, umschreibt Schmitt den unstatthaften Sprung von der logischen in die ontologische Ordnung, wie man herkömmlicherweise sagt. Der Gottesbeweis krankt m. E., abgesehen von der Unannehmbarkeit des Axioms vom Größersein und von dem unzulässigen Übergang vom intensionalen zum extensionalen Diskurs an einer nicht gekennzeichneten Stelle, vor allem daran, daß die innere Widerspruchsfreiheit des Zentralbegriffes der Ausgangsprämisse, wie bereits ausgeführt, nicht erweisbar ist.

Während der Eröffnung der Internationalen Anselm-Tagung in Bad Wimpfen überreichten Freunde und Schüler dem Nestor der Anselm-Forschung, P. Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt eine *Festschrift*<sup>43</sup> aus Anlaß seines 75. Geburtstages. P. Schmitt sollte diese Feier nur kurz überleben; er starb am 2. Mai 1972.

### *Die erste Proslgionübersetzung*

Johannes Brinktrine<sup>44</sup> schränkt das stolze „zum erstenmal ins Deutsche übertragen“ des Titelblattes seiner Proslgionübersetzung im Vorwort (3: „unseres Wissens“) ein; dies zu Recht, da bereits 1836 eine ihm und auch sonst unbekannt gebliebene, anonyme Übersetzung in der Reihe „Christliche Alterthümer“ des Vereins zur Verbreitung guter katholischer Bücher in Wien erschienen war.<sup>45</sup> Einen Hinweis auf den Übersetzer, der

<sup>42</sup> Dazu A. C. MacGills Ausführungen in dem mit Hick besorgten Band (a. a. O.), bes. 70; vgl. auch G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik* 100 (1892) 25–50, hierzu 25.

<sup>43</sup> *Sola Ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. zum 75. Geburtstag am 29. Dezember 1969.* Hrsg. von H. K. Kohlenberger (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970) 236 S.

<sup>44</sup> *Anselm: Proslgion. Zum erstenmal ins Deutsche übertragen und mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. J. Brinktrine* (Paderborn 1925) 38 S.

<sup>45</sup> *Christliche Alterthümer. Ein Neujahrgeschenk. Enthält: Des heiligen Gregorius des Großen Buch von dem Leben und den Wundern des heiligen Abtes Benedictus. Des heiligen Anselmus Selbstgespräch (sic!)* (Wien 1836) (Proslgion, S. 99–140). In dieser irrtümlich auf das Monologion hinweisenden Form findet sich das Büchlein auch in den Bücherverzeichnissen des Wilhelm Heinsius (*Allg. Bücherlexikon*, 9. Bd. [Leipzig 1846] 17) und des Christian Gottlob Kayser (*Kayser's Bücherlexikon*, 7. Bd. [Leipzig 1841] 14).

offensichtlich nur geringe Vertrautheit mit Anselm besitzt, kann man dem Bändchen selbst ebenso wenig entnehmen wie den zeitgenössischen Bücherverzeichnissen. Die Fehlübersetzung des Schlußsatzes des Prooemiums („... nannte ich jenes: Monologion, das ist: Alleingespräch, dieses aber: Proslogion, das ist: Selbstgespräch.“) erklärt zwar den falschen Titel, nicht aber die verkürzte Wiedergabe der Zeile 15 f. des 15. Kapitels, wo das *esse* unübersetzt bleibt, wenn es heißt: „... denn da es möglich ist, sich etwas solches zu denken, so könnte, wenn nicht Du Selbst dieses wärest...“; der lateinische Text lautet: *quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi*. Vergleicht man Schmitts Edition, sieht man die problemlose Überlieferung der Stelle, da weder eine frühere Rezension noch eine der Leithandschriften eine andere Lesart haben; lediglich *Atrebatensis* 1021 bricht unmittelbar vorher ab. Um so interessanter ist es aber, daß Schmitt das *esse* ebenso übergeht wie der anonyme Übersetzer von 1836, wenn er übersetzt: „Weil nämlich etwas derartiges gedacht werden kann...“ (a. a. O. 111) Brinktrine gibt den korrekten Text (23): „Denn es kann ja gedacht werden, daß ein derartiges Wesen existiert...“ Es ist ein für Anselm bedeutsamer Unterschied, zu denken, daß ein Wesen *maius quam cogitari potest* existiert (*cogitari esse*), oder bloß zu denken *aliquid huiusmodi*. Mit anderen Worten bzw. wie auch Vuillemin (a. a. O. 290) ausführt, es ist ein Unterschied zwischen *esse in intellectu* und *esse in re*, und diesen beiden Zuständen auch dann, wenn sie von *cogitari* abhängen. Anselms Semantik unterscheidet, wie bereits erwähnt, vorsätzlich zwischen *Zeichen*, *Sinn* und *Bedeutung* (um Freges Terminologie zu verwenden).

#### *Der Logiker Anselm*

Eine Freges<sup>46</sup> klarer Terminologie – die einem *Zeichen* (Namen, Wortverbindung, Schriftzeichen) außer dem Bezeichneten, was die *Bedeutung* des Zeichens heißt, noch den *Sinn* verbunden denkt, so daß z. B. „Abendstern“ und „Morgenstern“ dieselbe Bedeutung, dieselbe Extension, nicht aber denselben Sinn, nicht dieselbe Intension haben –, vergleichbare bei Anselm zu erwarten, ist etwas zuviel verlangt, da die klare Trennung zwischen der Sinn- und der Bedeutungskomponente zwar erkannt und ausgesprochen ist, die nötige Trennung aber zwischen Sinnkomponente eines Zeichens und dem Zeichen selber nur an wenigen Stellen ausdrücklich thematisiert wird. Außerdem wendet Anselm seine Unterscheidung sowohl auf singuläre und generelle Terme wie auch auf Propositionen an, ohne aber jeweils die letzten Konsequenzen zu ziehen. Während im *Proslogion* das vordringliche Analysandum im *aliquid* bzw. *id quo nihil maius cogitari potest* vorgegeben ist, werden z. B. in *De Grammatico* je nach Kontext Terme in bezug auf Intension und Extension analysiert, oder Propositionen (z. B. in Syllogismen), wie in Kap. 4 (S., I, 149, 11–14), in bezug auf intensionale Gleichheit, wobei die Frage nach der Bedeutung (Extension) dieser nicht erörtert wird. (Freges extreme Lehrmeinung, daß Propositionen Namen des Wahren oder des Falschen seien, wird z. B. gar nicht berührt.) Daß der Zweck der eingeführten Unterscheidung das Auseinanderhalten von *Sinn* und *Bedeutung* eines Ausdrucks ist, wobei zunächst die Trennung zwischen dem Ausdruck (*Zeichen*) und der mit ihm verbundenen Sinnkomponente übergangen wird, ersieht man aus folgenden gleichwertigen Erinnerungen Anselms in *Proslogion* 2 und 4:

Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. (Es ist nämlich eines,

<sup>46</sup> Über Sinn und Bedeutung, a. a. O.

daß ein Gegenstand *in intellectu* ist, und etwas anderes, einzusehen [zu denken], daß der Gegenstand existiert.)

Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. (Es ist nämlich eines, einen Gegenstand zu denken, wenn [da bei] der ihn bezeichnende Laut gedacht wird, und etwas anderes, [einen Gegenstand zu denken,] wenn eben das, was der Gegenstand ist, gedacht wird.)

Zusammengenommen ergeben beide Zitate eine dreistellige Semantik: Zeichen (*vox significans*), Sinn (*esse in intellectu; quod res est*) und Bedeutung (*esse in re; intelligere rem esse*). Eine ähnliche Stelle mit ausdrücklicher Betonung des Unterschiedes zwischen dem Zeichen und der sowohl Sinn als auch Bedeutung umfassenden Signifikationskomponente findet sich *De Grammatico* 9 (S., I, 154, 7–10):

Responde mihi: cum loqueris mihi de grammatico, unde intelligam te loqui: de hoc nomine, an de rebus quas significat?

Mit Henry (a. a. O. 170) möchte ich annehmen, daß die *de rebus/de nomine* (= *de voce*)-Unterscheidung hier benutzt wird, so daß „the latter concern(s) the meaning of words, and the former are the correlates of such meaning-statements . . .“. (Vgl. *Monologion* 10 [S., I, 25, 4–7], wo eine analoge, dreiteilige Deutung des *dicere* vorliegt.)

*De Grammatico* 12 (S., I, 157, 1–8) dürfte die Schlüsselstelle dafür sein, daß Henry (a. a. O. 209–210) die Einführung und strikte Benützung der Intension-Extension-Aufspaltung der Signifikationskomponente (*appellatio* oder *nominatio* gegenüber *significatio* im strikten Sinne) über L. M. de Rijk, der sie bis ins 12. Jh. zurückverfolgte, in das 11. Jh. verlegt.

Vergleicht man Malcolms oder La Croixs oder Hartshornes Auseinandersetzung mit Anselm, so bleibt zu hoffen, daß dem Logiker (und Philosophen) in Anselm, dessen Bedeutung unverkennbar darin besteht, mit Emphase einen gew. analytischen Stil in Logik und Semantik der natürlichen Sprache (*usus loquendi*) ebenso wie der Kunstsprache wieder eingeführt zu haben, immer mehr mit immer weniger Ungeschick und Mißdeutung begegnet wird, im bes. ja auch deswegen, da Anselms diesbezügliches Schrifttum mehr und mehr in ausführlichen Kommentaren zugänglich wird.<sup>47</sup>

### Versio Evansiana

Das kommentierende Schrifttum zum *Proslogion* ist schon wegen der Unüberschaubarkeit vorsichtig zu verwenden. Der von Maxwell John Charlesworth stammende Kommentar (a. a. O. 1965) sollte stets unter Heranziehung der Arbeiten von Hopkins,

<sup>47</sup> Neben Henrys bereits genannten Arbeiten seien erwähnt: D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm* (Oxford 1967) VIII u. 260 S. – E. F. Serene, *Anselm's Philosophical Fragments: A Critical Examination* (Ph. D. Diss. Cornell University 1974) 279 S. (mit Übers. der Fragmente, 1–42). – H. L. Dazeley, *A Study of Recently Discovered Anselmian Textual Fragments* (Lambeth MS 59, *Philosophical Fragments*) (Manchester 1974) IV u. 183 S. – H. L. Dazeley u. W. L. Gombocz, *Interpreting Anselm as Logician*, in: *Synthese* 40 (1978), wo weitere Lit. verzeichnet ist; insbes. auch zur Diskussion über Anselms Handlungstheorie bzw. seiner Analyse von *facere* und *causa*. Zum letzteren weiters: D. Walton, *St. Anselm and the Logical Syntax of Agency*, in: *Franciscan Studies* 14 (1976) 298–312; ders., *Logical Form and Agency*, in: *Philosophical Studies* 29 (1976) 75–89; P. Horwich, *A Formalization of 'Nothing'*, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 16 (1975) 363–368.

Campbell und Henry verwendet werden; Barnes und der Sammelband von John H. Hick und Arthur C. MacGill (a. a. O. 1967) werden im bes. für den Logiker von Nutzen sein; letztgenannter Band gibt überdies eine Übersetzung der Diskussion zwischen Gaunilo und Anselm, die in Schmitts lateinisch-deutscher Ausgabe unterblieben ist; bei Übersetzungen sind die älteren, vor der kritischen Textausgabe entstandenen überholt, sodaß man auf Hopkins und Schmitt zurückgreifen wird. Proslogion 2–4 ist allerdings auch sonst zugänglich, z. B. bei Campbell oder bei Hick-MacGill. Von deutschsprachigen Arbeiten ist Dieter Henrichs Darstellung (a. a. O.) bezüglich Anselm kaum von Wert, während Adolf Schurrs Erörterung des ontologischen Gottesbeweises<sup>48</sup> ebenso erwähnt werden muß wie Helmut K. Kohlenbergers allge-  
meinere Darstellung der anselmischen Methode<sup>49</sup>. Schurr rechtfertigt Anselms Fassung des ontologischen Arguments aus transzendentalphilosophischer Sicht, wobei er die seit Karl Barth hochgespielte Streitfrage bzw. Alternative, ob es sich hier um ein theologisches oder ein philosophisches Programm handelt, hinter sich zurückläßt. Ohne Zweifel hat der Proslogionbeweis theologische Konsequenzen selbst für den Fall, daß er ein rein philosophisches Argument ist. Dies erkannte bereits ein anonymes Redaktor in der Generation nach Anselms Tod, auf den m. E. die „häretische“ *Version von Proslogion 2–4* zurückgeht, die Gillian R. Evans in Hereford (Cathedral Library, Foliant O.1.VI – f.81 bis 83<sup>v</sup>) gefunden hat.<sup>50</sup> Dieses der theologischen Häresie Anselms nachspürende Proslogion deutet durch massive Textänderungen den Beweis im Sinne des Kapitels 15, d. h. zugunsten der Undenkbarkeit Gottes um. Wer immer dieser Redaktor war, sicherlich nicht Anselm selbst – womit auch die schöne Legende eines Ur-Proslogion zer-  
rinnt –, er hat den Beweis in sein Gegenteil verkehrt: Gott kann nicht gedacht oder verstanden werden, er kann nicht *in intellectu* sein, was weit entfernt ist von Anselms erstem Schritt in der *reductio ad absurdum*, die von der Annahme ausgeht, daß ein Wesen *quo nihil* . . . nur im Verstande (*solo in intellectu*) sei, was sich als widerspruchsvoll erweist, womit ein solches Wesen auch *in re* sein muß. Der Redaktor aber argumentiert, daß Gott undenkbar und unverstehbar ist, und verändert im Sinne dieser seiner negativen Theologie den Indikativ Anselms (*est*) in Konjunktivformen (*esset*), um seine Sicht zu erhärten.

<sup>48</sup> Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises (Stuttgart 1966) 136 S.

<sup>49</sup> Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury (Bonn 1972) 290 S. (262–281 finden sich umfangreiche Literaturangaben; 28–51 wertvolle Zusammenstellungen von Anselms Gebrauch u. a. folgender Termini: *significare, significatio; vox, verbum, nomen; dicere, cogitare, locutio, oratio, prolatio*; ähnliche Ausführungen zu *res, in re; sententia, sensus; intellectus, in intellectu* etc. finden sich hier leider nicht.) – Eine Einbettung des Proslogionarguments in einen weitergefaßten Kontext, der bes. auch *vox, res, cogitatio, oratio, verbum* u. a. thematisiert, findet sich bei P. J. W. Miller, *The Ontological Argument for God*, in: *The Personalist* 42 (1961) 337–351.

<sup>50</sup> Mit Evans' Einverständnis erscheint eine Teilveröffentlichung dieses Textes in H. L. Dazley u. W. L. Gombocz, a. a. O. (Mit der Auffindung dieses – im übrigen weitgehend kompletten – Proslogiontextes hat sich Schmitts Urteil „Was die philosophisch-theologischen Werke und die Gebete und Betrachtungen angeht, dürfen wir keine neuen Entdeckungen mehr erwarten“, in: *Erbe und Auftrag* 37 [1961] 128, als zu optimistisch erwiesen.)

*Der Theologe Anselm*

Um den Theologen in Anselm ist es im Vergleich zum bisher Ausgeführten in letzter Zeit still geworden, sieht man von Evans' (a. a. O. 1978) und Hopkins' (a. a. O. vol. IV, 1976) allgemeine(re)n Darstellungen ab. Vergleicht man dazu die letzten Bände der *Analecta Anselmiana* und die Vortragsankündigungen für *Canterbury* (Juli 1979), so erkennt man einige wichtige Themen: Anselms apologetische, aber kompromißbereite Einstellung in der Kontroverse mit den Griechen; Anselms Beiträge zu Trinitätsspekulation, Genugtuungslehre<sup>51</sup>, den Fragen der Menschwerdung und Willensfreiheit sowie zu Theodizee und Naturrecht. Sieht man von den bereits erwähnten Einführungen Schmitts zu seinen Übersetzungen und von den wenigen, bereits genannten Monographien ab, so gibt es keine umfangreichere deutsche Literatur zur Anselmischen Theologie in den beiden letzten Jahrzehnten. Für *Cur Deus Homo* sei auf Felix Hammer (a. a. O.) und René Roques (a. a. O. 1963) verwiesen; genannt sei auch Robert Pouchet: *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Âme à Dieu*, Paris: Etudes Augustiniennes 1964; die kleineren Beiträge zur Theologie Anselms sind über Hopkins' Bibliographien nachzuweisen.

*Vita Anselmi*

Eine kritische Ausgabe der Lebensbeschreibung Anselms von seinem Sekretär *Eadmer* besorgte Richard W. Southern<sup>52</sup>. Mit dieser auch eine englische Übersetzung enthaltenden Ausgabe und der von Southern gemeinsam mit Schmitt besorgten *Memorials*<sup>53</sup> hat der Anselm-Student die gesamten Primärquellen in kritischen Ausgaben zur Verfügung. Sicherlich wird einmal eine Ergänzung zu den *Memorials* – vgl. das „häretische“ Proslogion z. B. – notwendig werden sowie der eine oder andere Text neu zu edieren sein, man kann nun aber für die Biographie Anselms auf den äußerst verlässlichen *Eadmer* und auf Southern's Monographie von 1963 zurückgreifen, so daß eine Irreführung durch Darstellungen eines M. Rule etwa mehr und mehr auszuschließen ist. Southern berichtet in der Einleitung zu *Eadmers Vita Anselmi* (IX–XXXVI) über die Genese der Lebensbeschreibung, die Entstehung der zwei unterschiedlich langen Versionen und deren Verbreitung; im *textus receptus* folgt Southern der letzten von *Eadmer* selbst stammenden Version und gibt offensichtlich Varianten nur dort an, wo diese die Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen von Handschriften gut abbilden. Etwas ungewöhnlich ist die Beibehaltung zweier heute unüblicher Interpunktionszeichen, die *Eadmer* m. E. mehr dazu verwendet, eine entsprechende Lesemelodie anzuzeigen, als über die durch Komma, Punkt und Strichpunkt angegebenen Funktionen hinaus neue einzuführen. Southern behält diese Zeichen ebenso bei wie orthographische Varianten *Eadmers*, die eher ungenügender Kenntnis entspringen bzw. den *usus loquendi* der Klostersgemeinschaft abbilden, als daß sie erhaltungswürdige Formen wären, wie z. B. *seculum, nanque, cunque* u. a.

<sup>51</sup> Vgl. dazu z. B. F. Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Wien 1967) 149 S.

<sup>52</sup> *The Life of St. Anselm . . . by Eadmer*. Ed. with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern (Oxford 1972) (Nachdruck der Ausgabe 1962) XXXVI u. 179 S. Vgl. dazu Southern, *Saint Anselm and His Biographer* (Cambridge 1963) XVI u. 389 S.

<sup>53</sup> R. W. Southern u. F. S. Schmitt, *Memorials of St. Anselm* (London 1969) 370 S.

*Kontroverse Henry-Trentman*

Wäre es nicht der Fall, daß John A. Trentman auch in abseitigen Publikationen seinen bis ins Jahr 1966<sup>54</sup> zurückreichenden Feldzug gegen Desmond P. Henrys Deutung logischer Texte des Mittelalters mittels moderner logischer Formalisierung hineinzielt, hätten folgende kurze Ausführungen unterbleiben können. Was hat aber eine kritische Textausgabe von Vincentius Ferrarius mit Henrys Anselmdeutung zu tun?

Henry verwendet für seine Analysen nämlich, zuletzt in seinem umfangreichen Kommentar zu *De Grammatico*, das logische System Stanislaw Leśniewskis (1886–1939; Warschauer Schule). Obgleich „... the appropriateness of this use has been challenged“, nämlich von Trentman selbst, notiert er mit Kümmernis, daß „... the challenge has not affected Henry's confidence in its value . . . I remain unconvinced . . .“ Sodann folgt Trentmans Autoritätenbeweis: „... but it is also my impression that it is probably still a minority view and that, in any case, the opposition of Quine and his followers and of a variety of Russellians is very strong.“ Die hier anzuschließende Warnung Stephen Reads<sup>55</sup> richtet sich gegen Henrys Versuch, seine Analyse mittels Leśniewskischer Logik zu einem Argument dafür auszuweiten, dieses System generell für Analysen an Texten des Mittelalters zu verwenden, ja für solcherlei Anwendung vorzuziehen, um, wie Henry meint, eine adäquate Formalisierung gewisser logischer (und gegebenenfalls metaphysischer) Thesen aus mittelalterlichen Quellen sicherzustellen. Henry scheint darüberhinaus von der *Untauglichkeit* jedes anderen geläufigen Logiksystems für derartige Analysen überzeugt zu sein (a. a. O. 7). Man wird jedoch dieser Überzeugung einige Sympathie entgegenbringen müssen, wenn man einerseits Trentmans wesentlichen Einwand, daß hier nämlich Okkhamisten und andere Nominalisten nicht zugleich und gleichwertig mit Realisten „übersetzt“ werden könnten, sieht, sowie andererseits zur Kenntnis genommen hat, daß es ein Schüler Leśniewskis war, der unlängst ein logisches System für bikategoriale Ontologie(n) vorgelegt hat.<sup>56</sup> Da Trentman in einem seiner Beiträge Lejewski als befugten Leśniewski-Interpreten gelten läßt, da weiters Lejewski Trentmans Befürchtungen *de facto* gegenstandslos werden läßt, indem er zeigt, wiewohl Nominalisten, unikategoriale Platonisten, bikategoriale Platonisten und Reisten das gleiche logische System, *eine* Sprache, zur Diskussion der so grundlegend verschiedenen ontologischen Standpunkte mit Erfolg verwenden können, da also demnach eine gewisse Koinzidenz in der Forderung für adäquate „Übersetzungen“ gegeben scheint, wird man der oben genannten Warnung Reads ebenso wie Trentmans Unüberzeugbarkeit entgegenreten können.

Da mir diese kurzen Ausführungen wie Wiederholungen aus Henrys Antworten

<sup>54</sup> Trentman gibt alle relevanten Titel aus seiner Hand in der krit. Ausgabe von Vincentius Ferrarius: *Tractatus De Suppositionibus* (= Grammatica Speculativa 2) (Stuttgart 1977) 188 S. (Zunächst findet sich der Einstieg am Ende seiner ersten Einleitung, a. a. O. 16, wo Henrys Anwendung „ihre eigenen Probleme“ bescheinigt werden; Anm. 2 auf S. 20 und Anm. 34 auf S. 29 weisen auf Trentmans Verdacht [„I am suspicious“] hin, den er nun schon seit mehr als zehn Jahren nicht mehr los wird.) Weiters vgl. Trentmans Rezension von Henrys Kommentar zu *De Grammatico*: *Historiographia Linguistica* 3 (1976) 99–107.

<sup>55</sup> *Philosophical Quarterly* 25 (1975) 162–164.

<sup>56</sup> C. Lejewski, *A System of Logic for Bicategorical Ontology*, in: *Journal of Philosophical Logic* 3 (1974) 265–283. Vgl. dazu außerdem S. Körner, *Über Brentanos Reismus und die extensionale Logik*, in: *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978) 29–43, hierzu 42 f., sowie B. Terrell, *Quantification and Brentano's Logic*, ebd. 45–65, bes. 56 f.

auf Trentman klingen, wird Professor Trentman möglicherweise weiterhin unzufrieden und unüberzeugbar bleiben. Dies mag nicht an Äußerlichkeiten liegen, obschon Trentman z. B. das von Henry eingeführte Zeichen „ $\ominus$ “, welches Übersetzungsäquivalente aneinanderreihet, kritisiert. Es gibt aber offensichtlich Mißverständnisse, die zu Lasten Trentmans gehen. Ein solches findet sich in einer überlangen Passage in seinem Aufsatz im *Journal of the History of Philosophy* (104–106), die auf S. 104 mit „Perhaps much of Henry's fervour comes . . .“ beginnt; ich möchte diese Passage wegen der mir geradezu peinlich scheinenden Überstrapazierung einer kurzen Anmerkung in Henrys Kommentar auf der Seite 103 f. nicht wiedergeben. Daran einen Vorwurf des Rassismus gegen den Kommentarverfasser aufzuhängen, wie Trentman es tut, scheint stark überzogen.

## Der Stand der heutigen Suárez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften

Von Salvador CASTELLOTE (Valencia)

Die Bedeutung der handschriftlichen Quellen für eine kritische Ausgabe des monumentalischen Werkes des spanischen Gelehrten Francisco Suárez liegt auf der Hand. Die Tatsache, daß Suárez nicht alle seine Werke veröffentlichen konnte, stellte seinen Herausgeber, den portugiesischen Jesuiten Balthasar Alvares (1561–1630), vor die schwierige Aufgabe, den literarischen Nachlaß des Suárez zu sammeln, zu ordnen und zu veröffentlichen. Auf der Suche nach allen Handschriften, die diesen Nachlaß ausmachten, stieß Alvares auf Quellen unterschiedlichen Wertes. Auf der einen Seite standen die Handschriften, die Suárez selbst für eine bevorstehende Veröffentlichung sorgfältig vorbereitet hatte, die aber durch seinen Tod unveröffentlicht blieben. Auf der anderen Seite mußte Alvares nach Schülernotizen greifen, um die Lücken, die die geplante Summa des Suárez aufwies, auszufüllen.<sup>1</sup>

Unter den letzteren befinden sich einige, die die philosophische Lehrtätigkeit des jungen Suárez betreffen. Bekanntlich hat Suárez in dieser Zeit viele Kommentare zu den aristotelischen philosophisch-biologischen Traktaten geschrieben und vorgelesen, die heute unbekannt sind. Die Schülernotizen enthalten – wenn sie auch nicht den gleichen Authentizitätswert haben – einen Text, der die Vorlesungen fast wortwörtlich widerspiegelt, da Suárez den Unterricht so erteilte, daß die Schüler wie nach Diktat schreiben konnten.

Nach dem Tode des Alvares und fast bis in unsere Zeit wurde das Interesse der Suárezforschung für neue Quellen nicht von diesen Wertdifferenzen in der Authentizität, sondern von der Hoffnung, neue bis jetzt unbekannte Werke zu finden, wachgehalten. Die Ausgabe der Gesamtwerke von Suárez, so wie sie Alvares verstand, ist in der Pariser Edition von Mr. André (Paris, apud Ludovicum Vives, 1856–1861) enthalten.

Schon im Jahre 1859 versuchte der Bischof von Brügge, Jean Baptiste Malou, das Schrifttum von Suárez um neue unveröffentlichte Opuskeln zu bereichern.<sup>2</sup> In dieser

<sup>1</sup> Vgl. P. Monnot, Suárez, F.: I Vie et œuvres, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, t. 14 (Paris 1941) 2638–2649.

<sup>2</sup> J. Malou, Francisci Suarezii . . . Opuscula sex inedita (Bruxellis-Parisiis 1859).