

Anselm von Canterbury

von Christian Schäfer

Die Einleitung und das erste Kapitel von Anselms *Proslogion* sind in der wissenschaftlichen Betrachtung meist recht stiefmütterlich behandelt worden: Das Interesse der Forschung lastete seit jeher auf den berühmten Gottesbeweisen der Kapitel 2 bis 4. Demgegenüber wird hier versucht, gerade anhand der Aussagen des ersten Kapitels das Denken Anselms von Canterbury vorzustellen. Mehr noch: Es wird der Versuch unternommen, aufgrund von Anselms Aussagen in das Grundanliegen Christlicher Philosophie überhaupt einzuführen.

Einem Vorschlag Martin Grabmanns folgend, könnte man die Philosophie des Anselm von Canterbury mit gewissem Recht als „Vorscholastik“ bezeichnen. Das Präfix „Vor-“ ist dabei zum einen durchaus als negative Bezugnahme zu verstehen: Anselm hat keine scholastische Methode, er schreibt keine Quaestiones und Artikel, keine Kommentare als wissenschaftliche „Fugen“ zu einer autoritativen Themenvorgabe. Seine philosophische Diktion ist im Vergleich zum strenger standardisierten Begriffsapparat der Späteren recht unterminologisch, der Gedanke weniger schematisiert. Der Mann, der von sich sagt, er sei ganz den Lehren des Augustinus gefolgt (und der den Kirchenvater gleichwohl nur ein halbes Dutzend Mal namentlich nennt: Schönberger 2004, 23), ist dem Augustinus auch in Darstellungsweise und Stil gefolgt, in der Form von Soliloquien, Dialogschriften und Themenmeditationen. Introspektion überwiegt bei Anselm ohnehin meist die Ausrichtung an der objektiven Gestalt der Wirklichkeit. Zumindest, solange diese Wirklichkeit als wie auch immer „äußere“ Wirklichkeit verstanden wird und ihre „Objektivität“ als Funktion dieser Äußerlichkeit. Überhaupt schreibt Anselm kurze Werke – *libelli* oder *opuscula*¹ – in denen er meist auf unmittelbar an ihn herangetragene Beunruhigungen aus dem Kreis seiner benediktinischen Mitbrüder eingeht. Anselm muss ein Ratgeber von gewaltigem Eindruck gewesen sein, wie die Rezeption seiner Briefe und Paränesen im Mittelalter zeigt, und vielleicht scheint im methodischen Ansatz seiner Traktate, von *ad hoc* zu existentiellen Anforderungen christlicher Weltansicht gestellten Fragen den Ausrichtungspunkt und Ausgangspunkt des Denkens zu suchen, der homiletische Grundsatz durch, dass wer die Schwierigkeiten eines Einzelnen ernst nimmt, damit meist auch ein mehrere betreffendes Grundproblem angesprochen findet, das mit gewissem Recht auf allgemeines Interesse hoffen kann. Das Präfix im Kompositum „Vor-Scholastik“ zeigt aber auch eine positive Bezugnahme auf das Folgende an, im Sinne von Vorbereitung, Präfigurierung und Vorwegnahme wesentlicher Merkmale und bleibender Inhalte der Scholastik. Denn so sehr Anselm auch dem Augustinus zu folgen bemüht sein mag, „scholastisch“ ist dann doch Anselms Durchdringung der Inhalte in sehr stringenter

¹ Im Proömium des *Proslogion* meint Anselm ausdrücklich, die Bezeichnung „Buch“, *liber*, hätte weder dieses Werk noch das *Monologion* s.E. verdient: Opera omnia I, p. 94. (hier und im Folgenden alle Angaben nach der kritischen Edition: S. Anselmi Opera Omnia, ed. Franciscus Salesius Schmitt, Edinburgh 1940–1961).

Denkweise, die dialektischen Aufbau und logische Absicherung anstelle der Augustinischen *eloquentia* und des betont lebensweltlichen Erfassens treten lässt.

So sind es vor allem die gestaltenden und fortdauernden Ideale scholastischen Denkens, die der „Vorscholastiker“ Anselm definiert und die ihn zum „Vater der Scholastik“ werden ließen. Zu diesen gehört das formale Ideal der Durchdringung des verhandelten Gegenstands *sola ratione*. Gleichzeitig gehört dazu das kritische Ideal, dass Wissen gut ist, „aber nicht um seiner selbst willen. Einem Wissensbegriff, der das Wissen zum Selbstzweck erklärt, fehlt ein entscheidendes Moment: Die Orientierung für den, der Subjekt des Wissens ist und in dessen Dasein das Wissen niemals alles sein kann“ (Schönberger 2004, 23). Aus diesem Orientierungsverständnis für das Wissen und dem formalen Ideal zusammen erwächst schließlich auch das „Material“, der inhaltliche (oder vielleicht hier besser: normative) Gegenstand, den Anselm den folgenden Generationen philosophisch vorgibt: Das vom Glaubensinhalt (*fides quae*) und im Glaubenakt (*fides qua*) für wahr Erachtete mit bloßer Verstandeskraft zu überprüfen und rational zu durchdringen. Anders formuliert: die christliche Weltansicht als vernünftig zu erweisen und als der vernünftigen Natur des Menschen entsprechend. – Das alles kann übrigens nicht die Merkwürdigkeit verwischen, dass Anselm weit davon entfernt ist, einer der wirklich viel zitierten Autoren in der Scholastik zu sein. Er hat mehr in den Grundlagen als *expressis verbis* seine Wirkung entfaltet. Das hat einigen Interpreten gewisses Kopfzerbrechen bereitet, doch sind solche Konstellationen in der Philosophiegeschichte öfter zu beobachten: Die Philosophie der frühen Neuzeit und die spanische Kolonialethik etwa sind ohne die Vorgaben von Descartes und de Las Casas nicht vorzustellen. Dennoch wären sie in jedem Zitatindex der geistigen Epochen, die sie durch ihre Schriften maßgeblich vorgeprägt haben, spektakulär unterrepräsentiert.

Um die drei eben genannten Ideale systematisch ineinander zu bringen, bedarf es offenbar einer ganz bestimmten Herangehensweise an das Denken Anselms. Im Verbleibenden möchte ich versuchen, eine solche im Sinne einer Einführung zu Anselms Werk anhand seiner zwei wohl bekanntesten Formeln aus dem *Proslogion* zu erschließen, nämlich anhand des berühmten „Methodensatzes“ *credo ut intelligam* und der Definition Gottes als „dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“.

1. *Credo ut intelligam*

Das heute für gewöhnlich als „typisch scholastisch“ angesehene Thema der Zuordnung von Theologie und Philosophie, zwei Termini, die Anselm in seinem geschriebenen Werk gar nicht verwendet (vgl. Schönberger 2004, 8; grundsätzlich dazu Verweyen 1994, 14–28; Leinsle 1995, 19–23), stellt sich am Anfang des *Proslogion* (in Anbetracht der drei genannten Ideale) in Form der Frage des Verhältnisses von Glaube und Einsicht. Im Vorwort desselben Werkes sieht sich Anselm programmatisch als in der Rolle (*sub persona*) eines Menschen, der versucht zu verstehen oder einzusehen, was er da eigentlich glaubt (*quaerentis intelligere quod credit*). So lautet denn sein Methodenbekenntnis in gesuchtem terminologischen Anschluss an Augustinus: *fides quaerens intellectum*, Glaube, der nach Einsicht sucht, oder, schärfer gefasst: „Ich suche nämlich gar nicht einzuse-

hen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen“ (*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*, Opera omnia I, p. 100). Nach Kurt Flasch stellt diese Absichtserklärung sozusagen den Obersatz der gesamten mittelalterlichen Philosophie dar: „Er [Anselm] wollte die Wahrheit des Christentums ohne jede Abstützung durch Autoritätsbeweise allein mit der Vernunft (*sola ratione*) erörtern. Damit begründete er die Scholastik“ (Flasch 1982, 21).

Es war bereits angesprochen worden, dass Anselm sich in dieser gedrängten Aussage *credo ut intelligam* neben den Inhalten und einem kritischen Ideal auch seine ideale Form der Gedankenentwicklung, seine Methode vorgibt. Statt von „Methode“ ist in einem seiner Dialogtexte – es ist die Schrift *Cur Deus homo*, und hier wiederum der Anfang dieser Schrift – an (mit Recht) vielberühmter Stelle von einem *rectus ordo* die Rede:

Wie die rechte Ordnung verlangt, dass wir die Tiefen des christlichen Glaubens zuerst glauben, bevor wir uns vorwagen, sie mit der Vernunft zu erörtern, so scheint es mir eine Nachlässigkeit (*negligentia*), wenn wir, nachdem wir im Glauben gefestigt sind, uns nicht zu verstehen bemühen, was wir denn glauben (*Cur Deus homo*, Opera omnia II, p. 48).

Gerne wüsste man, wie ernst man die Nuancen dieser Passage nehmen darf: Immerhin ist es nicht Anselm, der hier spricht, sondern eine Dialogfigur, der er gegenüber steht. Doch wird insgesamt klar, dass der Aufstieg von Glaube zu Einsicht (und schließlich zur Schau, zur *theoria*, wie noch zu sehen sein wird) über die Vernunft bei Anselm eine durchdachte Stufung, eine objektive methodenstiftende Ordnung und das Gehen von Stufe zu Stufe nur nach vorausgegangener Festigung, Sicherung oder Erfüllung voraussetzt – übrigens einerseits auch ein modernes erkenntniskritisches Ideal (vgl. Descartes' *Regulae VI–VIII*), andererseits philosophiehistorisch betrachtet durchaus althergebrachtes platonisches Gedankengut von der *anabasis* der Seele, die in Vernunfttätigkeit die objektive Stufung des Kosmos bis hinauf zur Schau des Göttlichen nachvollzieht und dabei mit der *katabasis* des Seins in Umkehrung auch dem Grundsatz der Ordnung gehorcht, dass eine weitere Stufe erst dann erreicht wird, wenn die bereits erreichte vollständig erfüllt ist (zu weiteren Parallelen zwischen Anselms Methode und der neuplatonischen gleich mehr).

Die Forderung, allein mit der Vernunft, *sola ratione*, den Glauben zu beleuchten, war bereits im *Monologion*, der Erstlingsschrift Anselms, aufgetaucht (Opera omnia I, p. 13). Sie setzt sich durch sein gesamtes philosophisches Schrifttum fort und gipfelt in den erstaunlichen Äußerungen, die das Vorwort zur Schrift *Cur Deus homo* zu bieten hat. Dass Gott Mensch werden musste, will Anselm hier durch reine und notwendige Vernunftgründe (*rationes necessariae*) zeigen (Opera omnia II, p. 42). Und weil „der Denkende [...] unter dem Gesichtspunkt rationaler Begründung von seinem Glauben abstrahiert, wenn er sich auf die Ebene der Vernunft begibt“ (Schönberger 2004, 30), kommt es zu deutlichen Aussagen, die zunächst vor allem die *fides quae* anzugehen scheinen: *tacita omni auctoritate scripturae* und *remoto Christo*, müsse man die Menschwerdung Gottes einzusehen haben (Opera Omnia II, p. 42) – eine ganz andere Auffassung vom Christentum scheint uns hier anzublicken als diejenige, die sich heute von einer Bibelreligion und im Anschluss an Luthers Forderung, der Christ dürfe „nichts denn Christum“ wissen, gebildet hat. Genauso stellt das Vorwort des *Proslogion* den Anspruch, ein (einziges) Ar-

gument (*unum/solum argumentum*) auszudenken oder zu erfinden (*invenire*), das hinreichende, um alles, was wir von Gott glauben (*quaecumque credimus*), darauf aufzubauen (*astruere*), begonnen damit, dass es Gott wirklich gibt (Opera omnia I, p. 93).

2. Die sprachliche Gestalt von *Proslogion I*

Wer sich nach solchen methodischen Vorerwägungen und Absichtserklärungen Anselms mit akademisch ausgeprägten philosophischen Erwartungen an das erste Kapitel des *Proslogion* macht, stürzt in einige Verwirrung: Denn nicht weniger als zwanzig wortwörtliche Bibelzitate zählt man dort auf mageren drei Seiten der kritischen Edition, von Paraphrasen und motivischen Anklängen an Biblisches ganz zu schweigen – nichts also offenbar von Hintansetzung der Heiligen Schrift und reiner notwendiger Argumentführung. Selbst die Passage, in der am längsten keine wortwörtlichen Schriftzitate auftauchen, ist in Diktion und Stil, nicht zuletzt in der Konstruktion des *parallelismus membrorum*, in Antithese und Anaphora, ziemlich biblisch:

Herr mein Gott bist Du und mein Herr bist Du – und niemals sah ich Dich.
 Du hast mich geschaffen und wieder geschaffen und alle meine Güter hast Du mir verliehen; und noch kenne ich Dich nicht.
 Schließlich wurde ich geschaffen, um Dich zu sehen – und doch habe ich nicht getan, weswegen ich geschaffen wurde.
 O unseliges Los des Menschen, da er das verlor, wozu er geschaffen ward!
 O harter und unheilvoller Fall von damals! etc.²

Dass dies gesucht Gebetsform ist und sich einerseits ganz in die Tradition biblischer Diktion und liturgischer Textgestaltung stellt, andererseits wohl auch im Formalen eine Gefolgschaft zu Augustinus dokumentiert, in der stilistischen Imitation der *Confessiones* und der *Soliloquien* etwa, unterstreicht nur das Befremden: Wie sollte das alles denn der Ausgangspunkt für ein *sola ratione* erdachtes *solum argumentum* sein und für ein Denken in Absehung von allen Schriftwahrheiten?

Es wäre nun über die Komposition des ersten Kapitels des *Proslogion* nicht nur in dieser Hinsicht viel zu sagen, doch mag in Bezug auf die erwähnten Eigentümlichkeiten der Verweis darauf genügen, dass Anselm hier schlicht ernst macht mit der Methode der *fides quaerens intellectum*: Er lässt keinen Zweifel darüber offen, dass er sich selbst als Glaubenden vorfindet, in einer Glaubenstradition steht und sie auch in ihren Inhalten annimmt, was die formale Einkleidung eben hinlänglich dokumentiert. Anselm sucht erst gar nicht nach einer falschen Objektivität, nach einem archimedischen Punkt des Fragens, nach einem „Blick von Nirgendwo“ auf die Welt. Er geht sein Thema, und wie sollte er auch anders vorgehen, *sub specie hominis* an, nicht *sub specie Dei*. Der eben zitierte Text macht deutlich, was Ausgangspunkt des Fragens, auch und insbesondere des philosophischen Fragens, ist: Man könnte von einer existentiellen Phänomenologie des Sich-

² Opera omnia I, p. 98, insbesondere der Beginn des ersten Kapitels, p. 97, ist ganz psalmenhaft komponiert nach parallelen Gedankengliedern. Deutsche Textstücke aus dem *Proslogion* hier und im Folgenden nach der Übersetzung Schmitt, 1962/1982, mit gelegentlichen Glättungen.

Vorfindens sprechen, die hier wortreich und mit empathischem Anspruch dargestellt wird: Die Situation des Suchens dessen, was man ohnehin schon glaubt. Auch hierin mag Anselm vielleicht mehr „augustinisch“ als „scholastisch“ erscheinen: Nicht die Frage nach der *condicio humana* allgemein und des Menschen an sich und artgemäß zutreffend betrachtet vor dem Phänomen der Religion und des Glaubens wird hier ventilert. Das wäre Anselm vielleicht auch zu unverbindlich gewesen. Es ist eine existentiell packende Situation eines Einzelnen, die hier den Grund legt und die Anselm die Initiative zum (Weiter-)Denken hergibt (man beachte dabei auch das weiter oben zum homiletischen Prinzip Angeführte: vgl. Heinzmann 1992, 167). Und tatsächlich sagt es Anselm so, dass er seine *libelli* geschrieben habe, um eindringlichen Bitten von Mitbrüdern nachzukommen, die als Mönche, die ihren Lebensentscheid im Glauben wohl bereits getroffen haben, „[mich] nicht [deswegen] bitten, damit sie durch Einsicht zum Glauben gelangen, sondern damit sie sich an der Einsicht [...] dessen, was sie glauben, erfreuen“ können.³

Überhaupt ist die Freude dessen, der vernünftig das zu erfassen weiß, was ihn schon lange existentiell gepackt und geleitet hat, ein wiederkehrendes Motiv bei Anselm (so *Proslogion* Kap. 25–26, *Opera omnia* I, pp. 118–122). Im Vorwort des *Proslogion* hatte er es bereits ausgesprochen: Den letzten Anstoß zur Niederschrift seines *unum argumentum* habe seine Ansicht gegeben, dass alles, was er da gefunden hatte und ihm Freude bereitete (so ist *quod me gaudebam invenisse* wohl zu übersetzen), auch bei einem Leser ein ähnliches Gefühl auszulösen imstande sei.⁴

Man könnte das als erstes Resultat mit aller Vorsicht einer Kurzformel vergleichen, in die der Literaturwissenschaftler Emil Staiger den inneren Antrieb zur literarischen Gedichtinterpretation bannen wollte: Ich möchte begreifen, was mich ergreift (Staiger 1971, 7–28). Das Ergriffensein durch die Schönheit des literarischen Kunstwerks ist ein zunächst ziemlich rätselhaftes inneres Faktum, ähnlich dem sich Vorfinden in der eben bereits angesprochenen existentiellen Phänomenologie des Glaubenden. Ist es aber auch ein erklärungsbedürftiges Sich-Vorfinden? Eigentlich nicht. Viele geben sich ihrer Faszination hin und mit ihr zufrieden. Vielleicht mag es auch manchem so vorkommen, als seien diese Unbedarften die ehrlicheren, hingebungsvolleren Kunstfreunde und Gedichtleser, und die Parallelen zur Situation des Glaubenden liegen, gerade was diesen Punkt betrifft, in der folkloristischen Anschauung blank. Und doch gibt es auch solche, die hier verstehen wollen. Begreifen zu wollen, was mich ergreift, ist ein wohl allen Menschen bekannter, redlicher innerer Antrieb, sozusagen die unbescholtene Schwester der Neugier und sicherlich mehr als bloßes „Interesse“, das ja auch durchaus ein steriles Interesse und damit paradoxerweise auch „desinteressiert“ sein könnte und dem eben deshalb etwas abgeht, nämlich das oben bereits einmal erwähnte entscheidende Moment der Orientierung für den, der versteht und für den dieses Verstehen allein doch nicht alles sein kann. Aus dem Begreifen dessen jedoch, was einen ergreift, entsteht tatsächlich über alle Erleichterung oder jedes Triumphgefühl hinaus eine ganz bestimmte Freude und ein erfüllendes Gefallen am Wissen, ein *gaudium* oder ein *placitum*, wie Anselm sagt. Diese Freude stellt

³ *Cur Deus homo*, *Opera omnia* II, p. 48 (meine Heraushebung). Ähnlich *Proslogion*, Vorwort, *Opera omnia* I, p. 93 sowie *Cur Deus homo*, I. Buch, Kap. 1, *Opera omnia* II, p. 47. Vgl. Schönberger 2004, 29.

⁴ Ähnlich in *Cur Deus homo*, *ibid.*: *ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur* etc.

sich nun aber nur dann ein, und auch das ist für Anselms philosophischen Ansatz von Bedeutung, wenn sich das, wovon wir ergriffen waren, auch im Prozess des Verstehens bewährt, wenn also trotz immer durchsichtigerem Sehen der Zauber oder auch Schauer des Ergriffenseins nicht vergeht, ja sich vielleicht sogar noch verstärkt. So verstanden ist Freude im Einsen des Geglauten dann auch das unterstufige Abbild der Glückseligkeit in der Schau Gottes: „Da ich einsehe, dass zwischen Glauben und [jenseitiger] Schau die Einsicht, die wir in diesem Leben gewinnen können, ein Mittleres darstellt, bin ich der Meinung, dass, je mehr jemand zur Einsicht fortschreitet, er um so mehr sich jener Schau nähert, nach der wir alle seufzen“ (*Cur Deus homo*, Opera omnia II, p. 40).

Auf zweierlei wird sich daher im Weiteren das Augenmerk richten, um das Prinzip des *credo ut intelligam* in seinem Ansatz richtig auffassen zu können: Zum einen darauf, ob und wie Anselm das Ergreifen schildert und in sein Programm der rationalen Glaubensdurchdringung aufzunehmen weiß. Zum anderen darauf, dass das *intelligere* bei ihm gar nicht „begreifen“ im Sinne eines intellektuellen Verfügungens heißen kann (wie bei Emil Staiger), und, so wird noch zu sehen sein, *probare* auch nicht „beweisen“, obwohl die gängigen Übersetzungen das nach wie vor so durchhalten. Das wird dann auch ein besseres Verständnis für das *unum argumentum* des *Proslogion* abgeben können.

3. Vom Sinn der Mystologie

Zunächst also das Ergriffensein: Es ist mir in der Exegese der Texte Anselms immer noch merkwürdig wenig aus der Tatsache gemacht worden, dass in der existentiellen Phänomenologie – um bei diesem Ausdruck zu bleiben – des glaubenden Fragers aus *Proslogion* Kapitel 1 die doch teilweise sehr typisierte, und zwar neuplatonisch typisierte Sprache der Mystik eine so große Rolle spielt (es hat gleichwohl in Anschluss an Karl Barth solche Tendenzen gegeben: vgl. Barth 1931a; 1931b; neuerdings auch Doyle 2002).

Am Rückgriff auf mystologische Diktion ist, es sei vor den textlichen Belegen dafür nochmals darauf hingewiesen, nichts Anstößiges zu sehen: Im Kapitel 1 des *Proslogion* ergänzen sich Gebetsform und liturgische Eigensprache mit biblischer Diktion, um den Standpunkt des einsichtsuchenden Glaubenden zu charakterisieren, ohne dass dies den Anspruch und das kritische Ideal, dann *sola ratione* die Prüfung vom Standpunkt der eigenen Situation her vorzunehmen, gefährden würde. (So zumindest wird das Fazit dieser Untersuchung lauten.) Genauso legt der sprachliche Rückgriff auf den *terminologischen*, nicht den inhaltlichen Bestand der mystischen Tradition sozusagen Anselms Karten auf den Tisch, ohne dass damit in regulativer Weise ein Vorentscheid durch Aufgriff einer formalen Vorgabe getroffen würde. Das wird gleich noch deutlicher werden in der Unterscheidung von konstitutiver und regulativer Kraft (oder Funktion) der rational befragten *fides* bei Anselm und klärt sich dann hoffentlich von selbst. Dennoch: Mit dem Eintritt in das Thema der (insbesondere christlichen) Mystik begibt man sich, um einem Bild Hans Urs von Balthasars zu folgen, in einen verminten Irrgarten (von Balthasar 1974, 39). Es ist eine Sache der Redlichkeit, wenn man im Hinblick auf das Folgende Zweifel und Bedenken gegenüber dem Phänomen und der Praxis mystischer Versenkung nicht ausklammert. Diese Zweifel betreffen jedoch weniger die Frage nach der Möglichkeit mysti-

scher Schau. Doch bleibt deren philosophische Behandelbarkeit nichtsdestoweniger problematisch: Es mag sie geben oder nicht, doch ist hier nichts auf allgemein zugänglicher Grundlage vermittelbar, was es hier geben kann oder nicht, ist von außerhalb unentscheidbar.

Die Frage ist, ob sich dann damit tatsächlich und viel besser Anselms Ausgangspunkt der *fides qua* anschließen lassen könnte. Gerade aber wenn Anselm als Vater der Scholastik gepriesen wird, sollte man tatsächlich auch *diese* Tradition theologischer Schau, nach welchem Intensitätsgrad auch immer begriffen, nicht außer Acht lassen. Die mystische Tradition hat im Austausch mit der strengen und terminologisch gesichert vorgehenden Scholastik die christliche Theologie im Mittelalter markiert. Gekannt hat Anselm die Mystologie, das heißt die „äußere“, sprachlich vermittlungsbereite Seite der Mystik, sicherlich, und so ist es von Interesse, wie sich sein Denken zum Phänomen der Mystik und der aus ihr erwachsenden Mystologie verhält.

Motivisch der Mystik angeschlossen ist zunächst Anselms anfänglicher Aufruf, alles Störende von sich wegzuschaffen (ein Topos seit Plotin: *aphele panta*, *Enneade* V.3,17,3; bei Anselm: *exclude omnia*), also der Aufruf zur inneren Ruhe, zum Rückzug vom Äußerlichen aufs Innere, von den „Besorgungen“ auf die intime Konzentrik der seelischen Gottesbewegung: *Eia nunc homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abijce nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distensiones tuas* (Opera omnia I, p. 93). Beschrieben wird das als eine Befreiung und eine Entleerung für Gott (ein *vacare Deo*) und als ein Ruhigwerden des Eintretens in die innerste Kammer des eigenen geistigen Wesenskerns, ein *intrare in cubiculum mentis*. Der Anklang an die Beruhigung des Herzens, bis es in Gott Ruhe findet, ist gesucht augustinisch und stellt wiederum ein Traditionsbekenntnis dar. „Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir“ (*Confessiones* I 1), heißt es im Augustinischen Wortlaut. Die Einsamkeit des Herzens schließlich, in der man als Suchender alleingelassen den Eintritt ins Göttliche erwartet, das *clauso ostio quaere Deum* (Mt 6,6, zitiert in Opera omnia I, p. 97) nimmt auch den Anfang des im zweiten Kapitel des *Proslogion* folgenden Gottesbeweises vorweg und kontrastiert ihn positiv. Dort, wo die wohl berühmteste und philosophisch umstrittenste Passage des gesamten Anselmischen Werkes anhebt, wird ja auch mit einem anderen Schriftwort (Ps 13,1) begonnen und der Aussage: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus* (Opera omnia I, p. 101). Das heißt nicht nur, dass der Tor in seinem Herzen sprach: „Es existiert kein Gott“. Im gesuchten Kontrast zum Beginn des ersten Kapitels und zum *intrare in cubiculum mentis* heißt das auch und spürbar auch: Der Tor ist ebenfalls in sein Innerstes eingetreten, er hat sich dort umgeschaut und festgestellt: „Hier ist kein Gott“, „Hier ist Gott nicht“. Es ist auch das die Beschreibung einer existentiellen Situation. Auch sie wird Anselm ernstnehmen und zum zweiten, negativen Ausgangspunkt seines Gottesbeweises machen. Daher kommt der Tor in Anselms *Proslogion* übrigens auch nicht zur Einsicht in Gottes Dasein. *Credo ut intelligam* heißt nämlich auch: Nur wer in seinem Herzen sagen kann „Hier ist Gott“, der erkennt ihn auch, der sieht Seine Wahrheit im Verstande ein. Die Frage ist natürlich: Ist das eine *petitio principii*, wird hier nicht schon vorausgesetzt, was später erwiesen wird?

Vielleicht wird an dieser Stelle die Bedeutung der Mystologie bei Anselm am deutlichsten zur Entschlüsselung des Gedankenaufbaus: Zur Einsicht kommt man nämlich erst, auch das ist traditionell mystisches Gedankengut, durch die ergänzende Initiative Gottes.⁵ Mit dem Rückzug vom äußeren Handeln, der Beruhigung des Herzens und dem Leerwerden des Geistes ist die erste, aber eben nur die erste Phase der möglichen Gottbegegnung im Geiste vollendet. Man könnte sie als Grundlegung, als äußere und asketische Vorbereitung verstehen, und als das, was menschlicher Initiative obliegt und möglich ist. Typisch mystologische Regelfolge ist allerdings auch, dass darauf in eine Phase eingetreten wird, die ganz in Gottes Initiative liegt. Eine Phase, in der Gott den leergewordenen Suchenden sozusagen erfüllt und – um das etwas dümmlich verbrauchte Wort mit Vorsicht zu benutzen – „abholt“, um ihn zu sich zu führen, und das heißt bei Anselm: zu seiner Erkenntnis zu führen. Formal wird das im ersten Kapitel des *Proslogion* dadurch markiert, dass die erste Phase mit einer auffordernden Anrede an den Menschen einsetzt, *eia nunc homuncio*, während die zweite Phase mit der Anrede Gottes beginnt, einer, die wiederum das Motiv der Suche im Inneren mit der Blindheit des Toren beim Blick in sein Herz kontrastiert. In der Übersetzung von F.S. Schmitt:

Wohlan jetzt, Menschlein,
 entfliehe ein wenig deinen Beschäftigungen,
 verbirg dich ein Weilchen vor deinen lärmenden Gedanken.
 [...]
 Wohlan jetzt also Du, mein Herr-Gott, lehre mein Herz,
 wo und wie es Dich suche,
 wo und wie es Dich finde, etc. (Opera omnia I, p. 97).

Die Anrede *eia nunc ergo tu Domine Deus meus* zeigt gegenüber dem *eia nunc homuncio* ein interessantes *ergo*, „also“. Seine Bedeutung ist: Der Part des Menschen ist getan, jetzt ist es also Gottes Aufgabe, die Bewegung fortzuführen: *doce cor meum* ist daher der Aufruf an Gott (*nihil valemus sine te*, wird tatsächlich Opera omnia I, p. 99, präzisiert). Die Wiederaufnahme der Anrede *Domine, si hic non es*, zeigt ihrerseits, was bereits über den berühmten inneren Dialog des Toren gesagt wurde: das *non est Deus* bezieht sich nicht nur auf Gottes Existenz, es spricht das Auffinden Gottes im Herzen des Suchenden, *si (hic) non est(t)*, an, und parallelisiert es negativ: Es geht um das Da-Sein Gottes genauso wie um Sein Dasein. Und die mystische Motivwahl und terminologische Tradition setzt sich weiter fort: Gott wohne in unzugänglichem Lichte, *lux inaccessibilis*, wie Anselm im Anschluss an 1 Tim 6,16 formuliert (Opera omnia I, p. 98, später noch einmal: *habitatio inaccessibilis*, etc.⁶). Dorthin zu gelangen sei menschlichem Verstand allein unmöglich,

⁵ Legte man hier für Anselm die sogenannte Augustinische „Illuminationslehre“ zugrunde, in der Gott sozusagen „gnadenhalber“ dem Menschen das Medium der Wahrheitserkenntnis spendet, ähnlich wie im optischen Erfassen die Sonne das Licht, dank dessen wir klar sehen, so wäre der Tor also deshalb einer, der die Wahrheit verfehlt, weil er sich demjenigen, der das Medium der Wahrheitserkenntnis schenkt, von vornherein verschließt. Die Torheit des Toren bestünde dann darin, dass er das *cubiculum mentis*, in das er eintritt, absichtlich im Dunkeln hält, der Sonne verschließt, um dann im Dunkeln tappend zu rufen, er sehe Gott nicht.

⁶ Dass dieses Licht unzugänglich ist, bezeichnet dabei eher den gnoseologischen Status des Erkenntnissubjekts, weniger eine als absichtlich, elitär, bössartig oder wie auch immer aufzufassende Entzogenheit des „Objekts“ (so das hier das richtige Wort ist). Der alten platonischen Unterscheidung von *kath' hauto* und *kath' hēmas*, von *per*

es ist Hilfe vonnöten, die ihn dorthin führt und einführt, die durch das Licht die Schau ermöglicht: *quis me inducet in illam, ut videam te in illa* (scil. luce). Die mystische Rede von Schau und einholendem Licht(strahl) findet sich hier mit der Augustinischen Illuminationslehre der Erkenntnis verbunden und sogar verschmolzen – wenig später wird deutlicher und unmissverständlicher gemünzt die Aufforderung ausgesprochen, Gott möge die Augen (des Geistes) erleuchten und damit wahre Erkenntnis ermöglichen: *illuminabis oculos* (Opera omnia I, p. 99, mit Bezug auf Ps 12,4).

Weitere mystologische Motive lassen sich summarisch herzählen, sie sind im Text leicht wiederzufinden: Das Motiv etwa vom *absens praesens*, dem abwesend-anwesenden Gott, der gleichzeitig nicht da (*non hic*) und doch überall (*ubique*) ist, widmet Anselm einen weiteren *parallelismus membrorum* (Opera omnia I, p. 98). Ebenso dem Motiv von Licht und Dunkel (*lux* und *tenebrae*) und von der Blindheit, mit der der Mensch geschlagen ist (*caecitas nostra*), sowie von der Gottesschau (*visio Dei*), als deren „Angeld“ sich die plötzliche Schau der Mystik versteht, als eine schon im Leben zugestandene instantane Vorwegnahme der ewigen *visio beatifica*: Opera omnia I, p. 99 (vgl. auch pp. 111–113).⁷ Schließlich, um nur noch ein Beispiel zu nennen: die Formulierung *ostende nobis te ipsum*, „zeige Dich uns selbst“, vielleicht besser: „strecke Dich uns entgegen“, ist topisch für die mystische Erfahrung der Begegnung mit dem Göttlichen, das in der Sprache der Mystik sozusagen von sich selbst eine Brücke baut, die wie von Licht erfahren wird, damit der entleerte Geist auf ihr zum Bereich des gänzlich Anderen aufsteige etc.

Aufforderung an den Menschen und Anrede Gottes um Beistand fallen schließlich zusammen in der Feststellung: „Ich trachtete nach Gott – und stieß auf mich selber“ (Opera omnia I, p. 99, *tendebam in Deum – et offendi in me ipsum*). Die Vieldeutigkeit des lateinischen Wortes *offendere* lässt hier mehrere Verständnismöglichkeiten zu, und das ist von Anselm wohl auch so gewollt: Der Suchende „stößt auf sich selber“, er „wird auf sich selbst zurückgeworfen“, oder „er begegnet sich selbst“, sind einige sinngemäß mögliche Übersetzungsalternativen. Sie deuten aber alle auf eines hin: auf das mystologische Grundmotiv von der Auffindung Gottes im eigenen intimsten Wesenskern, ein Motiv, das sich traditionell gerne bis zu solchen schöpfungstheologisch bedenklichen Aussagen versteigt wie, dass im Innersten des Selbst dieses als differenzlos mit Gott erfahren wird – oder als Differenzlosigkeit von Individuellem und Absolutem, von Allem und Einem. Die Anrede an Gott und die an den Menschen geht also in dieselbe Richtung, der Weg zu Gott ist der Weg nach innen und zu sich selbst, lichte Einsicht und Innerlichkeit des Glaubens sind hier in stilistischer Vorwegnahme kommender rationaler Durchdringung schon eins. Die Darstellung der mystischen Gottesbegegnung beschreibt also eine Doppelbewegung: Sie besteht aus der menschlichen Initiative in der asketischen Entleerung zur *tabula rasa* des Geistes in der Vorbereitung auf neue Erfüllung einerseits und Gottes

se und *quoad nos*, folgt Anselm auch hier: die *conditio humana* wird da beschrieben, und also das Problem der Unerkennbarkeit Gottes *per se* (oder *secundum se*, wie Anselm sagt) gegenüber den menschlichen Auffassungen von Gott, die nur *quoad nos* funktionieren (vgl. *Proslogion* Kap. 8, Opera omnia I, p. 106).

⁷ Seit jeher hat für die christliche Mystik dabei das Damaskus-Erlebnis des Paulus eine entscheidende Bedeutung gehabt, hier zeigt sich nämlich u.a., wie die instantane Schau veränderndes Potential für das gesamte Leben und die Weltsicht in sich birgt: vgl. Apg 22,6 und 2Kor 12,2–4.

ostendere, welches das menschliche *tendere* erwidert, andererseits. Dieser gnoseologische Aufbau ist übrigens in der Philosophiegeschichte keineswegs auf mystisch inspirierte Literatur beschränkt. Descartes' *Meditationes* etwa zeigen dieselbe Bewegung von der im hyperbolischen Zweifel und der mit ihm einhergehenden Beinahe-Verzweiflung gewonnenen *tabula rasa* des Geistes (dem *vacare*) über die darauf gewonnene Gottesgewissheit bis zum wahren Wissen um weitere Inhalte dank der Gewissheit um Gott als Garant des Wissens. Es ist somit ein Prozess angesprochen, der den Verlass auf Gott voraussetzt (es gäbe sonst keine menschliche Initiative), damit sich dieser Verlass auf Gott schließlich mit Gottes Hilfe bewährt. Die „Methode“ der *unio mystica* spiegelt die Grundstruktur des *credo ut intelligam* damit sozusagen wider. Vielleicht hat sich das mystologische Vokabular unter anderem deswegen für Anselms Zwecke im Kapitel 1 des *Proslogion* angeboten.

Zum anderen spricht das *tendere in Deum* und das *offendere in se ipsum* aber auch eine Identitätsformel aus: Der Mensch, der sich nach Gott ausstreckt, wird zurückverwiesen auf sich selbst, und auch das geschieht allein in der und durch die Vernünftigkeit, *sola ratione*, da die Vernunft sozusagen die Heimstätte des Göttlichen im Menschen darstellt und den eigentlichen Ort und Garant seiner Gottebenbildlichkeit (Kohlenberger 1972, 20). Gottes Geist, *spiritus*, wird von Anselm verschiedentlich mit der *ratio* und der menschlichen *mens*, also dem menschlichen „Geist“, wie man im Deutschen oft gezwungen ist mit demselben Wort zu sagen, gleichgesetzt: *docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur* (*De praedestinatione*, Opera omnia II, p. 286). Dass gerade die *ratio* die Gottverbindung herstellt, und zwar insbesondere in Abgrenzung von anderen „mentalen“ Akten, ersehe man aus folgender Feststellung eines neueren Anselm-Interpreten: „von *mens rationalis* ist also [bei Anselm] vornehmlich dann die Rede, wenn es sich um unmittelbare (Gottes- und Selbst-) Erkenntnis handelt, vom Sprechen und Denken der *mens* auch dann, wenn eine Erkenntnis von Dingen in ihrer Formalstruktur gemeint ist“ (Kohlenberger 1972, 117 [meine Einfügung]). Gerade die Sinnunenabhängigkeit und das Nichtkategoriale machen also die *ratio* bei Anselm aus: *mens enim rationalis, quae nullo modo corporeo sensu quid vel qualis vel quanta sit, percipitur; quanto minor esset, si est aliquid eorum quae corporeis sensibus subiacent, tanto maius est quam quodlibet eorum* (*Monologion*, Opera omnia I, p. 29). Das ist es ja auch, was der Mystiker traditionell für sich in Anspruch nimmt: den Schritt vom Denken zur „Schau“ (so lautet der Hilfsausdruck meistens) getan zu haben, vom Diskursiven zum Intuitiven, von der denkenden Überlegung zum überlegenen Schau des Schers.

Die bis zur Untrennbarkeit verdichtete *similitudo* von Gottes Geist und menschlichem ist ferner ein Thema im *Monologion* (Opera omnia I, p. 51; p. 77), wo klar wird, dass auch in dieser Rede Anselms von der *ratio* ein altes mystologisches Motiv aufscheint, das nun seinerseits allerdings rational nur schwer zu greifen ist: dass nämlich die *ratio* gleichermaßen die Differenz, ja den als bedrückend und niederschmetternd empfundenen Gegensatz von Gott und Mensch erleben lässt, wie auch die Koinzidenz dieser Gegensätze.

– Nun muss sich allerdings spätestens hier der Interpret selbst Einhalt gebieten, um in dieser Darstellung Anselms Anliegen und Methode nicht dem freien Fall ins Mystische,

oder sei es auch nur ins Mystologische, anheimzugeben. Wie bereits mehrmals angedeutet, verschreibt sich Anselm nämlich eigentlich keiner methodischen Tradition vollends, sondern er bedient sich verschiedener traditioneller Elemente zur Darstellung seiner Position als Glaubender. Das wird auch dadurch nicht gefährdet, dass die *fides qua* für seine philosophische Initiative als konstitutiv anzusehen sein wird. Die Gefahr der Beliebigkeit und Unvermittelbarkeit, die Unmöglichkeit der rationalen Verallgemeinerung und das Problem der elitären Beschränkung, wenn nicht sogar kommunikationsfeindlichen Vereinzelung durch Selbstversenkung, welche die mystologische Sprache gerne charakterisiert und die Mystik selbst in schweren Verruf gebracht haben, sind für Anselms Denken, insbesondere für Anselms *sola ratione* errungene Inhalte, bedeutungslos. Anselm ist beileibe kein Esoteriker, das „*dulce periculum* des mystischen Sprunges“ (Kerényi 1941, 36) taucht bei ihm nicht auf und ist für seinen Gedankengang obsolet. „Sprünge“ erlaubt sich Anselms Denken nicht. Keine erlebte *unio mystica* ist hier vorausgesetzt, so sehr deren überlieferte Terminologie auch methodisch bemüht wird. Aus den *Soliloquiis* des Augustinus hat es der Ausspruch zu einiger Berühmtheit gebracht: „Gott und meine Seele begehre ich zu kennen, sonst nichts“ (*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino, Soliloquiis* I 2,7). Das Trachten nach Gott und die Erfahrung des Sich-selbst-dabei-Entdeckens will genau das zum Ausdruck bringen, die Methode des *noli foras ire* ist Anselms philosophische Wegbeschreibung, und die Anklänge an die Augustinische Illuminationslehre sind allenthalben deutlich. Die *resquies in Deo*, die Anselm anspricht, hat ihren klar herausgehobenen Vorläufer im Ausspruch des Augustinus über das unruhige Herz und die Ruhe in Gott. Auch die mystische Erfahrung des Eingeholtwerdens von oben lässt sich in der Gnadentheologie des Augustinus wiederfinden (*Confessiones* XIII, 9,10). Und schließlich ist der *absens praesens* im Neuplatonismus ein philosophischer Topos, übernommen von Heraklit, der die Formel als in seiner Zeit bereits sprichwörtlich bezeugt (Fragment B 34). Es geht auch ohne Mystik und eben *sola ratione*, aber die Mystologie leiht brauchbares Vokabular für das Vorhaben Anselms her.

Doch kann diese vielleicht auf den ersten Blick etwas dubiose Sache mit der Mystik, so sie hier bei Anselm richtig diagnostiziert sein sollte, immerhin noch etwas zeigen, was für den Ansatz des *Proslogion* für Bedeutung ist und auch die seitenlange existentielle Phänomenologie betrifft, in die das mystologische Vokabular hier eingeflochten ist. Mystik nämlich ist kein exklusiv christliches Phänomen, sie ist im Gegenteil ein Phänomen religionsunspezifischer Erfahrung (und mitunter auch religionslos). Eine religiöse Voraussetzung ist für ihre Einsichten nicht vonnöten, schon gar keine spezifische, wohl aber eine innere Haltung, wie sie Mystik und Religion an der Wurzel verbinden könnte. Das ist auch die voraussetzungslose Ausgangsbasis, die das Argument Anselms gegen den Toren brauchen wird, der nicht glaubt, bei dem aber eine positive Aufgeschlossenheit dieser lebensweltlichen Sicht gegenüber angenommen werden darf. Den voraussetzungslosen Universalismus des inneren Erfahrens und der letzten Einsichten teilt die Mystik mit Anselms Vertrauen darauf, dass Gott von jedem *sola ratione* erkannt werden könne, das heißt nicht nur mit der Vernunft allein, sondern auch ausschließlich durch die Vernunft und mit der Vernunft allein gelassen; die einzige Vorannahme müsse eben die rationale Veranlagung sein, wie sie dem Menschen wesensmäßig zukommt.

Ein biographisches Datum Anselms, dem nach meinem Dafürhalten bislang nur selten die richtige Deutung zuteilgeworden ist, mag das eben Gesagte unterstützen: In einem seiner erhaltenen Briefe (*Epistula* 117; *Opera omnia* III, p. 254) rät Anselm nachdrücklich einem jungen Mann, sich für das Leben als Mönch zu entscheiden statt, was die zweite dem Adressaten offenstehende Möglichkeit wäre, in den Militärdienst zu treten und an der Befreiung Jerusalems durch die Kreuzfahrer teilzunehmen. Man hat daraus eine Opposition Anselms gegen den Kreuzzugsgedanken machen wollen. Richtiger jedoch scheint die neuerdings vertretene Meinung zu sein, dass Anselm hier das irdische Jerusalem und die Pläne seiner Eroberung gegenüber den inneren Vollzügen als sekundär erachtet (Schönberger 2004, 15f.). Das entspricht unverkennbar auch mystischer Sicht. Das Historische und geographisch Verortbare, sei es Bethlehem oder Jerusalem, tritt zurück gegenüber dem *sola ratione*, und das heißt dem *semper, ubique* und *ab omnibus* Nachvollziehbaren, dem „inneren“ Jerusalem oder Bethlehem. So sagt es Anselm ja auch in *Cur Deus homo*: aus zwingenden Gründen und unter Ansetzung Christi, als habe er nie existiert, werde sich seine Darlegung bewähren. Und etwas weiter wird versprochen: *quasi nihil sciatur de Christo*, als ob man von Christus nichts wüsste, werde *aperta ratione* die Wahrheit des Glaubens an die Menschwerdung Gottes dargelegt. Das ist die Basis, die sich der Argumentation mit dem „Toren“ des *Proslogion* bietet.

Mystologie, mystische Ausdrucksweise wie in *habitare lucem inaccessibilem* oder in *cur non video praesentem* etc. verweist aber auch weiter auf noch etwas Anderes, nämlich auf die Unverfügbarkeit des Erkannten. Denn das *intelligere* in *credo ut intelligam* heißt keineswegs „begreifen“, sondern eher „einsehen“. Anselm weist wiederholt darauf hin, dass Gott auch dem, der seine Wahrheit erkennt, unbegreifbar bleibt. In diesem Sinne wird das *intelligere* spezifiziert als *non penetrare altitudinem tuam, sed aliquantenus intelligere veritatem tuam*. Damit ist noch einmal daran erinnert, wie das Versprechen des Vorwortes zum *Proslogion* eingelöst werden soll: Ein Argument beizubringen, das stützen kann, „dass es Gott wahrhaft gibt“, *quia Deus vere est*. Demgegenüber wird darüber, wie Gott ist, wenig zu *begreifen* in Aussicht gestellt. Die erstgenannte und grundlegende Absicht wird in den Kapiteln 2 bis 4 des *Opusculum* eingelöst, die dem folgenden widmen sich der dabei zweitgenannten. Überhaupt wird das erste Kapitel des *Proslogion* eingerahmt von Aussagen, welche die spätere Lehre von der „ontologischen Realdistinktion“, also der Unterscheidung von Existenz und Essenz, von Dasein und Wiesein, vorwegnehmen (vgl. auch Kapitel 22, *Opera omnia* I, p. 116).⁸ Die eine Aussage ist die eben anzitierte aus dem Proömium. Die zweite steht unmittelbar am Anfang des zweiten Kapitels des *Proslogion*. Hier ist sie aber nach dem methodischen Vorlauf des ersten an die Dialektik von Glaube und Einsicht gebunden, und auch an die Doppelbewegung von menschlichem Erkenntniswollen und göttlicher Vollendung dieser menschlichen Initiative, von vorausgehenden Glauben und folgender Einsicht: „Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen (*credo ut intelligam*). Denn auch das glaube ich: ‚wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen‘ (Jes 7,9)“.

⁸ Allerdings gab es bereits eine längere neuplatonische Tradition dieser Unterscheidung. Vgl. Schäfer 2002.

4. Dogmatischer Eingriff des Glaubens in die Vernunft?

Welche Rolle spielt also die *fides*, der Glaube, in Anselms Ansatz? Die Frage lässt sich mit Hilfe einer Differenzierung beantworten, die im Anschluss an einen Interpretationsvorschlag Adolf Schurrs (Schurr 1966, 14–20) folgendermaßen aussehen könnte: Als Glaubensakt, als *fides qua*, ist der Glaube für Anselms Philosophie konstitutiv. Konstitutiv heißt hier (nicht nur, aber vor allem): Er ist sowohl Grundlage wie auch Anlass dafür, dass hier nachgedacht und philosophisch analysiert und argumentiert wird, beides lässt sich aus den Äußerungen Anselms in der Vorrede und im ersten Kapitel des *Proslogion* ersehen (vgl. Heinzmann 1992, 167f.). Der Mensch muss erst ergriffen sein, um einsehen und begreifen wollen zu können – zumindest nämlich sich begreifen, denn das ist das Reflexive der Einsicht, wie zu sehen war. Der Anfang der Denkbewegung liegt – ähnlich wie bei Emil Steigers „Methodensatz“ der Interpretation – beim Ergriffensein und der Anerkennung und Betrachtung der entsprechenden existentiellen Situation.

Das Problem ist aber, ob es neben der Dialektik von Ergreifen und Begreifen nicht auch noch ein unerwünschtes Element des Eingreifens in das Einsehen und in die Autonomie der Vernunft gibt, ob der Glaube nicht auch regulativ in die Vernunfttätigkeit einwirkt, ob er also nicht auch Inhalte und Ergebnisse vorgibt, die der Vernunftausübung Grenzen und Ziele vorschreiben. Denn ähnlich wie es bei der ontologischen Realdistinktion, mit der dann das zweite Kapitel des *Proslogion* seinen Anfang nimmt, keinen Seinsakt gibt ohne Bestimmungsbeigabe, also kein Dasein, dem nicht immer schon ein Sosein zugeschrieben werden könnte und muss, so auch bei der *fides*. Der Glaube als konkreter Vollzug, als Glaubensakt, als *fides qua*, ist immer inhaltlich bestimmt, ist im Vollzug immer auch schon *fides quae*. Anselm sagt das im Vorwort des *Proslogion* auch sehr deutlich: Jeder, der sich in der existentiellen Situation des Glaubens befindet, hat immer schon ein *quod credit*, etwas Bestimmtes, was er glaubt (Opera omnia I, p. 94). Doch ist dieses Bestimmte auch bestimmend für Anselms Projekt der rationalen Durchleuchtung des Glaubens? *Quaecumque credimus*, was auch immer wir glauben, soll ja nach Aussage der Vorrede von Anselm erwiesen werden (Opera omnia I, p. 93).

Nun ist in einem ersten Schritt sicherlich anzuerkennen, dass der Glaubensinhalt der rationalen Überlegung das Thema hergibt. Der philosophische Argumentgang soll, so Anselm, zum Thema haben das *probare quia Deus vere est* und *quaecumque de divina substantia credimus*. Das Erste, die Existenz Gottes, entspricht der Themenvorgabe der *fides qua*, das Zweite betrifft die *fides quae*, die Glaubensinhalte. Das *Proslogion* strukturiert sich wie gesagt nach dieser Zweiteilung: Kapitel 2 bis 4 widmen sich der Existenz Gottes, die übrigen den Dingen, die sich für die *fides quae* daraus ergeben. Diese realontologische Unterscheidung, die dem *argumentum* aus der Definition *id quo maius cogitari nequit* vorangeht, macht es im übrigen auch schwerlich glaubhaft, dass Anselm das Problem, Existenz sei doch kein „reales Prädikat“, was Kant dem „ontologischen Gottesbeweis“ als Entkräftungsargument entgegenhält, nicht gesehen haben sollte. Anselms *unum argumentum* rechnet die Unterscheidung, auf der Kants Kritik ruht, sehr wohl in seinen Voraussetzungen mit ein und fühlt sich offenbar keineswegs von ihr getroffen.

Zur adäquaten Deutung hängt hier viel von der Übersetzung des Wortes *probare* ab. Es wird für gewöhnlich mit „beweisen“ wiedergegeben, und Anselms Ausdruck *probare*

quia Deus vere est mit „beweisen, dass Gott tatsächlich existiert“. *Probare* heißt aber nicht nur „beweisen“ und noch nicht einmal vordringlich. Die Stellen, in denen Anselm das Wort verwendet, legen eigentlich eine andere und für sein „Programm“ sinnvollere Übersetzungsmöglichkeit nahe, nämlich „bewähren“. In der rationalen Erprobung des Glaubens soll sich der Gegenstand und der Inhalt dieses Glaubens bewähren. So steht ja auch am Ende des Anselmischen Gottesbeweises, der eher ein Gotteserweis für den *fide qua* ohnehin Glaubenden ist, nicht die logische Erzwingung der Existenz Gottes. Was die *probatio* erbringt, ist vielmehr, dass die Existenz Gottes unbestreitbar ist, wenn man die Bedeutung der im Beweissgang gebrauchten Worte (die berühmte Formulierung *quo maius cogitari nequit*) verstanden hat. Der Atheismus lässt sich dann zwar noch verbal äußern (*non est Deus*), aber eben nicht mehr vernünftig denken. Deswegen wird vom Gottesleugner gesagt, er sei ein Tor (*insipiens*), da er etwas behauptet, was sich nicht vernünftig denken lässt (Schrimpff 1994, 56–59). J.N. Findley hat im Hinblick auf Anselms Beweisgang, und zwar als Kritik gemeint, angemerkt: Logisch erzwingbar sei nur die Folge oder Abhängigkeit von Aussagen voneinander, nicht aber das Existieren. Genau das aber ist Anselms Resümee am Ende von Kapitel 4 des *Proslogion*, also am Ende der Ausführung seines *unum argumentum*: Die logische Unmöglichkeit, d.h. die Unsinnigkeit der Behauptung *non est Deus* zu erweisen, nachdem man einmal die Bedeutung der Definition *id quo maius cogitari nequit* verstanden hat (Opera omnia I, p. 104).

Das *credo quia absurdum* gilt also nicht für den Glaubenden, denn dessen Glauben erweist sich durch Anselms *unum argumentum* als das Gegenteil von absurd, nämlich als vernünftigerweise notwendig anzunehmen und gänzlich einsehbar. Wohl aber legt Anselm für seinen Toren ein *credere absurdum* nahe: Der Tor nämlich ist in seinem Herzen, *in corde suo*, überzeugt (auch das heißt *credere*) von etwas, das vernünftig nicht gedacht werden kann und eigentlich absurd ist: die Nichtexistenz eines Wesens, über das hinaus nichts Höheres/nicht mehr höher gedacht werden kann. Gegen jede folkloristische Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen wird bei Anselm also der Gottesleugner als jemand erwiesen, der sich wissentlich außerhalb der Vernunft stellt, eben als Tor.

Der Glaubende hingegen darf im Vollzug des Anselmischen Arguments die Sicherheit beanspruchen, dass sich die Tatsache, dass er glaubt (*fides qua*), darin bewährt, dass sich das, was er glaubt (die *fides quae*), in der Prüfung als sinnvoll und vernunftgemäß erweist. In dieser Feststellung tauchen drei Vokabeln auf, die durch das lateinische *probare* gleichermaßen abgedeckt sind: „bewähren“, „prüfen“ und „erweisen“. Der *intellectus fidei*, von dem Anselm spricht, ist daher, je nachdem, ob man *fidei* als Genitiv des Objekts oder des Subjekts deutet, beides: Einsicht in den Glauben und Einsicht durch den Glauben. In Anselms eigenen Worten: was zuvor als Geschenk geglaubt wurde, wird jetzt durch Erleuchtung eingesehen.

6. Transzendentalien des Weltzugangs

Philosophie als Wissenschaft versteht sich als eine Sekundärreflexion auf den unmittelbaren Lebensvollzug. Die Philosophie geht mithin so vor, dass sie sozusagen im Rückschritt auf die abstrakte Ebene einen nur mittelbaren Standpunkt einnimmt gegenüber dem, wo-

mit wir tagtäglich umgehen, was uns im Alltagsleben unmittelbar angeht. Die aus dem Primärvollzug des Lebens herausgenommene Sekundärreflexion erlaubt in ihrer Weise ein klareres Verständnis der Dinge. Ein Beispiel dafür war bereits gegeben in der methodischen Unterscheidung von *fides qua* und *fides quae*, die einer Sekundärreflexion entspringt, während im unmittelbaren, lebensweltlichen Glaubensvollzug beides untrennbar verbunden ist und nur als vollzogene Einheit auftritt und erfahren werden kann. Die Differenzierung beider ist sekundärreflexiv.

Im Gegensatz zu den meisten Einzelwissenschaften, die sich auf ähnlicher sekundärreflexiver Abstraktionswarte bestimmten Themenfeldern widmen – die Romanistik den lateinischen Sprachen, die Biologie dem physiologischen Leben, usw. – beansprucht die Philosophie für sich gerne, eine Grundwissenschaft zu sein, die den Blick auf das Ganze menschlicher Lebensvollzüge und Weltbezüge hat. Nun gibt es jedoch unter diesen Lebensvollzügen und Weltbezügen des Menschen so etwas wie „Transzendentalien“. Solche „Transzendentalien“ in diesem Sinne sind von der Art, dass sie bereits als Primärvollzüge das Ganze der Welt und des Menschen umgreifen können. Sie ermöglichen und geben sozusagen eine nichtabstrakte und alles Einzelperspektivische übersteigende (daher Transzendentalien) Perspektive auf alles, eine Art Zugriffsermöglichung auf das Gesamt der Welt – zumindest eine im wissenschaftlichen Sinne nicht abstrakte Perspektive. Zu diesen Transzendentalien ist z.B. die Kunst zu rechnen, die Sprache wohl auch, und der (religiöse) Glaube. Anders als eine Einzelwissenschaft, ein Handwerk oder jedwede andere Einzelbeschäftigung sind diese Transzendentalien in der Lage, von ihrer Warte aus das Ganze der Welt zu sehen und sich zu eigen zu machen. So ist ihr Gegenstand extensional derselbe wie derjenige der Philosophie, wenn sich auch intensional Unterschiede dadurch ergeben, dass das Wesen der Philosophie die Sekundärreflexion ist, das der „Transzendentalien“ dagegen unmittelbarer im Primärvollzug wurzelt.

Besser vielleicht noch als der Vergleich mit Sprache und Kunst, oder eher: ergänzend dazu, bietet sich für die Interpretation von Anselms Ansatz im *Proslogion* auch Karl Jaspers' Existentialphilosophie der „Chiffren“ als Einstieg an. Aristoteles hatte das *thaumázein*, das Staunen, an den Anfang der Philosophie gesetzt. Jaspers sieht nicht unähnlich in existentialen Momenten den Anfang des Philosophierens liegen. Gewisse Begegnungen des primären Umgangs mit der Welt, das Betrachten einer Landschaft, Geburt oder Tod eines Mitmenschen oder ähnliches, stoßen uns darauf, dass eben dieser primäre Umgang mit der Welt nicht alles sein kann. Es handelt sich hier um – wie Jaspers sagt – „Chiffren“, die den Menschen erst zum existenten Wesen machen, wobei das *ek-sistere*, das „Herausragen“, genau die dem Menschen eigentümliche Bestimmung anspricht, den Primärvollzug des Lebens zu verlassen und sich fragend auf anderes zu verlegen, zu begreifen also, was ihn da ergreift. Es ist von einiger Bewandnis, dass Jaspers darauf Nachdruck legt, wie eigentlich schlechthin alles als Chiffre dienen kann, die dem Menschen die zwanglose Aufgabe einer Selbstentzifferung, einer Dechiffrierung, vorgibt, manchmal etwa nur eine Lappalie, manchmal aber auch ein lebensveränderndes Großereignis. Es kann auch die Glaubenserfahrung sein oder die Erfahrung des Menschen angesichts des Glaubens oder speziell seines Glaubens. Das, was ich vorher „existentielle Phänomenologie“ bei Anselm genannt habe, ließe sich – ohne dass ich Anselm hier den Existentialis-

ten unterjubeln wollte – also über Jaspers Chiffrenphilosophie folgendermaßen interpretieren: Das Erlebnis seines Glaubensaktes lässt den Menschen für sich selbst zur Chiffre werden, die entziffert werden will, und das umso mehr, als im Akt des Glaubens das Herausragen aus dem Primärumfang mit der Wirklichkeit bereits angelegt, ja sogar schon unreflektiert vollzogen ist. Das *credo ut intelligam* besagt also auch, dass ohne das Staunen über das eigene Existential hier gar keine philosophische Tätigkeit in Gang gekommen wäre.

Für Anselms Methode des *credo ut intelligam* ergeben sich aus diesen Überlegungen über die „Transzendentalien“ und „Chiffren“ der *fides qua* folgende Schlüsse:

Erstens, und das ist von Belang für die immer wieder gestellte Frage nach der Möglichkeit und Legitimation von Christlicher Philosophie überhaupt: Wer sich den Glauben als Primärvollzug aussucht, auf den sich die abstrakte philosophische Sekundärreflexion mit ihrem einzigen Instrument der *ratio* bezieht, der schränkt damit den extensionalen Gegenstand der Philosophie keineswegs von vorneherein ein. Die Befürchtung, dass es die Glaubensinhalte einer bestimmten Religion oder Glaubensrichtung sind, die einengend, falsch verstanden dogmatisch und also in einem schlechten Sinne regulativ auf die Extension, die Bandbreite des autonomen Denkens wirken könnten, erweist sich angesichts der Transzendentalienstruktur des Glaubens und der Intension der Philosophie in der Anselmischen Methode des *sola ratione* als unbegründet. Ein Vergleich mit der Sprache als Transzendentalie des Weltbezugs mag das verdeutlichen: Die Philosophie im 20. Jahrhundert hat sich über alle Richtungsgrenzen hinaus, von der analytischen Philosophie angefangen bis zu Heidegger, die Sprache als Voraussetzung, Grundlage und Mittel der Welterschließung gewählt und zum Gegenstand ihrer Sekundärreflexion gemacht. Das geschah jeweils und jeweils anders letztlich auf der Grundlage der verschiedenen natürlichen Sprachen. Diese Verschiedenheit in den Ausgangspunkten widerlegt jedoch keineswegs die Legitimität der Vorgehensweise. Die Tatsache also, dass eine bestimmte, gewachsene Sprache am Anfang steht, muss nicht von vornherein regulativ auf die Ergebnisse der Sekundärreflexion wirken. Selbst wenn verschiedene Sprachen durch zahlreiche idiosynkratische Implikationen und vorphilosophische Deutungsentscheide auch inhaltlich Vorentscheide treffen, so sind sie doch alle gleichermaßen legitimer Ausgangspunkt und Grundlage eines sekundärreflexiven Interpretationszugriffs auf die Welt. Darin gleichen sie den verschiedenen inhaltlichen Glaubensbekenntnissen, den *fides quae*. Für das kennzeichnend Philosophische ist allein wichtig, dass diese inhaltlich „vorbelasteten“ Grundlagen sich in der rationalen Prüfung als förderlich und standhaft erweisen, sich also in verschiedenem Sinne „bewähren“. Zum anderen: Wilfried Sellars etwa hat eine natürliche sprachliche Überlegung zum Ausgangspunkt seiner Kritik des Dualismus von Geist und Körper gemacht. Wir sagten doch vernünftigerweise nicht, so sein Argument: „Ich, in Begleitung meines Körpers, betrat das Zimmer“. Dass Sellars daran anschließend *sola ratione* seine Ablehnung eines metaphysischen Substanzbegriffs entwickelt, zeigt, dass sich Sprache transzendierend und interpretierend auf alle Bereiche der Wirklichkeit verlegt, und wird auch nicht dadurch entkräftet, dass es andere natürliche Sprachen gibt, die im Gegensatz zu Sellars gewähltem Beispiel Wendungen kennen wie „Ich konnte mich nicht vor ihm verbergen, da ich meines Körpers wegen vor ihm stand“. Es handelt sich

hier lediglich um einen anderen natürlichsprachlichen Ausgangspunkt, der ebenfalls *sola ratione* durchleuchtet, geprüft und bewährt werden kann. Verlagert man dasselbe philosophische Problem von der Voraussetzung der Sprache auf die *fides quae*, so findet man sich etwa beim Sokrates des *Phaidon* wieder, der ebenfalls explizit kultur- und zeitgebundene religiöse Vorstellungen zum Ausgangspunkt der philosophischen Erörterung des Leib-Seele-Verhältnisses macht (*Phaidon* 61d).

Zweitens: Es ist Anselm oft (meist von theologischer Seite) zum Vorwurf gemacht worden, seine Formel zur notwendigen Vernunftannahme Gottes im *Proslogion* sei nur eine leere Formel, die eigentlich den christlichen Gottesbegriff des personalen, gütigen, gnadenhaft wirkenden und so auch als immer präsent erfahrenen Gottes verfehlt, oder doch zumindest hinter ihm zurückbleibt. Tatsächlich zeigen solche Bedenken aber, dass Anselms Vorhaben sekundärreflexiv ist und den Bereich des Primärvollzugs in den Inhalten verlässt. In die vernunftgemäßen Inhalte oder „Ergebnisse“ der Sekundärreflexion dringt die spezifische *fides quae* regulativ also nicht vor, wie solche Vorwürfe erweisen. Andererseits zeigt das bereits zitierte Schlusswort des letzten Kapitels auch, dass die philosophische Sekundärhaltung nicht im Abstrakten verbleiben muss. Die Reapplikation auf den Primärvollzug ist der Philosophie nicht fremd und kann von Mal zu Mal – und übrigens nicht nur in der praktischen Philosophie – sogar ihre eigentliche Zielsetzung sein. Das ist so bei Anselm, der den Primärvollzug des Glaubens gemäß seiner Absicht am Ende der *probatio*, des „Bewährungsdurchgangs“ im *Proslogion*, vindiziert sieht. Die Gottesdefinition hat die Notwendigkeit der vernünftigen Annahme Gottes erwiesen, sich *sola ratione* bewährt und kann somit der gläubigen Annahme Gottes im Primärvollzug des Glaubens ein neues und besseres Fundament legen.

Drittens: Es wird durch diese Überlegungen vielleicht einsichtiger, warum sich das Verhältnis von Glaube und Einsicht bei Anselm nicht als das Problem der Differenzierung von Philosophie und Theologie stellt. Der Gegenstandsbereich von Philosophie und Theologie ist bei Anselm extensional derselbe: Nämlich die Wirklichkeit und den Menschen in Bezug zu ihr mit den Augen des Glaubenden gesehen. Als Wissenschaft sind beide, Theologie wie Philosophie, Sekundärreflexionen auf diesen gemeinsamen Gegenstand. Unterschiede ergeben sich in Bezug auf die Rolle der *fides quae*. Während sich Anselms Bemühen dem Prinzip des *sola ratione* in der Form verschreibt, dass um des überindividuellen Anspruchs allein die vernünftige Natur in ihrem Allgemeinheitsanspruch Gehör findet, nimmt die Theologie den Glaubensvollzug, der ihr die Primärgrundlage hergibt, anders wahr und rechnet die *fides quae*, an die sich der Glaubensvollzug gebunden findet, in anderer Weise und meist stärker mit ein. Der Ansatz *remoto Christo* steht der Theologie ihrer Gestalt dem heutigen Wissenschaftsverständnis nach fern. Und daher ist christliche Theologie im Sinne ihrer Ausprägungsgeschichte immer Sekundärreflexion auf den spezifischen Glauben des Christen. Wenn Anselm das Gespräch über zwingende Vernunftgründe führen will, so argumentiert er weniger voraussetzungsreich, als er eigentlich könnte und wissenschaftlich dürfte. Das ermöglicht es ihm aber, aufgrund gleicher Minimalvoraussetzung mit dem Toren zu argumentieren, mit dem ihn in Fragen der Annahme eines Wesens *quo nihil maius cogitari potest* nur noch die allgemeinste Grundlage der Vernunftausübung verbindet.

Das erste Kapitel des Proslogion eröffnete also in der Interpretation einen Blick auf die Tradition, um von den dort vorfindbaren mystologischen und neuplatonischen Versatzstücken eine Annäherung an die Methode Anselms zu ermöglichen. Das *credo ut intelligam* steht am Ende dieses ersten Kapitels und seiner Untersuchung, es ist formales Prinzip der dann im Weiteren von Anselm auf seine Beweisführung angewendeten Vorgehensweise *sola ratione*. Die inhaltlichen Argumente nehmen erst von da an ihren Ausgang. Für die Beurteilung dieser Inhalte sind die Unterschiede von *fides qua* und *fides quae*, regulativ und konstitutiv, Primärvollzug und Sekundärreflexion, die aus der Interpretation des ersten Kapitels, und insbesondere von dessen existentieller Phänomenologie, hervorgehen, von erheblicher Maßgeblichkeit.

7. Fazit: *contemplatione delectari*

Diese Anselm-Interpretation sollte zeigen, wie eine noch unhinterfragte Primärsituation im ganz grundlegenden Umgang mit der eigenen Wirklichkeit konstitutiv für weiterführendes Fragen, auch für weiterführendes theoretisches Fragen, ist, und gleichzeitig, wie und ob es auch regulative Funktion für die philosophische Beantwortung dieses Fragens haben kann. In nur wenig verwandelter Form wiederholt sich damit die Augustinische Aussage, der Anselms Ansatz zu folgen bemüht ist: *fides quaerit, intellectus invenit*. Wer philosophisch beginnt zu verstehen und einzusehen, was diese Grundstimmung, mit der er die Welt und sich selbst in ihr angeht, mit seiner *fides* zu tun hat, wird auch in der Rechenschaft darüber eine gewisse Genugtuung finden und eine „Freude“ an seiner Reflexion über die Welt. Ein *gaudere*, wie Anselm sagt. Ausgangspunkt für diese Freude ist für Anselm eine Kontemplation seiner Situation: Der zunächst etwas verwirrend erscheinende Ausflug in die Mystologie hat gezeigt, dass sich Anselm in einen hermeneutischen Zirkel gestellt sieht, in dem sozusagen anfangslos der Glaubende von seiner Seite initiativ nach Einsicht Gottes sucht, weil Gottes Initiative ihm den Glauben gegeben hat, damit er das Verlangen nach Einsicht Gottes habe. Welche Initiative welcher vorausgeht, ist von menschlicher Seite nicht aufzulösen. Anselms Antwort ist die naheliegende: Er beginnt schlicht mit der Betrachtung dieser existentiellen Situation ohne sich einen prinzipiellen Standpunkt von außerhalb des Zirkels anzumaßen. Das lateinische Wort für Betrachtung, *contemplatio*, übersetzt den griechischen Ausdruck *theoria*. Die Worte eines Anselm-Interpreten unserer Zeit mögen diesen Tatbestand von theoretischer Einsicht, Glauben und Freude im Erkennen, von *contemplatione delectari* (*Cur Deus homo* I 1, Opera omnia II, p. 47) zusammenfassend verdeutlichen: „Anselms Denken ist in einem positiven Sinne [...] theoretisch. Anselm formuliert nirgends ein Prinzip, aus dem sich die Möglichkeit rationaler Durchdringung des Glaubens ergäbe. Er versucht sie eben. Sein Begriff des Glaubens ist aber auch so gefasst, dass seine Unbedingtheit es ausschließt, vom Gelingen der Denkanstrengung für diesen Glauben etwas abhängig zu machen. Und genau darin liegt der im antiken Sinne ‚theoretische‘ Charakter. Das Verstehen hat keinen anderen und ihm übergeordneten Sinn. Die Freude des Verstandenhabens ist völlig ausreichend“ (Schönberger 2004, 152).

Literatur

- Balthasar, Hans Urs von* (1974): Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: W. Beierwaltes; H. U. von Balthasar; Alois Haas (Hg.), Grundfragen christlicher Mystik, Einsiedeln (²2002), 37–71.
- Barth, Karl* (1931a): Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, München (²1958).
- Barth, Karl* (1931b): Die Notwendigkeit der Theologie bei Anselm von Canterbury, in: ZThK 12, 350–358.
- Beierwaltes, Werner* (1974): Reflexion und Einung, in: W. Beierwaltes; H.U. von Balthasar; A. Haas (Hg.), Grundfragen christlicher Mystik, Einsiedeln (²2002), 9–36.
- Doyle, Dominic* (2005): From *id quo maius cogitari nequit* to *quiddam maius quam cogitari possit*: The Mystagogic Structure of the Proslogion, www2.bc.edu/~doyleda/anselm.pdf.
- Flasch, Kurt* (1982): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Mittelalter, Stuttgart.
- Flasch, Kurt* (1970): Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus, in: F.S. Schmitt (Hg.): *Analecta Anselmiana II*, Frankfurt a.M., 1–44.
- Gombocz, Wolfgang* (1996): Geschichte der Philosophie IV, München.
- Heinzmann, Richard* (1992): Philosophie des Mittelalters, Stuttgart.
- Kerényi, Karl* (1941): Apollon, Amsterdam – Leipzig.
- Kohlenberger, Helmut* (1972): Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury, Bonn.
- Leinsle, Ulrich* (1995): Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn.
- Schäfer, Christian* (2002): Die ontologische Realdistinktion im Liber de Causis. Zum philosophiegeschichtlichen Ursprung eines metaphysischen Hauptgedankens bei Thomas von Aquin und den Thomisten, in: ThPh 77, 518–531.
- Scherb, Jürgen Ludwig* (2000): Anselms Philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen, Stuttgart.
- Schmitt, Franciscus Salesius* (1962): Proslogion, Stuttgart-Bad Cannstatt (²1982).
- Schönberger, Rolf* (2004): Anselm von Canterbury, München.
- Schrumpf, Gangolf* (1994): Anselm von Canterbury, Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?. Frankfurt a.M.
- Schurr, Adolf* (1966): Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, Stuttgart.
- Staiger, Emil* (1971): Die Kunst der Interpretation, in: Studien zur deutschen Literaturgeschichte, München (Neuaufgabe der Erstaufgabe Zürich 1955), 7–28.
- Verweyen, Hansjürgen* (1994): Anselm von Canterbury: Freiheitsschriften, Freiburg i.Br.

Scholarship has mostly dealt with the introduction as well as the first chapter of Anselm's *Proslogion* in a somewhat stepmotherly way: Research has ever centred on the famous proofs of God's existence in chapters 2 and 4. In contrast, the present article intends to consider Anselm's thinking especially in view of his reflections in the first chapter. Even more: Guided by Anselm's reflections it will be tried to introduce the reader into the basic intention of Christian philosophy in general.