

S – Addenda.

Semiotic Studies
Études Sémiotiques
Semiotische Studien

Herausgeber:
Jeff Bernard

Vorwort • Katalin Bimbó: Specificity and Definiteness of Temporality in Hungarian • Károly Csúri: Wiederholungsstrukturen – aus literarischer Sicht (Am Beispiel von Thomas Manns *Tonio Kröger*) • Sándor Ferencz: „Schöpfung der Sprache“ oder „Sprache der Schöpfung“? Sprachtheologischer Realismus und ontologisches Argumentum bei Anselm von Canterbury (1033-1109) • Gábor Forrai: Ockham's Theory of Common Personal Supposition • Peter Grzybek: Bemerkungen zum Modellbegriff in der Semiotik (unter besonderer Berücksichtigung der Moskauer/Tartuer Schule) • Frank Hartmann: Urbanität. Die Stadt als Lebenszeichen • János Kelemen: *Der Name der Rose* und die Semiotik von Umberto Eco • Georg Kremnitz: Zu soziolinguistischen Einschätzungen des Okzitanischen im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert. Seine Abwertung als Patois und ihre dialektischen Umkehrungen • Katalin Kroó: Some Aspects of the Meaning of the "word" in Dostoevskij's Novel *Crime and Punishment* • András Máté: Ontology and Semantics in the *Phaedo* • Herta Nagl-Docekal: Feminism and the Post-modern • Hans Petschar: Kollektive Repräsentationen in der Habsburgermonarchie am Beispiel Masaryks • Agnes Ploteny, Peter Stockinger: Analyse et acquisition des connaissances à l'aide de standards • Martin Reisigl (mit einem Vorwort von Martin Seüer): Das Organon-Modell der Sprache. Oder: *Omne simile claudicat* • Sigrid Schmid-Bortenschläger: Auctor in fabula. H.C. Artmann, eine zentrale literarische Randfigur • Gábor Szécsi: Intentionality and Meaning • Mihály Szívós: Vom transzendentalen Denken bis zur inneren Sprache. Versuch zur Interpretation der in philosophischen Texten erschienenen inneren Sprache • Robert Tanzmeister: Sprachwissen, Sprachbewußtsein, Sprachideologie, Sprachgefühl: Konzepte zur Repräsentation von Sprachnormen • Lajos Toch: Die Lernbarkeit einer Grammatik am Beispiel der Platonischen Lehre • Josef Wallmannsberger: Reflections on the Virtualities of the Word • Autor/inn/en

Institut für Sozio-Semiotische Studien, Wien
Forschungsinstitut der
Österreichischen Gesellschaft für Semiotik – ÖGS

ISBN 3 900494 17 7

Sándor FERENCZ

„Schöpfung der Sprache“ oder „Sprache der Schöpfung“?

Sprachtheologischer Realismus und ontologisches Argumentum bei Anselm von Canterbury (1033-1109)¹

Auf die Kritiken seines Ordensbruders und seines ersten Kritikers Gaunilo, anlässlich des Gottesargumentes von *Proslogion*, erwidert Anselm mehrmals, ohne neue Argumente aufzubringen, daß, *wer das Vorgebrachte „gut versteht“ (bene intelligit), von dem besagten Etwas² die Nichtexistenz nicht behaupten kann*. Es sei denn – wie der in dem Psalm erwähnte Gottesleugner³ –, er ist töricht. Und der Tor, meint Anselm, benützt die Wörter ihrer (richtigen/ursprünglichen) Bedeutung beraubt oder mit fremder Bedeutung.⁴

Was die (ursprüngliche) Bedeutung von Wörtern ist und was gut verstehen (*bene intelligere*) bedeutet, dafür finden wir Anhaltspunkte in einigen Abschnitten von Anselms *Monologion*.

Vorerst aber, weil es sich bei dieser Arbeit nicht um die Analyse des ontologischen Gottesbeweises handelt, fasse ich kurz zusammen, welche *Deutung des Anselmschen Gottesbeweises* empfehlenswert wäre, damit die Ausdrücke der von mir proponierten *sprachtheologischen Interpretation* besser ins Auge fallen⁵.

1. *Unum argumentum*:

Das 2., 3. und 4. Kapitel des *Proslogion* sollte nicht, wie die meisten modernen Interpreten behaupten, als zwei (verschiedene!), sondern als ein einziges Gottesargumentum gedeutet werden.

2. Kontinuität der Argumentation:

Die Argumente im zweiten und dritten Kapitel des *Proslogion* werden aufeinander gebaut, und zwar in der Weise, daß das letztere die Konklusion des ersten⁶ sogar voraussetzt.

3. Kontextualität:

Die Erklärung des vierten Kapitels über den „insipiens“⁷ mit der Betonung der verschiedenen Weisen des „cogitare“ sowie des „bene intelligere“ (gut/korrekt verstehen) sollten mit thematisch ähnlichen Textstellen verglichen werden.

4. Textgeschichte:

Für das „unum argumentum“ kann noch die rein textgeschichtliche Tatsache aufgebracht werden, daß der Autor ursprünglich geradezu kontinuierlich geschrieben oder diktiert hat, und erst später wurde der Text von Schülern, Abschreibern und Editoren in Kapitel verteilt und mit Untertiteln versehen.

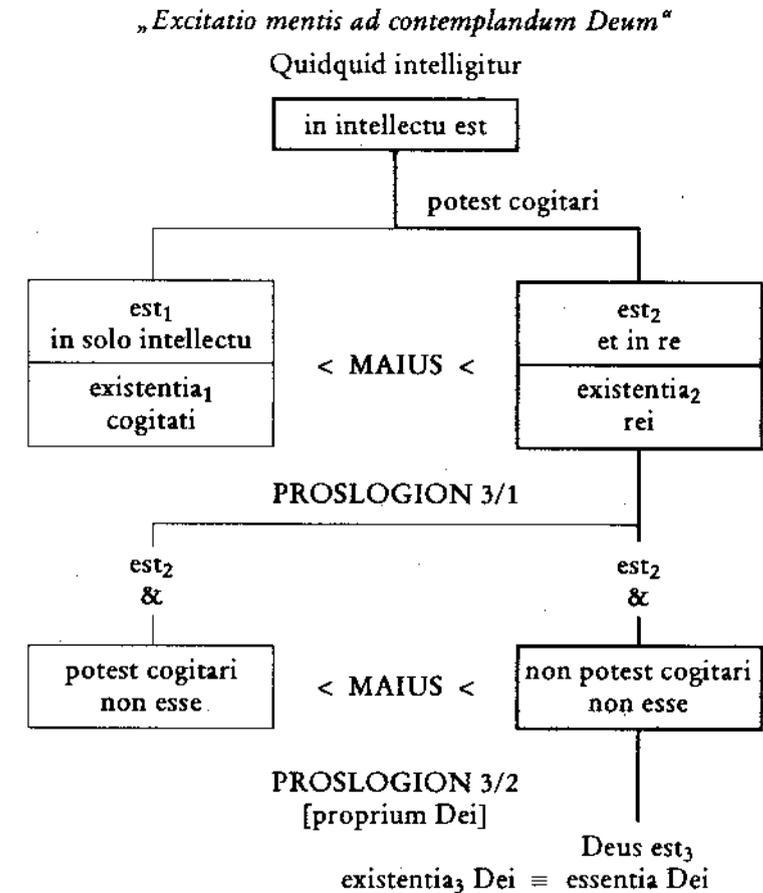
(Es wäre ohnehin schwer, von dem sehr scharfsinnigen und allzu systematisch denkenden Autor von *De Grammatico* anzunehmen, daß er in seinem „heiligen und wissenschaftlichen Schwung“ nach einer gut gelungenen *Argumentation* gleich eine neue fabriziert, die – er hat es auch nicht gemerkt – noch besser ist als die vorige! Vielleicht hätte er sich die eine ersparen können!?)

5. Terminologie:

Für das „unum argumentum“ können auch terminologische Gründe vorgebracht werden:

- Der Autor benutzt die Verben (*ex*)*cogitare*, *intelligere* sowie *significare* sehr folgerichtig, in den erwähnten Textstellen aber besonders konsequent. (*Keine Äquivokation!*)
- *Intelligere* sowie *significare* können auch als ‚modus‘ des mehrdeutigen *cogitare* verstanden werden, dessen Auslegung wir im sprachtheologischen Abschnitt des 10. Kapitels des *Proslogion* finden.

Die empfohlene Deutung fasse ich im folgenden Schema zusammen:⁸



Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare (O.O. Bd. I 104f.).

[Denn Gott ist „das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“. Wer das gut versteht, versteht durchaus, daß dies so existiert, daß es auch nicht in Gedanken nicht existieren kann. Wer also einsieht, daß Gott auf diese Weise ist, der kann ihn nicht als nichtexistierend denken] (P. 88f.)

„Verba naturalia“ und „Verba inventa“

(„Varietates loquendi“ – Monologion 10.)

Nach der *a posteriori* Gottesargumentskette der ersten Kapitel des *Monologion* behandelt Anselm im 78. Kapitel das Problem der „*creatio ex nihilo*“⁹. Weil es gar nicht so einfach ist, das Nichts widerspruchsfrei als die einzige „Vorgeschichte“ der Schöpfung zu behaupten, wendet er sich, auf sehr christliche Weise, einer eindeutig vom Evangelium inspirierten *logos/verbum*-Interpretation zu. So versucht er das „Nichts“, wie den *schaffenden-erhaltenden Gedanken Gottes für uns* als das wichtigste „etwas“ aufzuzeigen.

Zuerst, sagt Anselm, mußte er sich darüber Gedanken machen,

unter welchem Gesichtspunkte man von dem, was gemacht wurde, sagen kann, es sei nichts gewesen, bevor es wurde. Denn auf keine Weise kann etwas vernünftig von jemandem gemacht werden, wenn nicht *im Denken dessen, der es macht*, gleichsam eine Art *Modell* des zu machenden Dinges vorausgeht, oder passender gesagt, eine *Form* oder *Ähnlichkeit* oder *Norm*. Es ist somit offenbar, daß, *bevor das All wurde, im Denken der höchsten Natur feststand, was oder wie oder auf welche Weise es sein würde*.¹⁰

Einerseits war also das, was gemacht wurde, nichts, in Hinsicht darauf, daß *es nicht war, was es jetzt ist*, und andererseits, obzwar es nichts gab, woraus es wurde, war es dennoch nicht nichts, „sofern es das Denken dessen angeht, der es gemacht, durch das und gemäß dem es wurde“¹¹.

Da wir schon aus der „Genesis“ wissen können, daß *der Mensch als Ebenbild Gottes (imago Dei)* geschaffen wurde, ist dies vice versa nicht allzu sonderbar: Der Schöpfer plant und schafft wie ein Mensch, sogar Künstler oder Meister¹². Da ist das „Werk seiner Kunst“¹³ per definitionem nichts anderes als die Schöpfung selbst. So stellt sich zuerst auch der Schöpfer als ein Künstler vor, in seinem Innern kraft seines Geistes besagend¹⁴, was er erschaffen wird. Dies ist nichts anderes als *eine ausgezeichnete Art des „Sprechen[s] von Dingen“*¹⁵,

wenn *„die Dinge selbst*, seien es die künftigen, seien es die schon existierenden, durch die Schärfe des Denkens *im Geiste geschaut werden*.“¹⁶

Beim Menscheng Geist bedeutet dieses *Sprechen des Geistes oder des Denkens*¹⁷ geradesoviel, daß *das Ding selbst* (*res ipsa*), woran wir während dessen Konzipierens (an)denken können, sozusagen vom Geist „in Empfang genommen wird“ (*concipitur*)¹⁸. Diese Art von „geistigem“ Sprechen ist aber etwas ganz anderes, als bloß die *die Dinge bezeichnenden Laute*¹⁹ zu erdenken.

Am Beispiel des „Menschen“ (*homo*) zeigt uns Anselm, wie wir über ein Ding auf dreifache Art sprechen können²⁰.

Auf erste Art sprechen wir körperhaft, indem wir uns *sinnlicher Zeichen*, das heißt solcher, die mit den körperlichen Sinnen wahrgenommen werden können, *sinnfällig bedienen*²¹. Auf diese Weise bezeichnen wir den „Menschen“ mit diesem Namen: „Mensch“.

Auf zweite Art *erdenken wir dieselben Zeichen*, die draußen sinnfällig sind, *in unserem Innern auf nicht sinnfällige Weise*²².

Die dritte Art ist von einer ganz anderen Qualität des Sprechens. Wir gebrauchen Zeichen auf keine der oben genannten Weisen, weder sinnlich noch unsinnlich, sondern wir sprechen *die Dinge selbst, entweder durch die Vorstellung von Körpern oder durch die Einsicht der Vernunft, inwendig in unserem Geiste sprechend*²³.

Die dritte Art unterscheidet sich eindeutig von den anderen. Anselm zufolge können wir uns auch in diesem Fall den „Menschen selbst“ auf zwei verschiedenen Weisen vorstellen, weil der Geist eben diesen Menschen entweder *durch das Bild seines Körpers schaut* (*imaginatio*) oder *durch das Denken versteht* (*intellectio*). Auf erste Weise stellt sich der Geist dessen *sinnfällige Gestalt* vor, auf die zweite erdenkt er dessen *allgemeine Essenz*, d.h. „*vernunftbegabtes, sterbliches Lebewesen*“²⁴. Einerseits erscheint in unserem Geiste ein *sinnliches Bild* (*imago*; *imaginatio*), andererseits treffen wir die „*ratio*“, die eindeutige *Definition* eines Dinges (*universalis essentia*; *intellectio*).

Hier können wir gut die Vorwegnahme des *Universalienproblems* auffinden, d.h. ob und welchen ontologischen Status wir den (allgemeinen) Begriffen, im Vergleich zu den betreffenden Individuen, zueignen wollen.

Anselm ist ein echter Realist, der meint, daß für unseren Geist eine „*universalis essentia*“ und z.B. ein *dazu passendes sinnliches Bild (imago)* ebenso wahrhaftig ist, wie das besagte Ding selbst. Deswegen sagt er, daß in beiden Fällen irgendwie das Ding selbst (*res ipsa*) in unserem Geist empfangen und ausgesprochen, anders gesagt, verstanden wird (*intelligitur*).

Wenn wir den Menschen als „vernunftbegabtes sterbliches Lebewesen“ mental richtig verstehen, wird *der Mensch selbst (res ipsa)* verstanden, quasi „repräsentiert“.

Das, „*worüber nichts Größeres gedacht werden kann*“, weil es bei Anselm im dritten ‚modus‘ des „*cogitare*“ vorkommt, ist auch als „*res ipsa*“ richtig zu verstehen.

Was sollte aber der menschliche Geist unter dem „Ding selbst“ erfassen, wenn er etwas richtig versteht (*bene intelligit*)?

Es ist etwas, „*um durch die Dinge zu werden und um durch sie gewußt zu werden*“²⁵. Es ist nichts anders als *der schöpferische Gedanke /logos, verbum/ des welterschaffenden Gottes*, später als „Wort Gottes“ dogmatisch mit der ewigen Hypostasis des menschengewordenen Gottes identifiziert wird. Der Prolog des Johannesevangeliums handelt genau davon²⁶.

Der Begriff „*Logos*“ ist zweifellos einer der am meisten belasteten philosophischen Ausdrücke von griechischer Herkunft. Wenn wir das griechische Wörterbuch aufschlagen, können wir feststellen, daß er den *ausgesprochenen Gedanken* ebenso bedeutet wie *Sprache* und *Rede* im allgemein, wie *das Sprechen* und *das Wort* selbst, oder auch dessen Objekt, *Inhalt* sowie *Wahrheit*. Es kann weiters bedeuten *Vernunft*, *Verstand*, *Begriff*, *Denkfähigkeit*, *Befehl* und *Anordnung*, sogar *Definition* oder *Grundsatz*.

Die Entwicklung des Ausdrucks „*Logos*“ wurde vom „Weisen von Ephesos“ (*Heraklit*)²⁷ bis Philon²⁸ und dem „Theologen von Ephesos“ (Johannes) mehrmals erörtert. Wie bekannt, ist die Begriffsgeschichte gar nicht so einfach und eindeutig. Die Kirchenväter neigten dazu, den mehrdeutigen Begriff nach griechischem Schema zu interpretieren.²⁹

In den Schriften der Kirchenväter war die *Logosmystik* und die *Logos-theologie* (Origenes) ein oft wiederkehrendes Thema. Meiner Meinung nach kann das bei Anselm vorkommende „*verbum*“ im obigen Sinne als *christianisierter Logos* betrachtet werden. Damit kehren wir aber zurück zum *Monologion*-Text.

Diese „Dreifaltigkeit“ des Sprechens (*varietates loquendi*) – sagt Anselm – besteht aus Worten ihrer Art³⁰. Aber die Worte der an die dritte Stelle gesetzten beiden Varianten³¹, wenn sie nicht von unbekanntem Dingen sind, sind natürliche und sind bei allen Völkern dieselben³². Und – folgert Anselm –

weil *alle anderen Wörter um dieser willen erfunden wurden*, so ist, wo diese vorhanden sind, kein anderes Wort nötig um das Ding zu erkennen, und wo diese nicht vorhanden sein können, ist kein anderes brauchbar, um das Ding sichtbar zu machen³³.

Wie wir gesehen haben, ist für die dritte Variante charakteristisch, daß *unser Geist entweder das sinnlichen Bild des Dinges „imaginiert“, oder dessen Wesen versteht, „intelligiert“*. Das erste können wir als *imaginatio* und das zweite als *intellectio* benennen. Es soll der Inhalt in beiden Fällen, im Sinne des obigen *Logos/Verbum*, als das Ding selbst (*res ipsa*) betrachtet werden.

Die ersten beiden Arten des Sprechens – wie wir gesehen haben – gebrauchen Zeichen (*signa*). Diese Zeichen wurden irgendwie und irgendwann von den Menschen als „Wörter“ erfunden (*verba inventa*). Dagegen können die „Worte“ der dritten Art des Sprechens (*verba naturalia*) von den Menschen *nie erfunden*, sonder *nur gefunden* werden.

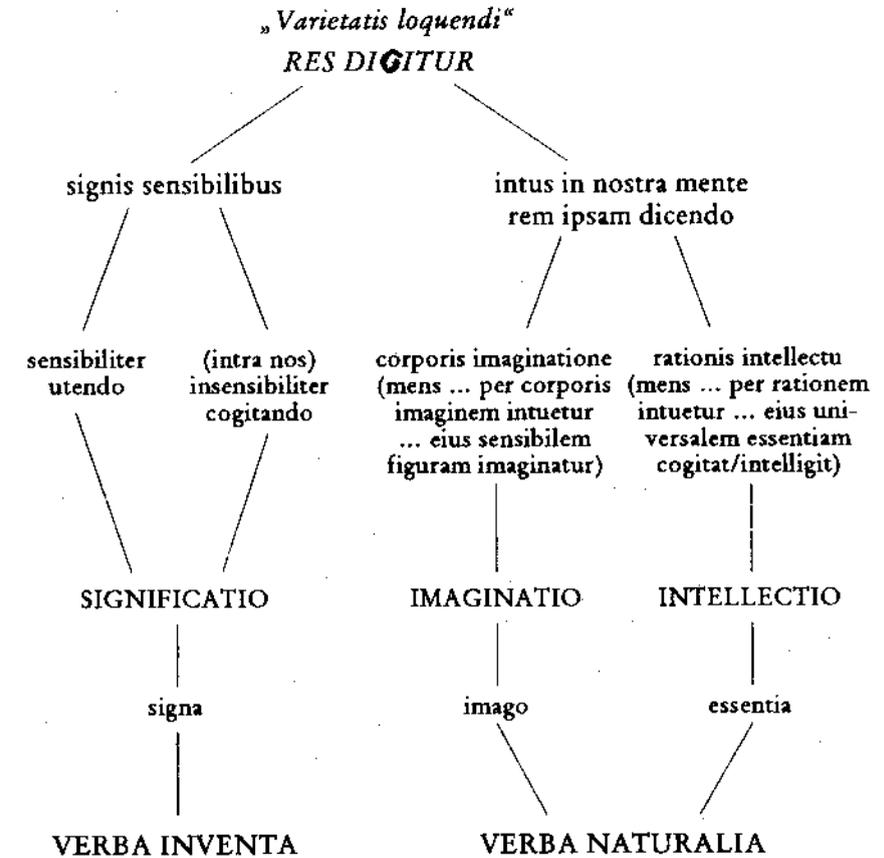
Die Zeichen gebrauchende *menschliche Sprache ist richtig* und wahr, falls sie mit der dritten Variante des Sprechens zusammengeht, also wenn dessen Inhalt *dem Logos entspricht*. Hier erweist sich der *Logos* als eine Art von „Gravitation“ der Wahrheit in der Welt, und verhilft unserem zwischen den Zeichen umhertreibenden Geiste dazu, zur dritten Art des Sprechens zu kommen.

Die oben genannten drei Arten von Sprechen und Denken sind nicht als drei voneinander unabhängige und trennbare Sprachen, sondern als verschiedene Qualitäten derselben zu verstehen.

Die dritte Art ist am besten zu veranschaulichen am Beispiel des *Hörens* bzw. *Gehörens* und (gut, hier würde es interessant) des „Erhörens“.

Nota bene: Der „kerngesunde unmusikalische“ Kerl, der völlig im Besitz seines *Hören* ist, erlaubt sich auch zu sagen, daß er im Konzert das Musikwerk selbst (*rem ipsam!*) gehört hat, was aber von „Musikern“ oft bezweifelt wird.

Das oben Vorgetragene möchte ich, nach dem entsprechenden sprachtheologischen *Monologion*-Text, ausschließlich die dort vorkommenden Ausdrücke gebrauchend, in einem weiteren Schema mit dem Titel „*Varietates loquendi*“ zusammenzufassen:



Der ontologische Gottesbeweis als eine Art von „*intellectu mente loquendi*“

Wir dürfen vom heiligen Autor von Grund aus behaupten, daß in seiner philosophischen Terminologie das *Verstehen* (*intelligere*) bzw. *Gut-Verstehen* (*bene intelligere*) als die oben genannte *dritte Art von „geistigem“ Sprechen* zu verstehen ist. Als Folge dessen ist es auch klar, daß er von uns während der Demonstration eben dieses „Verstehen“ verlangt, besser gesagt, durch das Argument „abfragt“.

Er hat uns *eine These* schon am Anfang der Argumentation, übrigens sehr scharfsinnig, annehmen lassen. Sie lautet: *Wenn jemand versteht, was er hört, ist es in seinem Verstande, auch wenn er nicht einsieht, daß dies existiert*³⁴. Was diese These impliziert, ist genau das, was wir im oben diskutierten *Monologion*-Kapitel schon ganz klar herausgestellt haben³⁵. Ohne dies können wir nicht erklären, warum Anselm im Gottesargument so präzise mit den Verben *cogitare* und *intelligere* umgeht.³⁶

Wenn wir die Anselmsche *Uniformität allen menschlichen Geistes*³⁷ als *Potentialität* annehmen können, verstehen wir, warum Anselm immer an die dritte Art des „geistigen“ Sprechens „appellierte“, wenn er das Verb *intelligere* statt *cogitare* benützte. (Im Zusammenhang mit Gott kann natürlich die Weise einer Vorstellung – also ein sinnliches Bild – als der Inhalt der dritten Art des „geistigen“ Sprechens nie zur Rede kommen.)

Was hier als *das Ding selbst (res ipsa)* zu verstehen ist, *besteht aus reiner Intelligibilität*, also nur durch das Verstehens ergreifbare Relation, Eindeutigkeit sowie *Wahrheit*.³⁸ Das, worüber nichts größeres gedacht werden kann, nach der Anselmschen Deutung des „größer“ (maius), ist zweifellos in einer *intelligiblen Korrelation zu seiner eigenen Existenz*. Und zwar in dem Sinne, daß, wenn seine Nichtexistenz in irgendeiner Weise vorstellbar wäre, wir nicht *das* verstehen würden, *was das Ding selbst ist*.

Anselm bittet uns um die Einsicht in etwas, wobei die Nichtexistenz gar nicht in Frage kommen kann, nicht einmal als Verneinung. Einfach, weil dies damit nichts zu tun hat! *Durch die Einsicht des Verstandes*, sozusagen am Ende einer einzigartig rationalistisch vorbereiteten *Kontemplation*³⁹, *kann das Seiende sich selbst für den menschlichen Geist als unleugbare Offensichtlichkeit oder Offenbarkeit konstituieren*.

Nur die logische Struktur der Argumentation betrachtet, scheint dies fast genauso „bagatell“ zu sein, wie z.B. einige wohlbekannte klassische, *nur affirmativ* verständliche Aussagen: *Es gibt Wahrheit!* (Sonst

könnte auch die Verneinung hiervon nicht unwahr sein.) Oder: *Das Seiende ist!* Damit sei jede entgegengesetzte Behauptung unsinnig; usw. Solche „Asymmetrien“ verwundern die Philosophen seit frühesten Zeiten.

Aber diese völlig *unpersönliche übergreifende metaphysische Entität (existentia)*, im ersten Schema) *kann nur mit Hilfe der Sprachtheologie des Monologion als ein Attribut des christlichen Gottes erkannt werden*. Nur ein *sprachbegabter Menscheng Geist, der sich als Ebenbild Gottes zu erkennen sucht, kann einen menschenartig schaffenden, sogar denkenden Gott in einem (alles umfassenden) mystischen Sprechensinhalt (Logos) behaupten*.

Meiner Meinung nach ist *Anselms philosophisches Verdienst*, daß er *den Geist durch dessen Verstehen zur Einsicht einer „essentia“ lenken will, die nicht nur „axiomatisch“ sondern auch irgendwie „per definitionem“ Seiendes ist*. Dies tut er mit „quo nihil maius cogitari potest“ auf philosophisch anspruchsvolle und korrekte Weise.

Seine theologische Weisheit besteht darin, daß wir *das zwar immer zu erforschen versuchen, aber eigentlich gar nicht wissen können*. Wir behaupten *Seine Existenz* nicht, weil wir diese „Tatsache“ eindeutig und zweifellos endlich erkannt und bewiesen haben. Anselm sagt im 15. Kapitel des *Proslogion*: „Du bist also nicht nur, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, sondern bist etwas Größeres, als gedacht werden kann“⁴⁰.

Potentiell hätten wir die wichtigste Tatsache über uns und die Welt schon immer wissen müssen, weil *für uns der Gott seit der Schöpfung eben durch unser Sprechen und unseren Verstand gegeben ist*. Seit dem ersten Sprechen, seit dem ersten und einzigen Wort des Schöpfers (*verbum Dei*)⁴¹, *richtet sich jedes Wort unseres Sprechens (verba homini), wenn es etwas Wahres (verba naturalia) besagt, immer nach Seinem allumfassenden ersten*.

QUOD QUI BENE NON INTELLIGIT LICET NON DEO SED
ANSELMO ABEST

Anmerkungen

- 1 Dieser Aufsatz ist eine gekürzte und überarbeitete Übersetzung meines Vortrags, gehalten in Budapest bei der Sommerkonferenz „Realismus“ (1992).
- 2 [Q]uo nihil maius cogitari potest [etwas, über dem nichts größeres gedacht werden kann] (O.O. Bd. I.101f. und P. 84-85ff.)
- 3 Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. (Psalm 15)
- 4 Vgl. aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. (O.O. Bd. I. 103f. und P. 88-89ff.)
- 5 Ich setze voraus: Der Gedankengang der anselmischen Argumentation (und der entsprechende Anselmstext) sei wohl bekannt, daher will ich darauf nicht näher eingehen.
- 6 Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. [Es existiert also ohne Zweifel „etwas über dem Größeren nicht gedacht werden kann“, sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit.] (O.O. Bd. I.102f. und P. 87f.)
- 7 Quomodo insipiens dixit in corde, quod cogitari non potest. [Wie „der Tor im Herzen gesprochen hat“, was nicht gedacht werden kann.] (O.O. Bd. I.103-104ff. & P. 88-89)
- 8 Den Titel habe ich dem nachträglichen, aber sehr passenden Untertitel des ersten Kapitels des *Proslogion* entlehnt.
- 9 Schöpfung aus dem Nichts.
- 10 [S]ecundum quid ea quae facta sunt, antequam fierent, dici possint fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi *exemplum*, sive aptius dicitur *forma*, vel *similitudo*, aut *regula*. Patet itaque, quoniam *priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent*. (O.O. Bd. I.24f. und M. 66-67ff.; Hervorh. S.F.)
- 11 [Q]uantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent (ebd.).
- 12 Ffaber facturur (ebd.)
- 13 Opus suae artis (ebd.)
- 14 Prius illud intra se dicit *mentis conceptione* (ebd.)
- 15 *Rerum quaedam locutio* (ebd.)
- 16 *Res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur*. (Ebd.)

- 17 Cf.: *locutio mentis, locutio rationis* (ebd.).
- 18 Siehe 11 (*conceptio mentis*).
- 19 *Voces rerum significativae* (ebd.).
- 20 Rem unam tripliciter loqui possumus.
- 21 [R]es loquimur *signis sensibilibus*, id est quae sensibus corporeis sentiri possunt, *sensibiliter utendo* (ebd.).
- 22 [E]adem signa quae foris sensibilia sunt, *intra nos insensibiliter cogitando* (ebd.).
- 23 [N]ec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed *res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu [...] intus in nostra mente dicendo* (ebd.).
- 24 Cf. Boetius, *In Isagogen Porphyrii Commentarius, editio prima*, Buch I, Kap. 20 (Migne, *Patrologia latina* 64, 35).
- 25 Cf.: *ut per eam fierent [...] ut per eam sciantur*. (Ebd.)
- 26 In principio erat Verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.
- 27 Z.B.: *das göttliche Gesetz, das Maß jeder Veränderung etc.*
- 28 Z.B.: *Vermittler zwischen Gott und Welt, göttliche Weisheit etc.*
- 29 Um besser zu verstehen: Einer gut bekannten Erklärung nach ist der johanneische Logos-Begriff weniger der alexandrinischen Tradition als den Targumen (vgl. amar-memra) zu danken.
- 30 Hae vero loquendi varietates singulae verbis sui generis constant. (Ebd.)
- 31 Das bedeutet entweder *imago* oder *universalis essentia*.
- 32 Cf.: *cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt, et apud omnes gentes sunt eadem*. (Ebd.)
- 33 Et quoniam *alia omnia verba propter haec sunt inventa*: ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendam. (Ebd.)
- 34 Cf.: *intelligit quod audit: et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse*. (O.O. 101f. und P. 84-85ff.)
- 35 Siehe oben: das zweite Schema!
- 36 Im Kapitel 2, am Anfang der Argumentation oder „im ersten Argument“ kommt das „*cogitare*“ nur mit der Schlüsseldefinition (*quo nihil maius cogitari potest*) und, wie immer, *nur mit einem Modalverb* zusammen

vor. Demgegen tritt das Verb „intelligere“ ebenda neunmal in ganz kardinalen Aussagen auf (z.B.: *intelligit quod audit; intelligere rem esse; intelligit esse quod jam fecit; usw.*). Im Kapitel 3, wo die zweite Stufe der Argumentation oder „das zweite, das modale Argument“ sich befindet, finden wir kein „intelligere“, gegenüber dem dutzendweise vorkommenden „cogitare“.

- 37 Cf.: (verba) naturalia sunt et apud omnes gentes eadem sunt (siehe oben, Anm. 32).
- 38 Cf.: Die Definition der Wahrheit in *De Veritate*: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. (O.O. 191f.)
- 39 Siehe oben: „Excitatio mentis ad contemplandum Deum“.
- 40 Ergo, Domine non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. (O.O. 112f. und P. 110-111ff.)
- 41 Z.B. das lateinische „fiat“ der Vulgata, natürlich symbolisch verstanden.

Abürzungen, Quellen und Literatur

- O.O. = *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Vol. I-VI. Confecti Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Seckau-Rom-Edinburgh 1938-1961
- P. = Schmitt, F.S., *Anselm von Canterbury. Proslogion*. Lateinisch-Deutsche Ausgabe. Stuttgart 1964
- M. = Schmitt, F.S., *Anselm von Canterbury. Monologion*. Lateinisch-Deutsche Ausgabe. Stuttgart 1962
- Allers, R., *Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke*. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von R. Allers. Wien 1938
- Schmitt, F.S., *Anselm von Canterbury. De Veritate*. Lateinisch-Deutsche Ausgabe. Stuttgart 1966
- Schmitt, F.S., *Anselm von Canterbury. Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden*. Lateinisch und Deutsch. Besorgt und übersetzt von F.S. Schmitt. München 1956
- Stolz, A., *Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke*. München 1937

Analecta Anselmiana. Hrsg. von von F.S. Schmitt. 5 Bde. Frankfurt/M. 1969-76

- Brechtken, J. (1975). „Das unum argumentum des Anselm von Canterbury“. *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 22: 171ff.
- Bütler, A., *Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury*. Ingebohl 1959
- Ferencz, S. (1991). „Anselmus Cantuariensis“. In: *Canterbury Szent Anselm: Monologion. Proslogion*. (Übersetzung: Katalin Dér, besorgt und mit Begleitung versehen von S.Ferencz). Budapest, 199-260ff.
- Flasch, K. (1965). „Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 72, 322ff.
- Grabmann, M. (1909). *Die Geschichte der Scholastischen Methode*. Freiburg
- Kienzler, Klaus (1981). *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg/Br.-Basel-Wien
- Kimmerle, H. (1961). *Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury*. Berlin
- Kohlenberger, H. (1972). *Similitudo und Ratio*. Bonn
- Schufreider, Gregory (1978). *An Introduction to Anselm's Argument*. Philadelphia
- Schurr, A. (1966). *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises*. Stuttgart
- Söhngen, G. (1952). „Die Einheit der Theologie in Anselms *Proslogion*“. In: ders., *Die Einheit in der Theologie*. München, 24ff.
- Sola ratione* (Anselm Studien). Hrsg. von H. Kohlenberger. Stuttgart 1970
- The many-faced argument. Recent Studies on the ontological argument for the existence of God*. Ed. by J. Hick and A. C. McGill. New York 1967
- The ontological argument*. Ed. by A. Plantinga. London 1968
- Warnach, V. (1961/62). „Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury“. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 5/6, 157ff.
- Zimmermann, A. (1963). „Anselm von Canterbury. Der ontologische Gottesbeweis und das Problem der metaphysischen Erkenntnis“. In: *Miscellanea Mediaevalia* 2: *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin, 184ff.