

Ist Anselms Theorie der Wahrheit in sich konsistent?

Mit Anselms Theorie der Wahrheit habe ich mich sowohl im Rahmen meiner Habilitationsschrift als auch meiner zweisprachigen Ausgabe von Anselms Traktat „De veritate“ eingehend beschäftigt. Dieser Beitrag gibt mir nun die Gelegenheit, mich mit den Kritikern meiner Auslegung von Anselms Theorie der Wahrheit auseinanderzusetzen und deren Herausforderung gegebenenfalls auch zum Anlass einer „retractatio“ meiner bisherigen Position zu machen. Dass dies noch nicht früher geschehen ist, liegt einfach daran, dass mir bislang nur eine einzige publizierte Kritik einiger weniger Punkte meiner Anselm-Deutung überhaupt bekannt geworden ist, und zwar verfasst von Guido Löhrer, erschienen in seinem Aufsatz „Ontologisch oder epistemisch? Anselm von Canterbury über die Begriffe *Wahrheit* und *Richtigkeit*“, erschienen in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* 2002 (LXIX,2) 296–317. Mit Löhrers Kritik will ich mich daher auch im ersten Teil meiner Ausführungen auseinandersetzen.

Wenn aber m.W. bislang nur eine einzige publizierte Teilkritik meiner Anselm-Deutung vorliegt, warum spreche ich dann von Kritikern im Plural? Weil es auch eine ernst zu nehmende mündliche, d.h. nicht oder noch nicht publizierte Kritik an meiner Rekonstruktion der Wahrheitstheorie Anselms gibt, und zwar von seiten des an der Theologischen Fakultät in Fulda tätigen Philosophen Bernd Goebel, der sich als ein profunder Anselm-Kenner ja schon ausgewiesen hat. Diese Kritik ist für mich der Grund für die Wahl des Titels meines Vortrags gewesen; denn sie berührt einen im Vergleich zu den kritischen Anmerkungen Löhrers wichtigeren Punkt meiner seitherigen Anselm-Deutung, und zwar die Frage nach der Konsistenz der Wahrheitsthe-

orie Anselms. Doch zunächst setze ich mich mit der Kritik Guido Löhrers auseinander, danach mit derjenigen von Bernd Goebel.

1. Replik auf die Kritik Guido Löhrers an meiner Rekonstruktion der Wahrheitstheorie Anselms

1.1. Antwort auf Löhrers Kritik an der Übersetzung von *rectitudo* mit „Rechtheit“ anstelle von „Richtigkeit“

Beginnen wir also zunächst mit der Kritik Löhrers, die uns thematisch Schritt für Schritt in medias res führen soll:

Im Appendix zu seinem oben genannten Aufsatz kritisiert Löhrer den Umstand, dass es in der deutschsprachigen Anselm-Literatur – als Beispiele werden von den noch lebenden Anselm-Interpreten Hansjürgen Verweyen, Mechthild Dreyer, Richard Heinzmann, Georgi Karpriev, Engelbert Recktenwald, Bernd Goebel und ich ausdrücklich genannt – weithin üblich geworden sei, den für Anselms Begriff der Wahrheit zentralen Terminus „*rectitudo*“ mit „Rechtheit“ anstelle von „Richtigkeit“ wiederzugeben.¹ Dagegen macht Löhrer geltend, dass „Rechtheit“ überhaupt kein etablierter deutschsprachiger Ausdruck, sondern ein Kunstwort sei. Die Einführung dieses Neologismus in die wissenschaftliche Fachsprache sei durch folgende „spezifisch deutsche“² Geisteshaltung bedingt:

„Diese zeichnet sich durch die geistesgeschichtliche Annahme aus, die Bedeutungen bestimmter Ausdrücke seien durch diese Geschichte und die in ihr auftretenden Autoritäten ein für allemal festgelegt. Philosophieren heißt entsprechend, eine Theorie auf ihren Stammbaum zurückverfolgen und ihre Abhängigkeiten freilegen. Man sagt dann gern, spätestens seit dem und dem Autor sei dies und dies klar. Nach diesem Autor dürfe man dies und das nicht mehr behaupten, einen Ausdruck nicht mehr in diesem und jenem Sinn verwenden, etc. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um einen autoritären Gestus, mit der [sic!] die Interpretationsho-

¹ G. Löhrer, *Ontologisch oder epistemisch? Anselm von Canterbury über die Begriffe Wahrheit und Richtigkeit*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* 69 (2002) 296–317, hier 315 mit Anm. 67 u. 68.

² Vgl. Löhrer (s. Anm. 1), 315: „Was die Autoren veranlaßt, auf ein Kunstwort zurückzugreifen, dürfte denn auch weniger von sprachlichem Feinsinn als von einer spezifisch deutschen Geisteshaltung zeugen.“

heit über etwas (ein ‚Überlieferungsgeschehen‘) beansprucht wird, was man verschleiern zugleich für unabänderlich gegeben erklärt.“³

Einen solchen „autoritären Gestus“ sieht Löhner auch bei der Wahl des Neologismus „Rechtheit“ zur Übersetzung von Anselms Begriff der „*rectitudo*“ am Werk. Denn

„für verbindlich erachtete Traditionsstränge [sc. haben hier] den Begriff der Richtigkeit mit Zügen des Minderwertigen belegt [...] weshalb ‚Richtigkeit‘ dann vorzugsweise mit dem Zusatz ‚bloß‘ versehen wird. Die Rede von Rechtheit soll dagegen Anselms Theorie zum einen schützen gegen Hegels Abwertung des Richtigen als Übereinstimmung von Vorstellung (Verstand) und Sachverhalt gegenüber der Wahrheit als Übereinstimmung von Begriff (Vernunft) und Gegenstand. Zum anderen glaubt man, Anselms Begriff der *rectitudo* vor Heideggers Kritik an einem Verständnis von Wahrheit als ὁρθότης der Aussage in Schutz nehmen zu müssen, die dieser gegen Wahrheit als Unverborgenheit (ἀ-λήθεια [mit *alpha privativum*]) auszuspielen sucht.“⁴

Gegen diese angebliche Vorgehensweise erhebt Löhner zwei Einwände: Erstens sei unklar,

„warum Wertungen, die offenkundig mit einer bestimmten Unterscheidung von Verstand und Vernunft verknüpft sind, für die Beschäftigung mit einer Theorie des 11. Jahrhunderts relevant sein sollen, welche diese Unterscheidung nicht vornimmt.“⁵

Löhners zweiter Einwand ist gegen die Begründung der Übersetzung von „*rectitudo*“ mit „Rechtheit“ durch Rekurs auf Heideggers Unterscheidung zwischen der Richtigkeit als der Konformität des Urteils mit dem beurteilten Sachverhalt und der Wahrheit als der Unverborgenheit des Seins insbesondere bei Franz Wiedmann gerichtet:⁶ Diesbezüglich leuchte es nicht ein,

„warum gewaltsamen Platon-Deutungen und spekulativer Etymologie eine Autorität beigemessen und ein Einfluss zugestanden werden sollte, die selbst noch ernsthafte Auseinandersetzungen mit anderen Wahrheitsbegriffen zu terminologischen Ausweichmanövern zwingen.“⁷

Beiden Einwänden Löhners könnte man Recht geben, wenn es sich bei Hegel und Heidegger nur um vereinzelte Begriffsbestimmungen

³ Löhner (s. Anm. 1), 316.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 316f.

⁶ Vgl. F. Wiedmann, „Wahrheit als Rechtheit“, in: Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Festschrift für Helmut Kuhn. Hg. v. F. Wiedmann. München 1964, 174–181, hier 179; zu Heideggers genannter Unterscheidung vgl. die von Löhner (s. Anm. 1), 316, Anm. 72, angeführten Belegstellen.

⁷ Löhner (s. Anm. 1), 317.

von Richtigkeit und Wahrheit handeln würde, die sachlich weder mit Anselms Verständnis von „rectitudo“ noch mit dem heutigen Sprachgebrauch von „Richtigkeit“ etwas zu tun hätten. Von dieser Supposition gehen Löhrrers Einwände aus. Dabei wendet er sich ausdrücklich gegen die beiden Annahmen des Verfassers, dass im allgemeinen heutigen Sprachgebrauch der Ausdruck „Richtigkeit“ meist nur auf Urteils-Wahrheit restringiert sei und dass sich diese terminologische Veränderung gegenüber Anselms umfassendem Verständnis von „rectitudo“ als „Übereinstimmung einer Gegebenheit mit dem, was sie sein soll“⁸, begriffsgeschichtlich auf Hegel zurückführen lasse.⁹ An beiden Thesen muss jedoch auch gegen den Einwand von Guido Löhrrer festgehalten werden: Denn, um mit der zweiten These zu beginnen, begriffsgeschichtlich gesehen hat nachweislich erstmals Hegel zwischen Wahrheit und Richtigkeit grundlegend unterschieden, indem er die Richtigkeit als bloß formelle Übereinstimmung unserer Vorstellung mit dem vorgestellten Sachverhalt und damit als Adäquation von Verstandesurteil und Sachverhalt, die Wahrheit dagegen als Übereinstimmung eines Gegenstandes mit seinem Begriff als dem, was er sein soll, definiert:

„Richtigkeit und Wahrheit werden im gemeinen Leben sehr häufig als gleichbedeutend betrachtet, und demgemäß wird oft von der Wahrheit eines Inhalts gesprochen, wo es sich um die bloße Richtigkeit handelt. Diese betrifft überhaupt nur die formelle Übereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt, wie dieser Inhalt auch sonst beschaffen sein mag. Dahingegen besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d.h. mit seinem Begriff. Es mag immerhin richtig sein, dass jemand krank ist oder dass jemand gestohlen hat. Solcher Inhalt ist aber nicht wahr, denn ein kranker Leib ist nicht in Übereinstimmung mit dem Begriff des Lebens, und ebenso ist der Diebstahl eine Handlung, welche dem Begriff des menschlichen Tuns nicht entspricht. Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, dass ein unmittelbares Urteil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abstrakte Qualität ausgesagt wird, wie richtig dieselbe auch sein mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subjekt und Prädikat in demselben nicht in dem Verhältnis von Realität und Begriff zueinander stehen.“¹⁰

⁸ R. Schönberger, Anselm von Canterbury. München 2004, 108.

⁹ Vgl. Löhrrer (s. Anm. 1), 317: „Eine Restriktion des Ausdrucks ‚Richtigkeit‘ meist nur auf Urteils-Wahrheit dürfte im ‚allgemeinen Sprachgebrauch‘ ebensowenig nachweisbar sein wie eine Vorherrschaft diesbezüglicher terminologischer Festlegungen, die im deutschen Idealismus getroffen wurden.“ Vgl. hierzu M. Enders, Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 64). Leiden / Boston / Köln 1999, 130–133, insb. 132.

¹⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen, in: Theorie

Damit hat Hegel – in sachlicher Übereinstimmung mit Anselms Verständnis von „veritas“ – den ontologischen Begriff des Sein-Solens in seine Begriffsbestimmung von Wahrheit aufgenommen, von seinem Begriff der Richtigkeit jedoch ausgeschlossen. Um nun die anselmische Verhältnisbestimmung zwischen „Wahrheit“ (veritas) und „rectitudo“ auch terminologisch deutlich von ihrer begriffsgeschichtlichen Umkehrung bei Hegel unterscheiden zu können, dürfte die Wahl des Neologismus „Rechtheit“ anstelle von „Richtigkeit“ zur Übersetzung der „rectitudo“ bei Anselm nicht nur sinnvoll, sondern geboten sein. Und es scheint mir nach wie vor offenkundig, dass diese begriffsgeschichtliche Dissoziation zwischen „Wahrheit“ und „Richtigkeit“ seit Hegel wirkungsgeschichtlich gesehen den alltäglichen Sprachgebrauch von „richtig“ bis zur Gegenwart insofern nachhaltig beeinflusst hat, als dieser unter „richtig“ vor allem die Erfüllung einer Regel, genauer eines externen, vorgegebenen Maßstabs versteht, als welcher bei der Richtigkeit des Urteils der beurteilte Sachverhalt fungiert, welcher dem Urteil äußerlich ist und bleibt. Anselm jedoch versteht unter dem Richtigsein einer Entität nicht ihre Konformität mit einer ihr äußerlich bleibenden Regel, sondern ihre Erfüllung auch einer inneren Norm, nämlich der ihrem Sein von Gott eingeschaffenen Ziel- und Zweckbestimmung. So ist beispielsweise nach dem zweiten Kapitel von „De veritate“ dem Aussagesatz von Gott die Schuldigkeit zur Verwirklichung seiner seinsmäßigen Ziel- und Zweckbestimmung, nämlich der Repräsentation objektiver Wirklichkeit, eingeschaffen, ist das Sein dieser „Entität“ also auf eine spezifische Finalursache hin geordnet und ausgerichtet, wir können auch sagen: teleolo-

Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt a. M. 1970, 323. Vgl. auch ebd., 369: „Unter Wahrheit versteht man zunächst, dass ich wisse, wie etwas ist. Dies ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtsein oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, dass die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z.B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunstwerk die Rede ist. Diese Gegenstände sind wahr, wenn sie das sind, was sie sein sollen, d.h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht.“ Zur vor- und nachhegelischen (bis Habermas und Goodman) Geschichte des Begriffs der „Richtigkeit“ vgl. die gründliche Darstellung von Ch. Demmerling, Art. „Richtigkeit“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8, 1040–45. In diesem Artikel hat Demmerling nachgewiesen, dass erstmals bei Hegel in begriffsgeschichtlicher Umkehrung „die Anselmsche ‚rectitudo‘ [...] nun Wahrheit genannt, die Wahrheit im Sinne der Adäquation hingegen als R.[ichtigkeit] bezeichnet“ (ebd., 1040) wird. Daher wird bei Hegel die „Richtigkeit“ zur bloß „formellen Übereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt“ (Demmerling [s. oben], 1040) und damit zur Adäquation von Verstand (nicht Vernunft!) und Sachverhalt.

gisch strukturiert.¹¹ Daher hat der frühe Kurt Flasch Anselms Wahrheitsbegriff zu Recht als einen „eidetisch-teleologischen“ charakterisiert.¹² Diesem Charakter der anselmisch verstandenen „rectitudo“ wird deren neuhochdeutsche Übersetzung mit „Richtigkeit“ aus dem erläuterten Grund nicht hinreichend gerecht. Dieser Umstand aber rechtfertigt entgegen dem Einwand Löhrrers die Wahl des Neologismus „Rechtheit“ zur Wiedergabe des spezifisch anselmischen Verständnisses von „rectitudo“.

1.2. Die identitätsbegriffliche Bestimmung der *rectitudo* Gottes

Hinzu kommt ein zweiter, noch viel triftiger Grund für die größere Angemessenheit der Übersetzung von „rectitudo“ mit „Rechtheit“ anstelle von „Richtigkeit“. Löhrrer erläutert die gängige Begriffsbestimmung von „richtig“ völlig korrekt, wenn er ausführt:

„Richtig ist, was einer Vorschrift genügt oder einer Regel folgt. Insofern ist Richtigkeit ein Relationsbegriff. Etwas ist richtig in bezug auf eine Vorschrift oder ein Sollen (debere) oder im Lichte dieser Vorschrift bzw. dieses Sollens betrachtet. Die Regel nennt die Richtigkeitsbedingung. Richtiges gibt es nur dann, wenn eine entsprechende Vorschrift existiert. Urteilen wir, dass etwas richtig ist, so wird die Existenz einer entsprechenden Vorschrift oder Regel oder eines Maßstabs stillschweigend vorausgesetzt. Richtig in diesem relationalen Sinn wird dabei dasjenige genannt, was die durch die Vorschrift eingeforderte Relation verwirklicht; nicht das, was die Relation aufspannt.“¹³

Anschließend weist Löhrrer zu Recht darauf hin, dass Anselm in „De veritate“ 10 von Gott als der „summa veritas“ ebenfalls sagt, dass sie „rectitudo“ sei:

„und zwar nicht, weil für sie eine Vorschrift bestünde, der sie genüge, sondern allein, weil sie existiert (*quia est*), nämlich als die unverursachte Ursache aller anderen Richtigkeiten existiert.“¹⁴

Hier gibt Löhrrer Anselms Begründung für den exceptionellen „rectitudo“-Charakter der „summa veritas“ allerdings nicht korrekt wieder: Denn nicht ihre form- bzw. exemplarhafte Ursächlichkeit für

¹¹ Vgl. hierzu Anselm von Canterbury. Über die Wahrheit. Lateinisch-deutsch. Hg. v. M. Enders. Hamburg 2003, XXX–XXXIV.

¹² Vgl. K. Flasch, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1965) 322–352.

¹³ Löhrrer (s. Anm. 1), 301f.

¹⁴ Löhrrer (s. Anm. 1), 302.

andere Rechtheiten begründet nach Anselm die Bestimmung der „*summa veritas*“, d.h. Gottes, eine „*rectitudo sui generis*“ zu sein, sondern ihre Selbstursächlichkeit; diese ist der Grund dafür, warum sie keinem Anderen, sondern nur gleichsam sich selbst etwas schuldet,¹⁵ nämlich ihre Selbstübereinstimmung in ihrem Wollen und Handeln.¹⁶ Wie aber wird nun diese identitätsbegriffliche Bestimmung der Rechtheit Gottes – im Unterschied zu „*rectitudo*“ als einem Relationsbegriff, der die Erfüllung einer Schuldigkeit gegenüber einem seinsmäßig Anderen zum Ausdruck bringt und von Anselm als die Rechtheit aller endlich-kontingenten Wahrheitsträger bestimmt wird¹⁷ – wie wird also von Löhner diese identitätsbegriffliche Bestimmung der Rechtheit Gottes verstanden?

1.3. Löhners ungerechtfertigte Differenzierung zwischen „Rechtheit“ und „Wahrheit“ – das „umwegige Argument“ des Verfassers für die Identität der *summa veritas* mit der *rectitudo* – der Bedeutungsunterschied zwischen der Wahrheit der endlich-kontingenten Wahrheits-träger und der Wahrheit Gottes

Zunächst einmal konstruiert Löhner eine Differenz zwischen Wahrheit als „faktische Korrespondenz“ und Richtigkeit als „normativ gesteuerte Herstellung eines solchen Korrespondenzverhältnisses“¹⁸, die im Text des Wahrheitstraktats selbst jedoch keinen Anhalt findet, sucht Anselm doch gerade die „*rectitudo*“ als Gattungsbegriff und damit als das wesentliche Definitionselement von „*veritas*“ überhaupt zu erweisen, wie vor allem deren Definition im elften Kapitel von „*De veritate*“ als „*rectitudo sola mente perceptibilis*“ („mit dem Geist allein erfassbare Rechtheit“) zeigt.¹⁹ Löhner geht bei seiner zitierten Unterscheidung zwischen Wahrheit und Richtigkeit fälschlicherweise davon aus, dass Anselm unter der Wahrheit etwa eines Aussagesatzes

¹⁵ Vgl. DV (I, 190, 2–4: „*summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.*“ Zur Selbstursächlichkeit der höchsten Wahrheit bzw. höchsten Natur bei Anselm vgl. Enders (s. Anm. 9), 484–490.

¹⁶ Vgl. Enders (s. Anm. 9), 335–339, 463–468.

¹⁷ Hierzu vgl. Enders (s. Anm. 9), 291–309 und Enders (s. Anm. 11), LXVII–LXXVII.

¹⁸ Löhner (wie Anm. 1), 304.

¹⁹ Vgl. DV 11 (I, 191, 19f); hierzu vgl. Enders (s. Anm. 9), 497–502; Enders (s. Anm. 11), XC–XCII.

dessen Korrespondenz mit dem ausgesagten Sachverhalt verstehe und dass diese Korrespondenz von der Richtigkeit hergestellt werde, „die wiederum in der Erfüllung eines Sollens besteht.“²⁰ Doch genau dies entspricht nicht Anselms Verständnis der Wahrheit eines Aussagesatzes oder allgemeiner eines Urteils. Vielmehr zeigt Anselm im zweiten Kapitel von „De veritate“ auf, dass die Wahrheit eines Aussagesatzes nicht bereits in dessen Übereinstimmung mit dem ausgesagten oder beurteilten Sachverhalt besteht, sondern dass diese Korrespondenz nur eine – und nicht einmal die einzige, wenn auch die entscheidende – notwendige Bedingung für seine Wahrheit ist, die in seiner Rechtheit als der Erfüllung des von ihm Gesollten besteht: Denn erst, wenn ein Aussagesatz überhaupt etwas bezeichnet, d.h. eine Bezeichnungsfunktion ausübt, wenn er also ein formal vollständiger Aussagesatz ist, und wenn auch die zweite Bedingung erfüllt ist, dass er nämlich einen bestehenden Sachverhalt angemessen bezeichnet, erst dann leistet er das, was er insgesamt leisten soll, erfüllt er vollständig das von ihm Gesollte, d.h. seine Schuldigkeit, dann ist er richtig und damit auch wahr. Anselm zeigt dies im zweiten Kapitel von „De veritate“ in mustergültiger Form auf.²¹ Zwischen der Wahrheit und der Rechtheit nicht nur aller endlich-kontingenten Wahrheitsträger, sondern auch Gottes selbst besteht daher nach Anselm gegen Löhner überhaupt kein Unterschied, wie die Kapitel 2–10 von „De veritate“ mit aller wünschenswerten Klarheit beweisen.

Löhners zitierte Unterscheidung zwischen Wahrheit und „Richtigkeit“ ist auch nicht identisch mit Anselms im zehnten Kapitel von „De veritate“ getroffener bedeutungsmäßiger Unterscheidung zwischen einerseits der Rechtheit aller endlich-kontingenten Entitäten und ihren Handlungen (wie etwa des Aussagesatzes, des Urteils überhaupt, des freien Willens und Tuns der geistbegabten Geschöpfe) als einem Relationsbegriff, der die Erfüllung einer seinsmäßigen Schuldigkeit, d.h. einer wesenhaften Ziel- und Zweckbestimmung und damit zugleich einer Willensbestimmung ihres Schöpfergottes, von seiten dieser Entitäten zum Ausdruck bringt, und der Rechtheit als Identitätsbegriff andererseits, der das reine Sollen bzw. die Selbstübereinstimmung der „summa veritas“ in ihrem Sein, Wollen und Handeln expli-

²⁰ Löhner (s. Anm. 1), 304.

²¹ Vgl. Enders (s. Anm. 9), 115–141; Enders (s. Anm. 11), XXX–XXXV.

ziert.²² Denn abgesehen von der festgestellten Identität zwischen der Wahrheit und der rein geistig erfassbaren Rechtheit bei Anselm besteht die Rechtheit Gottes nicht in der durch eine Vorschrift oder Regel gesteuerten Herstellung eines Korrespondenzverhältnisses, sondern in der unwandelbaren Selbstaffirmation („Selbstbewahrung“) des göttlichen Willens, in der Übereinstimmung des göttlichen Handelns und Willens mit dem göttlichen Sein selbst.²³ Dies kann insbesondere an den Kapiteln 13 und 19 des ersten sowie 16 und 17 des zweiten Buches von „Cur deus homo“ gezeigt werden.²⁴ Löhner jedoch hält den Rekurs des Verfassers auf Texte Anselms außerhalb von „De veritate“ für den Beweis der Identität der „summa veritas“ mit der „rectitudo“ für ein, so wörtlich, „umwegiges Argument“²⁵. Dies verwundert, hat Löhner doch unter ausdrücklichem Bezug auf die diesbezügliche Beobachtung des Verfassers sowie die gleichartige Beobachtung von Heinz Külling²⁶ selbst darauf hingewiesen, dass „die Bestimmung der summa veritas als rectitudo in ‚De veritate‘ nur appellativ eingeführt wird“²⁷. Wenn er dies aber selbst zugibt, dann wird der Rekurs auf Anselm-Texte außerhalb von „De veritate“ zur Erläuterung von Anselms Identifikation der „summa veritas“, d.h. Gottes, mit der „rectitudo“ in „De veritate“ ganz unvermeidlich. Wie kann er dann diesen Rekurs des Vf. als „umwegiges Argument“ brandmarken?

Dieses Argument erzeuge, so Löhner weiter, neben hermeneutischen Schwierigkeiten – die allerdings nicht einsehbar sind, weil es hermeneutisch grundsätzlich statthaft, ja geradezu geboten ist, einen Autor mit ihm selbst auszulegen und zu verstehen – vor allem folgendes Problem:

„Nun nämlich müsste im göttlichen Selbstverhältnis ein affirmierendes, regelgebendes und ein affirmiertes, regelfolgendes Moment unterschieden werden. Damit verlagert sich das Ausgangsproblem auf das regelgebende Moment. Warum aber auch das Regelgebende *rectitudo* heißen darf, wäre nach wie vor ungeklärt.“²⁸

²² Vgl. Enders (s. Anm. 11), LXXXII.

²³ Vgl. Enders (s. Anm. 9), 463–468; Enders (s. Anm. 11), LXXXII.

²⁴ Vgl. hierzu Enders (s. Anm. 11), LXXX–LXXXII, und Enders (s. Anm. 9), 455–468.

²⁵ Löhner (s. Anm. 1), 308.

²⁶ Vgl. H. Külling, Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift *De veritate* von Anselm von Canterbury (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 50). Bern 1984, 187.

²⁷ Vgl. Löhner (s. Anm. 1), 302 Anm. 21.

²⁸ Löhner (s. Anm. 1), 308.

Löhrrers formale Rekonstruktion der Deutung, die der Verfasser zur „rectitudo“ Gottes als einem Identitätsbegriff vorgelegt hat, der Gottes Übereinstimmung in seinem Wollen und Handeln mit sich selbst als demjenigen, über das hinaus Größeres nicht einmal (widerspruchsfrei) gedacht werden kann, bezeichnet, ist demnach die folgende: Sie setzt bereits die Annahme als gültig voraus, dass etwas immer nur dann „richtig“ genannt werden darf, wenn es einer Regel folgt.²⁹ Die Prädikation des „Richtigseins“ von einer Entität impliziert dann, dass es ein regelgebendes und ein regelfolgendes Element geben muss. Einen für Gott regelgebenden externen Maßstab kann es jedoch nach Anselm nicht geben, weil, so Löhrrers Begründung, Gott für Anselm „Ausgangspunkt aller Verzweigungen ausdifferenzierten Regelgebens“ und daher „nur noch Vorschrift“³⁰ sei. Also müsse die Prädikation der „rectitudo“ von Gott bedeuten, dass es in ihm selbst „ein affirmierendes, regelgebendes und ein affirmiertes, regelfolgendes Moment“³¹ geben müsse. Damit jedoch verlagere sich das Ausgangsproblem, in welchem Sinne Gott zugesprochen werden dürfe, „rectitudo“ zu sein, auf das erste regelgebende Moment. Inwiefern dieses Moment in Gott als „rectitudo“ bezeichnet werden dürfe, bliebe dann nach wie vor unklar, so dass mit dem Interpretationsvorschlag des Verfassers nichts gewonnen wäre. Mit dieser Rekonstruktion vermengt Löhrrer jedoch bedauerlicherweise Elemente der Deutung des Verfassers mit eigenen Interpretationsschemata bis fast zur Unkenntlichkeit beider.

Denn nach Anselm wird Gott nicht deshalb „rectitudo“ genannt, weil er „der Regelgebende“ ist, wie Löhrrer sagt, weil also seine „rectitudo“ die Form- oder Exemplarursache der „rectitudo“ aller endlich-kontingenten Wahrheitsträger ist: Diese Eigenschaft der „rectitudo“ Gottes entwickelt Anselm weder als Begründung noch als Explikation des „rectitudo“-Charakters der „summa veritas“, sondern erst, nachdem die Frage, in welchem Sinne Gott „rectitudo“ ist, bereits – wenn auch nicht befriedigend, weil nur negativ – beantwortet wurde. Die „rectitudo“ Gottes besitzt eine teilweise andere Bedeutung als die aller endlich-kontingenten Wahrheitsträger: Denn während diese ihre

²⁹ Vgl. Löhrrer (s. Anm. 1), 302: „Richtiges gibt es nur dann, wenn eine entsprechende Vorschrift existiert. Urteilen wir, dass etwas richtig ist, so wird die Existenz einer entsprechenden Vorschrift oder Regel oder eines Maßstabs stillschweigend vorausgesetzt.“

³⁰ Löhrrer (s. Anm. 1), 307.

³¹ Löhrrer (s. Anm. 1), 308.

Rechtheit als die Erfüllung ihrer jeweiligen Ziel- und Zweckbestimmung einem seinsmäßig Anderen, nämlich Gott, schuldig sind, steht Gott in keinem Verhältnis der Schuldigkeit gegenüber einem seinsmäßig Anderen.³² Dass die „summa veritas“ keinem Anderen etwas schuldet, liegt aber darin begründet, dass das, was richtig ist und sein soll, gerade eine Bestimmung des göttlichen Willens und damit des Seins der „summa veritas“ selbst ist. Sein und Sollen sind in der „summa veritas“ identisch, weil diese ihr Sein nicht von einem Anderen empfangen hat bzw. empfängt, sondern weil sie der Grund ihrer selbst bzw. „durch sich selbst“³³ ist: Weil sie, wie Anselm in DV 10 formuliert, ist, was sie ist, d.h. weil ihr Sein mit ihrer Essenz identisch ist.³⁴ Wenn die „summa veritas“ aber keiner Schuldigkeit gegenüber einem Anderen unterliegt, kann ihre Rechtheit auch nicht in der Erfüllung einer solchen Schuldigkeit bestehen. Ein Blick auf die genannten Texte außerhalb von „De veritate“ aber zeigt, dass Gott es gleichsam sich selbst schuldet, sich selbst treu zu bleiben und seinen eigenen Willen zu erfüllen.³⁵ Die „Schuldigkeit“ Gottes gegenüber sich selbst bedeutet also ein Handeln und Wollen Gottes in Übereinstimmung mit sich selbst. Daher „kann“ Gott notwendigerweise manches nicht tun oder erleiden; nämlich solches, wodurch er sich selbst schaden bzw. von außen Schaden nehmen, mithin geringer würde, als er ist. Das aber ist, um Anselms Formulierung aus „Proslogion“ 7 aufzugreifen, genau das, was Gott nicht können „darf“³⁶; was Gott nicht „darf“,

³² Vgl. DV 10 (I, 190, 1–4): „Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent: summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet.“ Vgl. hierzu. Enders (s. Anm. 9), 333–339; Enders (s. Anm. 11), LXXV–LXXXII.

³³ Zum Beweis dessen, dass die summa natura „durch sich selbst“ (per se ipsum) ist, vgl. M 3 (I, 16, 18–20); zum Beweis ihrer Aseität vgl. M 5 (I, 18,14–17); die summa natura ist daher durch und aus sich selbst das, was sie ist, vgl. M 6 (I, 20, 9f.); zur analogielosen Selbstursächlichkeit der summa natura vgl. genauer Enders (s. Anm. 9), 334 Anm. 145.

³⁴ Vgl. DV 10 (I, 190, 4): „ipsa [sc. summa veritas] vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.“ Der summa veritas bzw. summa natura eignet die singuläre Bestimmung der Identität ihres Seins mit ihrer Essenz, vgl. M 26 (I, 44, 13–19); P 12 (I, 110, 6–8); P 22 (I, 116, 15–21).

³⁵ Vgl. Enders (s. Anm. 9), 335–339; 451–468; vgl. hierzu auch R. J. Palma, The rehabilitation of truth in theology, in: Scottish Journal of Theology 28 (1975) 218: „God is true and faithful to his creation because he is first of all perpetually true and faithful to himself.“

³⁶ Vgl. P 7 (I, 105, 12f., Hervorhebung v. Vf.): „Nam qui haec potest, quod sibi non expedit et quod non debet potest“; ebd. (I, 105, 23–26, Hervorhebung v. Vf.): „Sic itaque cum quis dicitur habere potentiam faciendi aut patiendi quod sibi non expedit aut quod non debet, impotentia intelligitur per potentiam.“

bedeutet aber nichts anderes als das, was Gott sich selbst gegenüber (zu wollen und zu tun) nicht „schuldig“ ist, d.h. was ihm als demjenigen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht entspricht, nicht zukommen kann.

Wenn Löhner behauptet, Gott sei nach Anselm das, was er ist, „nicht kraft einer Norm, sondern – wie es bei Anselm heißt – einfach weil er ist, sprich: der Regelgebende“³⁷, und wenn er weiter behauptet, dass Gott „in keiner Weise [...] ein an einer Vorschrift, Regel oder Norm Gemessenes“³⁸ sei, so hat er verkannt, dass es nach Anselm für Gott durchaus eine Norm gibt, deren Einhaltung Gott gleichsam schuldig ist, weshalb er nach Anselm manches soll und manches auch nicht soll, wie bereits gezeigt wurde. Dabei handelt es sich aber um keine externe Norm, keine Gott von außen vorgeschriebene Regel; Gottes schlechthin unübertreffliches Sein ist vielmehr gleichsam die Norm seiner selbst, „norma sui (ipsius)“, wie später Spinoza in Bezug auf die wahre Idee formuliert hat.³⁹ Gott ist aber die Norm seiner selbst nach Anselm allein deshalb, weil er Grund seiner selbst, weil er durch sich selbst⁴⁰, weil er, wie zwar nicht Anselm, aber eine spätantike und dann erst wieder neuzeitliche Tradition philosophischer Gotteslehre formuliert hat, „causa sui“ ist.⁴¹ Noch einmal: Nicht weil, wie

³⁷ Löhner (s. Anm. 1), 309.

³⁸ Löhner (s. Anm. 1), 309.

³⁹ Vgl. Benedictus de Spinoza, Opera, Bd. 2, 124 (II 43 Dem.); Bd. 4, 320.

⁴⁰ Vgl. DV 10, mit Anm. 82 (Einleitung).

⁴¹ Zum geschichtlichen Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit in Plotins Konzeption des Einen vgl. W. Beierwaltes, Causa Sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit, in: Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon. Hg. v. J. J. Cleary. Aldershot / Brookfield / Singapore / Sydney 1999, 191–226. Beierwaltes hat in diesem Beitrag (215–223) auch die Aufnahme des plotinischen Gedankens absoluter Selbst-Gründung des Ersten Prinzips in der christlichen Trinitätstheologie bei Marius Victorinus, Johannes Scotus Eriugena und Meister Eckhart skizziert. Dass die Hochscholastik den Gottesbegriff der Causa sui vermied, ja ausdrücklich ablehnte, haben B. Casper, Der Gottesbegriff *ens causa sui*, in: Philosophisches Jahrbuch 76 (1968/69) 315–331, insb. 317, und P. Hadot, Causa sui, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1, 976f. Basel 1971, übereinstimmend festgestellt. Dass die neuplatonische Theorie der Selbstverursachung dennoch im Mittelalter häufig begegnet, und zwar nicht als Gottesbegriff, sondern als Selbstverursachung der intellektuellen Substanz, und dass diese Tradition auf die *Elementatio theologica* des Proklos in deren Vermittlung durch den Liber de Causis zurückgeht, hat B. Mojsisch, Die neuplatonische Theorie der Selbstverursächlichkeit (CAUSA SUI) in der Philosophie des Mittelalters, in: Néoplatonisme et Philosophie Médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Hg. v. L. G. Benakis, Turnhout 1997, 25–33, aufgezeigt. Zur neuzeitlichen Geschichte der Selbstverursachung als Gottesbegriff vgl. außer den genannten Beiträgen von Casper und Hadot auch J.–M. Narbonne, Plotin, Descartes et la notion de causa

Löhrer annimmt, Gott „als absoluter und absolutistischer Regelsouverän [sc. agiert]“⁴², nicht weil er nach außen „der Regelgebende“ schlechthin ist, kommt ihm Rechtheit, und zwar höchste, vollkommene Rechtheit zu; sondern weil er in seinem schlechthin unübertrefflichen Sein Norm seiner selbst ist, sich selbst vollkommen bestimmt, weil er stets in vollkommener Selbstidentität existiert, ist er die „*summa veritas*“ und als solche auch „*summa rectitudo*“, höchste Rechtheit.

2. Replik auf Bernd Goebels Kritik an der These des Verfassers von einem attributionsanalogen Verständnis von „Rechtheit“ bzw. „Wahrheit“ bei Anselm

2.1. Die Rechtheit der endlichen Wahrheitsträger als ihre Angelegenheit an das von Ihnen Gesollte ist eine Willensbestimmung Gottes (Wahrheit als Adäquationsbegriff)

Bernd Goebels Kritik⁴³ bezieht sich auf die These des Verfassers, Anselm besitze ein attributionsanaloges Verständnis der „Rechtheit“ bzw. Wahrheit. Goebel geht stattdessen von einem univoken Gebrauch des Wahrheitsbegriffs bei Anselm aus. Für die Beurteilung der Konsistenz, d.h. der inneren Widerspruchsfreiheit der Wahrheitstheorie Anselms ist die Klärung der Frage, ob Anselm den Begriff der Wahrheit in einem univoken oder in einem analogen – und wenn analog, dann in welchem analogen Sinne – gebraucht, von entscheidender Bedeutung.

sui, in: Archives de philosophie 56 (1993) 177–195, und O. F. Summerell, The Philosophical-Theological Significance of the Concept of Ontotheology in Martin Heidegger's Critique of G. W. F. Hegel. Ann Arbor 1994. Den wohl bekanntesten Gebrauch von diesem Gottesbegriff macht Spinoza in Bezug auf die *substantia infinita*, vgl. Spinoza, *Ethica I*, def. 1: „*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens.*“ Vgl. ders., ebd., Def. 7: „*ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur.*“ Hierzu vgl. Beierwaltes (s. oben), 191: „[...] ‚*causa sui*‘ als Bestimmung eines Wesens, das mit Notwendigkeit da ist, d. h. Dasein oder Existenz von sich selbst her in sich schließt und deshalb frei ist, weil es nur aus eigener Notwendigkeit heraus existiert und sich nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt.“

⁴² Löhrer (s. Anm. 1), 309.

⁴³ Es handelt sich dabei um eine von Bernd Goebel in mehreren elektronischen Mitteilungen an den Verfasser formulierte, d.h. um eine (noch) nicht publizierte Kritik.

Bevor auf die Kritik Bernd Goebels näher eingegangen wird, soll die These des Verfassers noch einmal eigens entfaltet und begründet werden.

Die unterschiedliche Bedeutung des Begriffs der „rectitudo“, der einerseits von den endlich-kontingenten Wahrheitsträgern, andererseits von der „summa veritas“ prädiert wird, präzisiert der folgende Passus aus „De veritate“ 10: Alle zuvor genannten Rechtheiten, so führt Anselm hier aus, sind deshalb „Rechtheiten“, weil die Gegenstände, denen diese Rechtheiten immanent sind, entweder – in Bezug auf die Handlungen – dasjenige tun, was sie tun sollen, oder – in Bezug auf das Wesen der geschaffenen Entitäten – dasjenige sind, was sie sein sollen.⁴⁴ Dabei sind unter den Begriff der „Handlungen“ gemäß Anselms umfassender Bestimmung des Handlungsbegriffs sowohl die Aussage bzw. die Bezeichnung überhaupt als auch das Denken, das Wollen, das sinnliche Wahrnehmen und der Vollzug notwendiger bzw. natürlicher, d.h. nicht vernunftgesteuerter, Vorgänge – wie das Wärmen des Feuers – und damit alle in „De veritate“ 2–9 genannten „Orte“ der Wahrheit außer dem Wesen der (geschaffenen) Entitäten zu subsumieren. Der begrifflichen Bestimmung dieser von endlichen Gegenständen prädierten Wahrheiten als „Rechtheiten“ (Plural!) liegt ein Begriff von „Rechtheit“ (rectitudo) zugrunde, den man als einen *Adäquationsbegriff* kennzeichnen kann.⁴⁵ Denn die von den genannten endlich-kontingenten Wahrheitsträgern prädierte „rectitudo“

⁴⁴ Vgl. DV 10 (I, 190, 1f): „Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent.“

⁴⁵ Vgl. in diesem Sinne auch E. Recktenwald, Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury (Philosophie und Realistische Phänomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Lichtenstein 8). Heidelberg 1998, 44: „Wir können die Wahrheit der Aussage, des Denkens und der Sinne unter dem Begriff der Adäquationswahrheit zusammenfassen. Denn ihre Wahrheit besteht jeweils in der Übereinstimmung des Ausgesagten, des Gedachten und des Gemeldeten mit der Wirklichkeit bzw. – im Falle des Gemeldeten – mit der wahrgenommenen Wirklichkeit. In allen drei Fällen ist die Adäquationswahrheit gleichsam der Ort der inneren Finalität, an dem das debere und damit die Wahrheit als Rechtheit erscheint.“ Nicht zustimmen kann ich allerdings der offensichtlich von der intuitionistischen Ethik Moores inspirierten Annahme von Recktenwald, ebd., 47ff, insb. Anm. 137, Anselms Ethik habe keine metaphysische Voraussetzung, sie müsse vielmehr auf zwei ursprüngliche, intuitive Einsichten – in die Bedeutung von Sollen und in einen Vorbegriff von Gerechtigkeit – zurückgeführt werden, die ihrerseits erst eine bestimmte Metaphysik begründen würden. Das Begründungsverhältnis zwischen Ethik und Metaphysik muss vielmehr im Sinne Anselms umgekehrt werden: Gerade an Anselms adäquationsbegrifflicher Bestimmung des Begriffs der rectitudo kann gezeigt werden, dass er eine rationale Metaphysik des endlich-kontingenten Seins und seines debere voraussetzt, vgl. Enders (s. Anm. 9), 297–309.

bringt ein Verhältnis der Gemäßheit bzw. der Übereinstimmung zwischen zwei Größen zum Ausdruck: zwischen dem Wesen sowie den Handlungen einer endlich-vergänglichen, da geschaffenen Entität und ihrem jeweiligen „Sollen“, d.h. ihrer spezifischen Schuldigkeit. In „De veritate“ 2–9 versucht Anselm mittels des als einheitlich vorausgesetzten Begriffs des „debere“ zu zeigen, dass die Wahrheit dieser Entitäten bzw. ihrer Handlungen in der Erfüllung ihres jeweiligen Sollens als der ihnen schöpfungsmäßig vorgegebenen und daher normativen Ziel- und Zweckbestimmung liegt. Die Erfüllung ihres Sollens und damit die Übereinstimmung ihres Tuns bzw. ihres Seins mit ihrer (jeweiligen) Ziel- oder Zweckbestimmung, die jede der genannten Entitäten – sei es die Aussage, das Denken, der Wille, die körperlichen Sinne, wie überhaupt jede Handlung, und auch das Wesen aller geschaffenen Entitäten – schuldig ist, nennt Anselm in „De veritate“ 2–9 „rectitudo“, „Rechtheit“. Daher kann diese von den genannten endlichen Wahrheisträgern prädierte „rectitudo“ als ein Adäquationsbegriff, der die Angelegenheit (bzw. Übereinstimmung) einer endlichen Entität an ihre Ziel- oder Zweckbestimmung zum Ausdruck bringt, gekennzeichnet werden.

Ferner wurde vom Verfasser unter Rekurs auf einschlägige Passagen insbesondere in „Cur Deus homo“ gezeigt, dass das Geschuldete (debitum) alles Geschaffenen grundsätzlich darin liegt, dem Willen seines göttlichen Schöpfers als seines Eigentümers und Herrn gänzlich unterworfen zu sein.⁴⁶ Dann aber liegt das jeweils Gesollte des jeweiligen Geschaffenen in der Erfüllung dessen, was ihm der göttliche Wille jeweils zu tun oder zu sein gleichsam zueignet. Das Gesollte alles Geschaffenen aber ist nach Anselms Bestimmung das, was recht ist, ist das Rechte (rectum).⁴⁷ Entsprechend ist, wie wir sahen, die (jeweilige) Erfüllung dieses Gesollten die (jeweilige) Rechtheit (rectitudo) oder auch, wie Anselm es bisweilen nennt, das Tun dieser Rechtheit. Als die „rectitudo“ einer geschaffenen Entität aber hatte sich ihre Wahrheit erwiesen. Daher bestehen die Wahrheiten bzw. die Rechtheiten aller geschaffenen Entitäten darin, dass sie der Erfüllung ihrer (jeweiligen) Ziel- und Zweckursache als einer göttlichen Willensbestimmung für diese Entitäten. Anselm selbst bestätigt diese

⁴⁶ Vgl. Enders (s. Anm. 9), 325–328.

⁴⁷ Vgl. hierzu exemplarisch DV 2 (I, 178, 14, Hervorhebung v. Vf.): „At cum significat [sc. Affirmatio] quod debet, recte significat.“

Schlussfolgerung, wenn er ausdrücklich sagt, dass nur das recht und geziemend ist bzw. nur das sein soll, was Gott selbst will⁴⁸ – soweit die Rekonstruktion der „*rectitudo*“ als eines Adäquationsbegriffs für das Verhältnis einer Angeglichenheit zwischen dem Tun und Sein der endlich-kontingenten Wahrheitsträger und dem ihnen normativ vorgegebenen absoluten Sollen, d.h. dem Willen Gottes.

2.2. Die Rechtheit Gottes als dessen Selbstübereinstimmung (Übereinstimmung seines Willens und Handelns mit seinem unübertrefflichen Sein, Wahrheit als Identitätsbegriff)

Zweitens hatte der Verfasser zu zeigen versucht, dass die Rechtheit Gottes nach Anselm nicht in der Erfüllung einer Schuldigkeit gegenüber einem seinsmäßig Anderen besteht, wie die Rechtheit der endlich-kontingenten Wahrheitsträger, sondern in der Selbstübereinstimmung des göttlichen Willens und Handelns mit dem unübertrefflichen Sein Gottes selbst.⁴⁹ In Anwendung auf Gott, so hatte er daher gesagt, gebraucht Anselm *rectitudo* als einen Identitätsbegriff.

2.3. Die Frage nach der angemessenen Verhältnisbestimmung zwischen der Wahrheit als Adäquationsbegriff und der Wahrheit als Identitätsbegriff

Dann hatte der Verfasser in einem dritten Schritt die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen der mit dem Geist allein erfassbaren Rechtheit (*rectitudo sola mente perceptibilis*) als einem Adäquationsbegriff, der die jeweilige Erfüllung eines (jeweiligen) Sollens von seiten der genannten endlich-kontingenten Wahrheitsträger expliziert, und als einem Identitätsbegriff, der die Selbstübereinstimmung Gottes als der „*summa veritas*“ in seinem Wollen und Handeln zum Ausdruck bringt, gestellt. Dabei verwies er zunächst auf den Umstand, dass das gesamte in „*De veritate*“ vorgetragene topische Argumentationsverfahren zum Beweis der Identität Gottes mit der Wahrheit

⁴⁸ Vgl. CDH I, 12 (II, 70, 8): „[...] et nihil sit rectum aut decens nisi quod ipse [sc. deus] vult.“ CDH II, 18 (II, 129, 2f., Hervorhebung vom Verfasser): „et [sc. deus dicitur] debere facere quod vult, *quoniam quod vult debet esse.*“

⁴⁹ Vgl. Enders (s. Anm. 9), 463–468.

überhaupt nur unter Anwendung der „propositio maxima“ schlüssig ist, dass dasjenige, dessen Definition identisch ist, auch substantiell identisch ist; dass Anselm diese „maximale Proposition“ in „De veritate“ zwar nicht explizit, wohl aber implizit in Anspruch nimmt oder nehmen muss, hatte der Verfasser ebenfalls aufgezeigt.⁵⁰ Die Anwendung dieser „propositio maxima“ aber setzt die Gleichheit der Definition und damit die substantielle Identität aller Wahrheiten voraus, d.h. die substantielle Identität jeder Wahrheit bzw. von Wahrheit überhaupt mit dem Gott des christlichen Glaubens. Hat Anselm diese substantielle Identität jeder Wahrheit aber wirklich bewiesen? Wie verhalten sich die adäquationsbegriffliche Bestimmung der Rechtheit als Tun des Gesollten und die absolute Bedeutung von Rechtheit als das unwandelbare, mit Gott übereinstimmende Wollen Gottes zueinander?

2.4. Argumente für einen scheinbar univoken Gebrauch des Wahrheitsbegriffs bei Anselm

Die für den Schluss auf die Identität der Wahrheit überhaupt mit Gott erforderliche Anwendung der genannten „propositio maxima“, dass Entitäten, deren Definitionen identisch sind, auch substantiell miteinander identisch sein müssen, impliziert, dass die adäquationsbegriffliche Bestimmung der Rechtheit als Erfüllung eines Sollens mit der identitätsbegrifflichen Bestimmung der Rechtheit als des reinen Sollens, d.h. als der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, hinsichtlich der Substanz ihres Signifikats miteinander identisch sind, m.a.W.: Gott selbst, die „summa veritas“, müsste demnach nicht nur das reine Sollen als solches, sondern er müsste auch die Erfüllung, das Tun dieses Sollens von seiten endlicher Entitäten und deren Handlungen sein, ohne dass dies einen Pantheismus bedeuten dürfte. Diese These scheint bereits als richtig vorausgesetzt zu werden, wenn mit Anselm in DV 13 angenommen wird, dass die Redeweise von der „Rechtheit dieser oder jener Entität“, d.h. von dem Tun des Gesollten bzw. Geschuldeten seitens dieser oder jener Entität, eine uneigentliche ist, die daher die Rechtheit dieser Entitäten nicht „per proprietatem suam“, sondern „per aliud“, und zwar als eine akzidentelle Bestimmung die-

⁵⁰ Vgl. Enders (s. Anm. 9), 92–114; Enders (s. Anm. 11), XVIII–XIX.

ser Entitäten, zum Ausdruck bringt; denn die Rechtheit hat, wie Anselm ausdrücklich sagt,⁵¹ nicht in den oder durch die oder aus den Entitäten, denen immanent zu sein von ihr ausgesagt wird, ihr Sein, sie ist also seinsunabhängig von diesen Entitäten. Im eigentlichen Sinne bedeutet nach Anselm diese uneigentliche Ausdrucksweise nichts anderes, als dass wahre Entitäten und ihre wahren Handlungen der Wahrheit bzw. dem unwandelbaren Willen Gottes, der ihnen wesensmäßig stets gegenwärtig ist, entsprechen, so dass sie sind, wie sie sein sollen.⁵² Diese den ganzen Dialog abschließenden Ausführungen Anselms legen die Annahme nahe, Anselm habe den Begriff der Wahrheit qua Rechtheit in einem univoken Sinne verstehen wollen.

2.5. Argumente für einen (attributions-) analogen Gebrauch des Wahrheitsbegriffs

Dieser Annahme widerspricht allerdings die Tatsache, dass Anselm, wie wir sahen, in „De veritate“ 10 ausdrücklich zwischen den Wahrheiten qua Rechtheiten aller endlich-kontingenten Entitäten als einem Adäquationsbegriff, der die Angeglichenheit dieser Entitäten an ihr jeweiliges Sollen bezeichnet, und der nur von der „summa veritas“ aussagbaren Wahrheit qua Rechtheit als einem Identitätsbegriff, der die vollkommene Übereinstimmung der „summa veritas“ in ihrem Wollen und Handeln mit ihr selbst zum Ausdruck bringt, unterscheidet.⁵³ Ihr widerspricht ferner die Tatsache, dass Anselm in „De veritate“ 10 die „summa veritas“ als „causa“, und zwar, wie man den Kapiteln 7–10 des „Monologion“ entnehmen kann, genauer als Form- oder Exemplarursache aller anderen Wahrheiten bestimmt;⁵⁴ die Form- oder Exemplarursache einer Entität ist aber auch für Anselm nicht mit dem von ihr Verursachten identisch. Würde Anselm den Begriff der Wahrheit als allein mit dem Geist erfassbarer Rechtheit generell in einem univoken Sinne verstehen und verwenden, so würde er sich

⁵¹ Vgl. DV 13 (I, 199, 17–19): „Improprie ‚huius vel illius rei‘ dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet sum esse.“

⁵² Vgl. DV 13 (I, 199, 19–21): „Sed cum res ipsae secundum illam [sc. rectitudinem] sunt, quae semper praesto est iis quae sunt sicut debent: tunc dicitur ‚huius vel illius rei veritas‘, ut veritas voluntatis, actionis.“

⁵³ Vgl. DV 10 (I, 190, 1–4).

⁵⁴ Vgl. hierzu Enders (s. Anm. 9), 484–490; Enders (s. Anm. 11), LXXXII–LXXXVI.

daher in einen Widerspruch zu seinen eigenen Bestimmungen setzen. Deshalb ist davon auszugehen, dass Anselm ein analoges Verständnis des Begriffs der Wahrheit als der allein geistig erfassbaren Rechtheit besitzt, wenn er ihn sowohl von Gott als auch von den genannten endlich-kontingenten Entitäten prädiiziert.

Darüber hinaus lässt sich die spezifische, von Anselm intendierte Form dieser Analogizität unter Zugrundelegung der erzielten Interpretationsergebnisse auch genauer bestimmen: Die Annahme der substantiellen Identität der von endlich-kontingenten Entitäten prädiizierbaren Wahrheiten mit Gott als der „*summa veritas*“, welche für die von Anselm zum Beweis des christlichen Glaubenssatzes, dass Gott die Wahrheit ist, vorgenommene einheitliche Definition des Wahrheitsbegriffs notwendig ist, schließt bereits die Möglichkeit eines proportionalitätsanalogen Verständnisses des Begriffs der Wahrheit aus. Dann aber ist nur noch ein attributionsanaloges Verständnis der Wahrheit möglich, dessen konkrete Gestalt später (vgl. 2.10.) aufgewiesen wird.

2.6. Goebels erster Einwand: Auch die Identität ist eine Relation

Gegen die Unterscheidung des Verfassers zwischen einem adäquationsbegrifflichen und einem identitätsbegrifflichen Gebrauch der Rechtheit bei Anselm erhebt Bernd Goebel den Einwand, dass auch die Identität eine Relation, nämlich die Übereinstimmung einer Größe mit sich selbst, sei, so dass die Rechtheit Gottes in der Übereinstimmung mit einer Norm bestehe, nämlich mit derselben Norm, an der sich auch die Rechtheit der Kreaturen misst, mit Gott selbst. Darin kann der Verfasser Goebel nach dem zuvor Dargestellten uneingeschränkt Recht geben; nicht jedoch seiner daraus gezogenen Schlussfolgerung, dass der Umstand, beide Begriffe von Rechtheit besitzen einen relationalen Charakter, für einen univoken Gebrauch von Rechtheit in Bezug auf die Kreaturen und in Bezug auf Gott spreche.

2.7. Selbstübereinstimmung und Übereinstimmung mit etwas seinsmäßig Anderem bei den Kreaturen im Falle ihrer Rechtheit

Denn die Übereinstimmung zumindest auch mit etwas seinsmäßig Anderem – dem Willen und damit dem Sein Gottes – ist nicht bedeutungsgleich mit der reinen Übereinstimmung mit sich selbst. Genauer gesagt: Die Kreaturen stimmen, wenn sie recht sind und handeln, teilweise mit sich selbst, teilweise aber mit etwas seinsmäßig Anderem, mit dem Willen und damit dem Sein Gottes, überein. Sie stimmen im Falle ihrer Rechtheit insofern mit sich selbst überein, weil zwar z.B. ein rechtes Urteil seinsnotwendigerweise überhaupt ein Urteil sein, d.h. eine prädikative Bezeichnungsfunktion ausüben und damit schon die erste Stufe von Rechtheit besitzen muss.⁵⁵ Es besitzt jedoch nicht auch seinsnotwendigerweise schon die zweite, höhere Stufe von Rechtheit, nämlich die richtige Darstellung des beurteilten Sachverhalts und damit die Erfüllung seiner eigentlichen Ziel- und Zweckbestimmung, um deretwillen es seine Rechtheit erster Stufe besitzt. Zwar gehört die Ausrichtung auf diese Ziel- und Zweckbestimmung, nicht jedoch bereits deren Erfüllung zum Sein eines Urteils qua Urteil. Diese mögliche, aber nicht seinsnotwendige Erfüllung der letzten und daher eigentlichen Ziel- und Zweckbestimmung jedes Urteils wird zwar im Verwirklichungsfall von dem Urteil bzw. dem urteilenden Subjekt selbst auch geleistet, stellt aber zugleich die Erfüllung einer göttlichen Willensbestimmung und damit einer gegenüber dem Sein des Urteils als solchen äußeren, weil wesensverschiedenen Norm dar.

2.8. Goebels Rekurs auf DV 7 zur Begründung seiner These eines univoken Gebrauchs des Begriffs der Rechtheit (Wahrheit) – Replik

Doch auch dieses hier allerdings noch differenzierte Argument hat Bernd Goebels scharfsinnige Kritik bereits im Kern vorweggenommen: Man könnte nämlich, so Goebel, die These des Verfassers vom analogen Gebrauch des Begriffs der „rectitudo“ mit der Behauptung zu erhärten versuchen, dass das Gesollte bzw. Geschuldete bei den Kreaturen eine äußere, bei Gott aber eine innere Norm sei. Dieser

⁵⁵ Vgl. hierzu Enders (s. Anm. 9), 134–141.

Annahme glaubt Goebel jedoch widersprechen zu müssen, und zwar mit dem Hinweis auf Anselms Aussage in DV 7, dass die raumzeitlichen Entitäten ihrem Wesen nach recht und damit mit dem identisch sind, was sie in Gott sind.⁵⁶ Mit anderen Worten: Goebel geht von einer wesensmäßigen Identität zwischen dem geschaffenen Wesen der Geschöpfe und ihrer innergöttlichen Seinsweise nach Anselm aus, die er ausdrücklich nicht für problematisch hält, weil ihr bei Anselm eine Differenz der Existenzgrade gegenüberstehe.

Gegen diese radikale Deutung von Anselms in DV 7 getroffener Behauptung, dass die raum-zeitlich existierenden Entitäten nichts anderes sein können, als das, was sie in der höchsten Wahrheit sind, im Sinne einer strikten Identitätsthese hat der Verfasser in seiner Interpretation von DV 7 bereits Einwände erhoben, und zwar unter Hinweis auf die beiden anderen einleitenden Aussagen Anselms in DV 7, die eindeutig einen Seinsempfang und damit ein Geschaffen-sein und zudem ein Erhaltenwerden der raum-zeitlich existierenden Entitäten von Gott zum Ausdruck bringen.⁵⁷ Dabei drückt die erste Aussage (1) „glaubst du etwa, dass es irgendwann und irgendwo etwas gibt, das nicht in der höchsten Wahrheit ist?“ die Immanenz aller geschaffenen Entitäten in der höchsten Wahrheit aus. Diese Immanenz aber versteht Anselm als deren „– nicht im räumlichen Sinne aufzufassendes – Enthalten-Sein von Gott, d.h. als deren kreative und konstitutive Abhängigkeit von dem göttlichen Prinzip, aus dessen kreativer und erhaltend-bewahrender Wirkweise in bezug auf die Gesamtheit alles von ihm Geschaffenen Anselm an anderer Stelle sowohl die Immanenz dieses Prinzips in allem Geschaffenen als auch umgekehrt die Immanenz alles Geschaffenen in Gott als in seinem Prinzip schließt.“⁵⁸

Die in dem besagten Passus in DV 7 getroffene zweite Aussage (2), „(sc. glaubst du etwa,) dass es irgendwann oder irgendwo etwas gibt, das nicht von dorthier (sc. von der höchsten Wahrheit her) empfangen hat, was es ist, insofern es ist“, behauptet, dass die geschaffenen Enti-

⁵⁶ Vgl. DV 7 (I, 185, 8–186, 4), insb. 185, 15–19: „M. Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi est. D. Absolute concludere potes quia omne quod est vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est. M. Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.“

⁵⁷ Vgl. DV 7 (I, 185, 11–14, Hervorhebung v. Vf.): „M. An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est inquantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est? D. Non est putandum.“

⁵⁸ Enders (s. Anm. 11), mit den Anmerkungen 71 und 72.

täten das, was sie sind, insofern sie sind, von der höchsten Wahrheit empfangen haben. Anselms von Augustinus übernommener terminus technicus für das Geschaffensein der Geschöpfe ist der des „Seins-empfangs“.⁵⁹ Das, was etwas ist (quod quid aliquid est), aber setzt Anselm mit der „essentia“ einer Entität gleich.⁶⁰ Folglich behauptet diese zweite Aussage, dass alles Geschaffene sein Wesen (essentia) von der höchsten Wahrheit empfangen hat, dass also die höchste Wahrheit das Wesen aller Kreaturen geschaffen hat.

Die dritte Aussage (3) des zitierten Passus in DV 7, „(sc. glaubst du etwa), dass es irgendwann oder irgendwo etwas gibt, das etwas anderes sein könnte, als was es dort ist“, behauptet wörtlich genommen eine Identität zwischen dem (jeweiligen) Was-Sein und damit dem (jeweiligen) Wesen der geschaffenen Entitäten und ihrem (jeweiligen) Was-Sein „dort“, d.h. ihrer innergöttlichen, exemplarursächlichen Seinsweise als Schöpfungs-idee im Geist Gottes. Wie aber ist diese Aussage im Sinne Anselms genau zu verstehen und zu deuten?

Aus dieser Identitätsaussage leitet Anselm in „De Veritate“ die Schlussfolgerung ab: „Was immer es also gibt, existiert wahrhaft (vere), insofern es das ist, was es dort ist.“⁶¹ Unter „vere esse“ aber versteht Anselm das wirkliche Sein, d.h. die reale Existenz, eines begrifflichen Gehalts, wie aus der Bedeutung dieses Ausdrucks in den Kapiteln 2 und 3 des „Proslogion“ hervorgeht.⁶² Aber auch innerhalb von DV 7 kann genau diese Bedeutung von „vere esse“ an der Bedeutung des kontradiktorisch entgegengesetzten Ausdrucks „falso esse“ gezeigt werden, da Anselm mit „falso esse“ die Verneinung der realen Existenz von etwas bezeichnet.⁶³ Weil nun „vere esse“ als der anselmische Ausdruck für die wirkliche Existenz von etwas im Lateinischen wörtlich „wahrhaft“ bzw. „in wahrheitsgemäßer Weise (zu) existieren“ bedeutet, hält sich Anselm für berechtigt, die wirkliche Existenz von etwas als ein gleichsam wahrheitsgemäßes (veritatives) Sein und damit als einen Erscheinungsort bzw. als ein Vorkommnis von Wahrheit (überhaupt) auffassen und somit auf dieses veritative

⁵⁹ Hierzu vgl. ausführlich Enders (s. Anm. 9), 135–138 (mit den Anm. 52 und 57), 300ff., 304–306, 522, 558, 565.

⁶⁰ Hierzu vgl. ausführlich Enders (s. Anm. 11), 33, Anm. 63.

⁶¹ Vgl. DV 7 (I, 185, 15): „Quidquid igitur est, vere est, in quantum est hoc quod ibi est.“

⁶² Hierzu vgl. Enders (s. Anm. 9), 58–64.

⁶³ Vgl. DV 7 (I, 185, 20f., Hervorhebung v. Vf.): „Video ita ibi esse veritatem, ut nulla ibi possit esse falsitas; quoniam quod falso est, non est.“

Sein seine ideentheoretische Prämisse einer (formursächlichen) Immanenz der höchsten bzw. göttlichen Wahrheit selbst im wahr Seien den anwenden zu können; genau diese Immanenz wird von der ersten der drei übersetzten und gedeuteten Aussagen des zitierten Eingangspassus von DV 7 ausgesagt. Mit anderen Worten: Die dritte Aussage des zitierten Passus in DV 7 „(sc. glaubst du etwa), dass es irgendwann oder irgendwo etwas gibt, das etwas anderes sein könnte, als was es dort ist“ behauptet entgegen ihrem unmittelbaren Wortlaut in Wahrheit keine Identität zwischen dem geschaffenen Wesen der geschaffenen Entitäten und ihrer innergöttlichen, exemplarursächlichen Seinsweise als Schöpfungs-idee im Geistes Gottes und stellt daher auch keinen Widerspruch zu den beiden ersten Aussagen des zitierten Eingangspassus von DV 7 dar, die, wie wir gesehen haben, feststellen, dass die Wesenheiten der geschaffenen Entitäten von der höchsten Wahrheit geschaffen werden, und zwar durch deren form- bzw. exemplarursächliche Immanenz in jenen. Damit aber ist Goebels Interpretation der dritten Aussage des Eingangspassus von DV 7 im Sinne einer strikten Wesensidentität der geschaffenen Entitäten mit Gott selbst widerlegt, so dass sich diese Aussage auch nicht als Begründung für den von Goebel angenommenen univoken Gebrauch des Wahrheitsbegriffs bei Anselm eignet.

Goebels These lässt sich auch nicht aufrechterhalten unter Zugrundelegung der drei Wahrheitsgrade der Existenz der geschaffenen Wesenheiten nach „Monologion“ 31, und zwar erstens in ihrer vollkommenen Seinsweise in Gott, zweitens in ihrer weniger vollkommenen Seinsweise in ihrer geschaffenen Wesensform und drittens in ihrer geringsten Seinsweise in der geschöpflichen Erkenntnis von ihnen.⁶⁴ Goebel will seine strikte Identitätsthese in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Wesen der geschaffenen Entitäten und ihrem innergöttlichen Wesen durch einen platonisch-augustinischen Unterschied der Seinsgrade qualifiziert wissen: Es gäbe keinen Wesensunterschied zwischen den geschaffenen Entitäten in ihrer geschöpflichen und ihrer innergöttlichen Seinsweise, wohl aber einen Unterschied im Seinsgrad. In „Monologion“ 31 aber stellt Anselm fest, dass das göttliche Wort die „wahre und einfache Wesenheit“ ist, in dem Geschaffenen aber „nicht die einfache und absolute Wesenheit, sondern von

⁶⁴ Hierzu vgl. ausführlich Enders (s. Anm. 9), 18–24.

dieser wahren Wesenheit kaum ein Nachbild“⁶⁵. Daraus schließt Anselm, „dass nicht dasselbe göttliche Wort nach seiner Ähnlichkeit mit den geschaffenen Entitäten mehr oder weniger wahr ist, sondern dass jede geschaffene Natur auf einer umso höheren Stufe der Wesenheit und Würde steht, je mehr sie dem göttlichen Wort nahezukommen scheint.“⁶⁶ Kurz zuvor formuliert Anselm: „Es ist daher nicht zweifelhaft, dass jede Wesenheit desto mehr ist und desto vorzüglicher ist, je ähnlicher sie jener Wesenheit ist, die im höchsten Grade ist und im höchsten Grade hervorragt.“⁶⁷

Es gibt daher nach Anselm verschiedene Wesenheiten, die durch unterschiedlich vollkommene Seinsgrade qualifiziert sind: Die göttliche Wesenheit besitzt den vollkommenen Seinsgrad, die geschaffenen Wesenheiten besitzen nach dem Maß ihrer Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit einen abgestuften Vollkommenheitsgrad ihrer Seinsweise. Sie besitzen daher in unterschiedlichem Maße eine Ähnlichkeit mit der göttlichen als der wahren und einfachen Wesenheit, sind aber in ihrer Wesenheit mit dieser keineswegs identisch, wie Goebel annimmt.

Aus dieser Einsicht aber folgt, dass Goebels Annahme, die Norm, mit der Gott und die Kreaturen, sofern diese recht bzw. wahr sind, übereinstimmen, sei im Falle Gottes als auch im Falle der Kreaturen ausschließlich eine innere Norm, nicht zutrifft. Vielmehr trifft sie nur für Gott, nicht aber für die Kreaturen zu, deren Gesolltes zugleich auch eine äußere Norm, nämlich eine Willensbestimmung des von den Kreaturen wesensverschiedenen Gottes, darstellt. Mit dieser unzutreffenden Annahme aber sucht Goebel seine These vom univoken Gebrauch von Rechtheit zu stützen, die daher ebenfalls nicht zutrifft.

⁶⁵ Vgl. M 31 (I, 50, 8–10, Hervorhebung v. Vf.): „[...] sed veram simplicemque essentiam; in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem.“

⁶⁶ Vgl. M 31 (I, 50, 10–13): „Unde necesse est non idem verbum secundum rerum creaturarum similitudinem magis vel minus esse verum, sed omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiae dignitatisque consistere, qui magis illi propinquare videtur.“

⁶⁷ Vgl. M 31 (I, 50, 5–7): „Non est itaque dubium quod omnis essentia eo ipso magis est et praestantior est, quo similior est illi essentiae, quae summe est et summe praestat.“

2.9. Die uneigentliche Aussageweise der Wahrheit von den endlich-kontingenten Wahrheitsträgern nach DV 13 – Immanenz und Transzendenz der *summa veritas* in den endlich-kontingenten Wahrheitsträgern

Goebel sieht seine These vom univoken Gebrauch der Rechtheit schließlich auch durch DV 13 gestützt: Dort beweist Anselm seinem Anspruch nach die Identität aller Wahrheiten und damit die Einzigkeit der Wahrheit dadurch, dass er die seinsmäßige Unabhängigkeit der Rechtheiten bzw. Wahrheiten von den Wahrheitsträgern, von denen sie ausgesagt werden, aufzeigt.⁶⁸ Durch diesen Beweis der Einzigkeit der Wahrheit aber wird nach Anselm die gängige Redeweise des alltäglichen Sprachgebrauchs, die von der Wahrheit dieser oder jener Entität wie etwa der Wahrheit des Aussagesatzes oder der des Denkens spricht, als eine uneigentliche Ausdrucksweise deutlich. Denn diese Redeweise bringt die Wahrheit grammatikalisch als eine akzidentelle Bestimmung der jeweiligen Wahrheitsträger, denen sie innewohnt, zum Ausdruck; mit Anselms Worten: weil die Wahrheit ihr Sein nicht in den Gegenständen selbst, von denen man sagt, dass sie in ihnen sei, oder aus ihnen selbst oder durch sie selbst habe.⁶⁹ Hierzu behauptet Goebel zutreffend, dass diese Aussage „nur gegen die Annahme eines Inseins der Wahrheit in ihrem Subjekt nach Art eines aristotelischen Akzidens gerichtet“ sei; dem ist zuzustimmen: Anselm will damit klarstellen, dass die Wahrheit nicht nach Art eines Akzidens in den Wahrheitsträgern anwesend ist, die grammatikalisch als Subjekte fungieren, von denen Wahrheit prädiziert wird. Soweit stimmen unsere Deutungen sachlich überein.

Im nächsten Satz stellt Anselm die richtige Bedeutung der genannten uneigentlichen Redeweise fest: „Sondern wenn diese Dinge [sc. die Wahrheitsträger] ihr [sc. der Wahrheit] gemäß sind, die immer denen [sc. den Wahrheitsträgern] gegenwärtig ist, die sind, wie sie sein sollen, dann spricht man von der ‚Wahrheit dieses oder jenes Gegenstandes‘ wie etwa der Wahrheit des Willens, des Handelns“⁷⁰ etc. Die im Relativsatz „*quae semper praesto est*“ von der Wahrheit

⁶⁸ Vgl. hierzu Enders (s. Anm. 9), 540–544.

⁶⁹ Vgl. DV 13 (I, 199, 17–19): „M. Improperie ‚huius vel illius re‘ esse dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse.“

⁷⁰ Vgl. DV 13 (I, 199, 19–21): „Sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est iis quae sunt sicut debent: tunc dicitur ‚huius vel illius rei veritatis‘, ut veritas voluntatis, actionis, [...]“

ausgesagte Bestimmung, denjenigen Wahrheitsträgern, die das von ihnen Gesollte tun und daher sind, wie sie sein sollen, immer gegenwärtig zu sein, deutet Goebel ausdrücklich so, dass damit der Wahrheit zugesprochen werde, eine den Wahrheitsträgern innere Norm zu sein. Anselm spricht jedoch mit Bedacht nur von einer Gegenwart der „summa veritas“ bei den rechten Wahrheitsträgern, nicht von ihrer exklusiven Immanenz in diesen. Und dies völlig zu Recht, ist doch die „summa veritas“ sowohl den Wahrheitsträgern gleichzeitig immanent als auch ihnen gegenüber transzendent, weil ihr Sein unabhängig von dem der Wahrheitsträger besteht, wie Anselm in DV 13 glaubt bewiesen zu haben. Gott selbst als die eine und einzige „summa veritas“ bzw. „summa rectitudo“ ist also zugleich eine allen Wahrheitsträgern immanente und eine ihnen gegenüber transzendente Norm, in jedem Fall aber eine Norm, die nicht mit dem Sein der Wahrheitsträger identisch ist. Denn die „summa veritas“ ist den endlich-kontingenten Wahrheitsträgern nur als die Form- und Exemplarursache ihrer Wahrheit als deren Angemessenheit an die „summa veritas“ immanent, nur in genau diesem Sinne. Der von Goebel angenommene univoke Gebrauch von Wahrheit bzw. Rechtheit wird von Anselm bereits durch diese in DV 10 ausdrücklich gemachte Eigenschaft der „summa veritas“, die „causa“, und zwar nach Art einer Form- bzw. Exemplarursache, der Wahrheit aller endlich-kontingenten Wahrheitsträger zu sein, ausgeschlossen.⁷¹ Denn die Exemplarursache einer Entität kann nicht mit dem von ihr Verursachten identisch sein. Deshalb glaubt der Verfasser, an seiner Deutung eines attributionsanalogen Verständnisses von Wahrheit bei Anselm auch gegen die Kritik Bernd Goebels festhalten zu müssen.

2.10. Das attributionsanaloge Verständnis der Wahrheit als Grund für die Konsistenz der Wahrheitstheorie Anselms

Ausgeschlossen ist aber auch ein proportionalitätsanaloges Verständnis von Wahrheit bei Anselm, und zwar durch Anselms einheitliche Definition des Wahrheitsbegriffs, welche die substantielle Identität der von endlich-kontingenten Entitäten prädicierbaren Wahrheiten mit der „summa veritas“ voraussetzt, und zwar gemäß der „proposi-

⁷¹ Vgl. DV 10 (I, 190, 6–12); hierzu vgl. Enders (s. Anm. 9), 468–492.

tio maxima“, dass das, was eine gleichlautende Definition besitzt, auch substantiell identisch ist. Die konkrete Gestalt des dann allein möglichen attributionsanalogen Verständnisses des Begriffs der Wahrheit zeigt das 13. Kapitel von „De veritate“ mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Anselms Annahme der objektiven Einheit und Einzigkeit der Wahrheit als der allein geistig erfassbaren Rechtheit setzt ausdrücklich „die höchste, durch sich bestehende Wahrheit“ mit jeder Wahrheit qua Rechtheit substantiell gleich,⁷² so dass, wie wir sahen, von allen anderen Wahrheitsträgern, d.h. von endlich-kontingenten Entitäten, „Wahrheit“ nur in einem uneigentlichen Sinne und allein von der „summa veritas“ in einem eigentlichen Sinne ausgesagt werden kann. Der Seinsgehalt der Wahrheit ist also nicht in beiden Analogaten, d.h. in diesem Falle nicht sowohl in den endlich-kontingenten Wahrheitsträgern als auch in der „summa veritas“, sondern nur in der „summa veritas“ und damit nur im Hauptanalogat vollständig verwirklicht. Die genannten endlich-kontingenten Entitäten sind nur durch die begründende Immanenz der „summa veritas“ in ihnen „Wahrheitsträger“ und damit nur insofern, als ihre Wahrheit, die Erfüllung ihrer jeweiligen Ziel- und Zweckbestimmung, von der höchsten Wahrheit form- bzw. exemplarursächlich hervorgebracht wird. Die höchste Wahrheit ist also nicht nur die absolute Identität von Sein und Sollen, sondern als diese zugleich auch die Formursache jeder endlich-kontingenten Erfüllung des Gesollten, d.h. der Angleichung endlicher Wahrheitsträger an die höchste Wahrheit. Damit aber ist im Verhältnis der „summa veritas“ zu den Wahrheiten aller endlich-kontingenten Wahrheitsträger der Fall einer Attributionsanalogie gegeben. Dieser Aufweis der attributiven Analogizität des Begriffs der Wahrheit als der allein geistig erfassbaren Rechtheit in „De veritate“ lässt sich auch an Anselms Verhältnisbestimmung zwischen der Wahrheit, der Rechtheit und Gott außerhalb von „De veritate“, d.h. an seinem literarischen Gesamtwerk, verifizieren.⁷³

Dieses einheitlich attributionsanaloge Verständnis von Wahrheit gewährleistet, abschließend betrachtet, die innere Widerspruchsfreiheit bzw. Konsistenz der Wahrheitstheorie Anselms von Canterbury. Davon bleibt allerdings unberührt, dass Anselms Wahrheitstheorie

⁷² Vgl. DV 13 (I, 199, 27–29): „ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo.“

⁷³ Hierzu vgl. Enders (s. Anm. 9), 557–584.

ihren Anspruch, die Identität des christlichen Gottes mit jeder rational erkennbaren Wahrheit streng „sola razione“ zu beweisen,⁷⁴ genau genommen nicht vollständig einlöst. Denn dass alle endlichen Entitäten und ihre Handlungen ein Sollen, d.h. eine jeweilige Ziel- und Zweckbestimmung, überhaupt besitzen, die in einem die gesamte Seinsordnung normierenden Willen eines Schöpfergottes begründet liegt, wird in „De veritate“ nicht mehr „sola razione“ bewiesen, sondern mit dem christlichen Schöpfungsglauben bereits als gegeben vorausgesetzt.

⁷⁴ Zu diesem Beweisanspruch Anselms vgl. Enders (s. Anm. 9), 77–88.