

# Metodepraktyk in die *Proslogion* van Anselmus Cantuariensis

- J.J. Venter

## Die *Proslogion*metode is anders

Een van Anselmus se belangrikste bydraes tot die groeiende Middeleeuse Skolastiek was sy metode. Hierdie metode word, soos in 'n vorige artikel uiteengesit is (vgl. Venter: 1995:5-6), meesal as 'n eenheid vanuit al sy hoofwerke gedistilleer. As 'n hipotese is dáár reeds gestel dat daar tussen die *Monologion* en die *Proslogion* 'n ontwikkeling in metode te bespeur is, en die metode in die *Monologion* is reeds in twee artikels getipeer as transenderend en louter rasioneel (Venter 1995; 1996).

In hierdie en 'n volgende artikel is die bedoeling om die metode in die *Proslogion* te analiseer, en (deur sporadiese vergelyking) te laat sien dat die *Proslogion*metode *transenderend-transendentiaal en oorwegend kenteoreties* is (in plaas van eensydig transenderend en primêr ontologies-antropologies, soos in die *Monologion*).

Met die oog op kristallisering van metodepraktyke word die *Proslogion* eers in analitiese eenhede opgebreek en dan in terme van sy strukturele samehang gesintetiseer. In 'n volgende artikel kan die resultate dan verder uitgewerk word aan die hand van Anselmus se eie besinning oor sy metode. Op dié wyse word naas insig in die inhoud van die hele werk, ook 'n ekstrak van die totale metode verkry. Oor eeue is eensydig gefokus op die sogenaamde 'ontologiese' godsbewys, meesal buite die konteks van die geheel van die *Proslogion*. Welkome uitsonderings hierop was die werk van Karl Barth (1931), sy kontroversiële interpretasie ten spyt (vgl. ook Schmitt 1933; Stolz 1933; Gilson 1934).

Die *Proslogion* is nie 'n werk wat hom maklik laat tipeer nie. Dit het 'n buitengewone struktuur: die hoofvorm is 'n gebed, waarin bewysvoerings ingewerk is, op so 'n wyse dat die gebedsvorm die kontinuïteit tussen bewysvoerings verskaf. Sommige sien gebed en bewys as 'n hegte eenheid, en op grond daarvan dan die werk as 'n teologiese of 'n mistieke werk, wat hom binne die grense van die Christelike geloof afspeel (Barth 1931; Stolz 1933, 1935; Schlinck 1950; Cattin 1988; Labbé 1990). Ander stel gebed en bewysvoering los naas mekaar, met beklemtoning van die suiwer redelikheid van die bewysvoering, terwyl die gebed gemaklik tot 'n stilistiese uiterlikheid gereduseer word (bv. Schmitt 1962:22-34; Viola 1975). Een interpretateur het nie 'n oplossing nie (Keilbach 1969).

Die vraag na die verhouding tussen gebed en bewys is akuut uit metodologiese

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

oogpunt: enersyds is daar 'n deduktiewistiese trek aan die bewysvoerings, maar andersyds word die bewysvoerings omraam deur gebede wat, gegee hulle afwesigheid uit die *Monologion* (waar Anselmus homself in die rol van die ongelowige stel) 'n aanduiding moet wees dat Anselmus in die *Proslogion* openlik as gelowige wil funksioneer.

Vir analisedoeleindes, waarvan die nadere motivering uit die analise self moet blyk, word die werk, voordat 'n oordeel oor die totaalstruktuur gevorm word, opgebreek in hoofdele, te wete: (i) P 1: probleme aangaande die nadering tot God; (ii) P 2-4: 'n bewys dat God waarlik bestaan; (iii) P 5-11: die Goddelike attribute en die oplos van skynbare teenstrydighede; (iv) P 12: God is waarlik wat Hy is; (v) P 13-14: die vind en nie-vind van God; (vi) P 15-23: konstaterings op basis van Gods transendensie; (vii) P 24-26: die partisipasie van die siel aan Gods goedheid.

### Die eerste hoofdeel (P 1)

P 1 is 'n gebed met die opskrif: 'nAansporing aan die denkgees om oor God te peins', waarin verskillende inhoudelike aspekte van die *Proslogion* geantisipeer word.

Die gebed begin met 'n aansporing aan die nederige mensie (gekonfronteer met die grote God) om in te keer tot homself en te mediteer oor sy God. Vervolgens rig hy hom tot God, met 'n gebed dat God hom helpend en leidend tegemoet kom in sy begeerte om *Hom* te sien. Hy bely dat hy 'n banneling van Gods aangesig is en God dus nie ken nie. Die mens kan sy kreatuurlike bestemming om God te aanskou as gevolg van die sondeverduistering nie realiseer nie; die verwarring word net groter, tensy God die intellek verlig (antisiperend P 14-18). Vooruitlopend op P 2-4 stel Anselmus hom afhanklik van God se onderrig en selfvertoning, asook die verwysende rol van die (herstelde) godsbeeld in ons. Met die oog op P 24-26 konstateer hy 'n liefdesvereniging met God, gebaseer op die verworwe kennis.

Hier word, soos in die *Monologion* (M 64-67), 'n proses van introverte godsanskouing via beelddraerskap voorgestaan. Maar met 'n verskil: die sonde het die beeld versteur, wat bestemmingsrealisering verhinder (... *ut non possit facere, ad quod facta est* ...); in die *Monologion* word die sondeval slegs as 'n teoretiese moontlikheid voorgehou (M 71), sonder om te vra na sy praktiese konsekwensies vir die nadenke oor God.

Die gevolg, tweedens, van die sondeval is 'n neergeboë, verbanne, blinde, ellendige mens, wat deur God weer opgerig en herstel moet word. Hierdie vervallenheidshouding is eie aan die gebedstyl van Anselmus (Ward 1973:76-7) en impliseer dat die mens meer op God as op sy eie vermoëns moet staatmaak. Stolz het reeds lank gelede (1935:337-341) laat sien dat die introverte houding en vervallenheidswoordeskat hul oorsprong het in die *Moralia* van Gregorius die Grote, wat volgens hom aandui dat die *Proslogion* 'n mistieke werk is. Stolz mag hiermee gelyk hê, mits 'mistiek' dan beperk word tot die intellektuele aanskouing, aangesien hier van 'n substansiële vereniging tussen die siel en God

*J.J. Venter / Metodepraktyk in die Proslogion*

geen sprake is nie.

Derdens is daar sprake van die beperktheid van die mens teenoor die onomvatlikheid van die aanwesige-afwesige God - 'n vooruitgryping op die verskyning van die immanensie-transendensiedialektiek wat in P 13-24 uitgewerk word. Hierdie dialektiek tref ons ook reeds aan in die *Monologion*, waar dit die argument laat skipbreuk ly (vgl. M 65 e.v.). Die spanning tussen menslike beperktheid en Goddelike transendensie word in die *Monologion* op die agtergrond gehou sodat die argument so lank as moontlik volgehou kan word. In die *Proslogion* egter word dit van die aanvang af gekonstateer, met die konsekwensie dat Anselmus Goddelike illuminasie en geloof as voorvereiste vir die verstaan van God stel. Die augustynse illuminasieleer is afwesig uit die *Monologion* - omdat dit dáár die rol van die ongelowige denker, wat langs die weg van intellektuele insig tot geloof moet kom, sou gekelder het. In die *Proslogion* beweeg Anselmus dus nader aan Augustinus (dít teen Kane 1973). Verdere getuienis hiervoor is dat hy naas geloof en verligting ook nog, soos Augustinus, herstel van die godsbeeld vereis (vgl. AA-DT XIV,xiv,18-xvi,22). Die rasonale argument via beeldskap is immers ondenkbaar in die geval van 'n gebroke (nie-herstelde) beeld.

Laastens: P 1 blyk 'n aansporing tot bepeinsing oor God te wees. Wanneer in die res van werk die bepeinsing volg, moet ons verwag dat die voorwaardes wat in P1 daarvoor gestel word, ook in die bepeinsing weerspieël sal word. In die mate waarin Anselmus dus suksesvol hierdie voorwaardes realiseer, beweeg hy weg van sy denkstyl in die *Monologion*, en het Schmitt (1962:40) ongelyk as hy beweer dat Anselmus se metode eens en vir altyd in die *Monologion* vasgelê is.

## **Die tweede hoofdeel (P 2-4)**

Dus, Here, wat aan die geloof insig skenk, gee my, dat ek mag verstaan, vir sover U dit nuttig weet, dat U is, soos ons glo, en dit is wat ons glo. En ons glo selfs dat U dit is waarbo niks groters gedink kan word nie.

Hierdie woorde kondig 'n program aan: *Presies wat glo ons en wat wil ons verstaan?*

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Schmitt (1962:47 e.v.) meen dat Anselmus glo (i) dat God bestaan en dit bewysend wil verstaan (P 2-3); (ii) dat Hy allerlei attribute het, wat hy wil aantoon (P 5 e.v.); (iii) dat Hy dit is waarbo niks groters gedink kan word nie, vanwaaruit hy sy bewyse wil voer. Ons sou ook Stolz (1933:15-23) en Campbell (1976:6) se interpretasie kon volg: hiervolgens glo Anselmus dat God 'waarlik' (P 2) (nader uit te lê as 'noodwendig'; P 3) bestaan, en wil hy dan verder bewys dat God dit is waarbo niks groters denkbaar is nie. Of ons kan Henry (1969:101) aanvaar, wat sê dat P 2 die bewys vir die 'U is' lewer, en P 3 vir die 'dit is wat ons glo'.

Aangesien die Voorwoord eers later toegevoeg is, moes bostaande aanhaling die aanvanklike aankondiging van die argumentasieprogram gewees het, en lyk dit dus asof Schmitt gelyk het. Campbell en Stolz kan ook nie verklaar waarom Anselmus in CG 1-3 daarvan uitgaan dat hy in P 2 Gods bestaan bewys het nie; ook nie waarna die 'dit is wat ons glo' verwys nie.

Hoe egter is die *godskrywing* ('U is dit waarbo niks groter gedink kan word nie') aan die geloof ontleen, en wat is die aard van die omskrywing?

Nêrens in die Bybel of die amptelike belydenisskrifte van die tyd word God aangedui as 'dit waarbo niks groters denkbaar is' nie - op watter grond kan Anselmus dan beweer dat ons dít 'glo'? Wat is die bron van die omskrywing? Die naaste *bron* van die formule is verwante uitdrukkings in die *Monologion*, M 4:

... 'n bepaalde natuur, wat 'n ander of andere só oortref dat daar geeneen is waaraan dit ondergeorden is nie ...  
... een enkele natuur ... wat so die andere oortref, dat hy geringer as geen enkele is ...

Aangesien Anselmus wél vir Augustinus as gesaghebbende voorganger aanvaar (E 77), kan ons aanneem dat uitdrukkings wat laasgenoemde gebruik, vir hom tot die geloofstradisie behoort het. Vergnes (1924:517-8) vestig die aandag op die volgende passasies in die *De Trinitate*:

DT VI,viii,9: Met betrekking tot dié dinge wat groot is, nie in massa nie, is groter-wees dit wat beter-wees is.

DT V,vii,9: God-wees is nie een ding en groot-wees 'n ander nie, maar dit is vir Hom dieselfde om te wees as om groot te wees.

DT V,x,11: Maar daardie is die ware grootheid ... waardeur enigiets anders wat groot genoem word, groot is ... Maar aangesien God nie groot is deur daardie grootheid wat nie is waardeur Hyself is nie, ... anders sal dit 'n groter grootheid wees as God - maar daar is nie iets groters as God nie - is Hy dus groot deur daardie grootheid waardeur Hyself dieselfde grootheid is.

J.J. Venter / *Metodepraktyk in die Proslogion*

Alle dinge word in hierdie aanhalings ondergeorden aan die argetipiese grootheid van God, wat identies is met die Goddelike syn. *Laasgenoemde maak dit moontlik om God se syn as geïmpliseer in sy grootheid te sien en dus deduktief daaruit afleibaar* - dit is presies wat in P 2 gebeur.

'n Ander passasie wat Vergnes uitlig, bring ons nader aan die *Proslogion*formule self:

DDC I,vii,7: Want wanneer daar gedink word aan die een God van die gode ... word Hy so bedink dat daardie gedagtegang iets probeer tref waarbo niks beters of verheweners is nie ... en niemand kan gevind word wat glo dat dit waarbo iets beters is, God is nie. (Vgl. ook DT XIV, viii,11.)

Die insluiting van 'denke' in hierdie aanhaling, en in ag genome dat Anselmus ook die 'betere' (wél nie-identifiserend) in die verlengde van die 'grotere' plaas (... *quod quanto maius tanto melius est aut dignius ...*; M 2), is ons digby die *Proslogion*formule. Nog nader kom ons deur die insluiting van waarderende denke in die volgende uitdrukking:

*De Moribus* II,ii,24: ... dit waarbo niks beters kan wees of gedink kan word nie

Twee belangrike afleidings volg: (a) Anselmus se formule is in 'n *Christelike gesagsbron geantisipeer* en (b) voorgehou as *gemeenskaplik aan alle mense* wat oor God nadink - hierdie twee elemente maak dit besonder bruikbaar in 'n godsbewys.

Hierby kon Anselmus nog ondersteuning vir die gebruik van die formule gekry het uit Boëthius en Seneca:

Boëthius: *De cons. phil., III prosa 10*: Want aangesien niks beters as God uitgedink kan word nie, wie sou twyfel dat dit waarbo niks beters is nie, goed is?

Seneca: *Naturales quaestiones, Praef. 13*: ... dit waarbo niks groters denkbaar is nie (vgl. De Vogel 1970: 133).

Met die bron verhelder, moet ons die *aard* van die formule nader beskou.

Karl Barth (1931:69-70) het beweer dat 'dit waarbo niks groters denkbaar is nie' 'n geloofsnaam vir God is. Dit is onmiddellik deur Gilson bestry met die argument dat nóg die Bybel nóg Anselmus die uitdrukking ooit as 'n naam vir God aandui. Die alternatief hierop is om die formule as 'n definisie op te vat (Roth 1970:270; Mascall 1963:70-1; vgl. ook Haenchen 1951:331). Maar dit bots

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

met die feit dat 'n uitdrukking wat die term 'groter' bevat, in die relasiekategorie tuishoort, wat niks substansieels aandui nie (vgl. M 15, asook Venter: 1982:422 e. v.). Daarbenewens dui die aanvullende formule vir God in P 15 ('iets groters as wat gedink kan word') aan dat die P 2-formule 'n onvolledige omskrywing is en dat God in sy transendensie bo die (definiërende) denke uitgaan.

Wat dan wél? Dis duidelik dat vir 'n suksesvolle godsbewys die inhoud van die formule, of dit nou na 'n individuele ding of 'n attribuut verwys (vgl. Leftow 1990), soos 'n *definiens* met 'God' identifiseerbaar moet wees, soos La Croix (1972: 11,17) tereg opgemerk het, ook al is dit dan nie 'n egte definisie nie. Wanneer Schmitt (1962:47-9) die 'ons glo' vir die doeleindes van die bewys uit die formule wegredeneer, maak hy hierdie identifisering onmoontlik, omdat die omskrywende en omskrewe uitdrukkings dan nie bymekaargebring kan word om na één en dieselfde wese te verwys nie. Implisiet veronderstel Anselmus dus dat die formule na die 'een God van die gode', soos Augustinus dit genoem het, verwys - sonder 'n *unieke verwysing* sou 'n nie-definiërende formule nie identifiserend kon werk nie en die godsbewys sou vooruit logies onsluitend wees.

Ons volg die *godsbewys* van P 2-3 slegs in hooflyn, aan die hand van die wysgerige vlakke daarin:

*Die probleemstellingsvlak:* Moet ons aanneem dat 'n natuur waarbo niks groters gedink kan word nie, nie bestaan nie, omdat die dwaas in sy hart sê: 'Daar is geen God nie'?

*Die kenteoretiese vlak:* Iets kan in die verstand wees, sonder dat ons direk weet dat dit ook buite die verstand bestaan. As die dwaas die uitdrukking 'iets waarbo niks groters gedink kan word nie', hoor, dan verstaan hy dit en dan moet hy toegee dat iets waarbo niks groters gedink kan word nie, minstens in sy verstand is.

*Die eerste ontologiese vlak:* Dit is groter vir iets om as in werklikheid bestaande gedink te word, dan as slegs in die intellek bestaande.

*Die eerste logiese vlak:* Dit word gekonkludeer dat God bestaan, aangesien die dwaas se ontkenning daarvan tot absurditeit lei.

*Die tweede ontologiese vlak:* Dit is groter vir iets om nie gedink te kan word as (in werklikheid) nie-bestaande (en so-iets is denkbaar), as om wél gedink te kan word as nie-bestaande.

*Die tweede logiese vlak:* Dit word gekonkludeer dat God nie as nie-bestaande gedink kan word nie, aangesien die ontkenning daarvan tot absurditeit lei.

*Die probleemoplossingsvlak: 'n identifisering van God met die só-waarlik-bestaande.*

Enkele aspekte van bostaande verdien nadere bespreking om die onthalwe van die metodologiese implikasies:

Die *logika* van die bewysvoering;  
die *kenteoretiese* verstaansprobleem;  
die *ontologiese* aspekte;  
die samehang tussen *die redelike en die nie-redelike* in die bewys.

Ons beperk die **logikale** fokus tot die modaallogiese hooflyn van die totale bewysvoering in P 2-3.

Die twee hoofstukke vorm 'n eenheid. Stolz (1934:400-401) wys al daarop dat volgens Anselmus se opskrif P 2 'n bewys bied dat God 'waarlik bestaan', terwyl hierdie uitdrukking eers in P 3 as konklusie verskyn. Die Voorwoord verwys ook slegs na 'n (te voere) bewys dat God 'waarlik bestaan'. Om verskillende redes meen sommige dat dit hier gaan om net één bewys (vgl. Gombocz 1975; La Croix 1972; Labbé 1990), terwyl sommige P 2 en P 3 as twee afsonderlike bewyse sien (Henry 1969: 101-3; Englebretson 1984; Hughy & Sayward 1990).

As ons die modaallogiese stappe uitlig, word duideliker dat dit hier gaan om één bewys:

- (a) Dit kan gedink word dat God nie-bestaan (probleemstellingsvlak).
- (b) Eerste ontkenning van (a): Dit moet gedink word dat God wél bestaan (eerste logiese vlak).
- (c) Tweede ontkenning van (a): Dit kan nie gedink word dat God nie-bestaan (tweede logiese vlak).

Hierdie stappe klop presies met die antieke modale logika waarvan Anselmus ook in die *Monologion* gebruik maak, volgens die definisie van Cassiodorus:

Maar die noodwendige is dit ... wat so is [stap (b) hierbo] en nie anders kan wees nie [stap (c) hierbo] (aangehaal en bespreek in Venter 1982:218-224).

Ook Henry analyseer hierdie antiek-modale karakter van Anselmus se bewysvoering (1967:142 e.v.) maar skei later die twee hoofstukke (1969:101-3) tot 'n godsbewys (P 2) en 'n konsekwensietrekking oor Gods natuur (P 3), sonder om raak te sien dat Anselmus aan die einde van P 4 die ontkenning van Gods bestaan stel teenoor die onmoontlikheid om te dink dat Hy nie bestaan nie.

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

(Nadere analises van 'moontlikheid' en 'noodwendigheid' in die bewys is te vind by Stone 1989.)

Ons moet Stolz (1933 en 1934) gelyk gee dat die bedoeling van P 2-3 is om te bewys *dat God waarlik bestaan*. 'Waarlik bestaan' is volgens Stolz (1934:403 e.v.) 'n platoniserende uitdrukking wat Augustinus altyd gebruik het om die absolute, onveranderlike syn van 'Ek is wat Ek is' (in vergelyking waarmee die skepsel nouliks is), aan te dui (byvoorbeeld in DT VII,v,10; C VII,xi,17; DCD XII,ii; S VII,iii,4; EIP 38,22). Die uitdrukking word ook by ander platoniserende kerkvaders, soos Marius Victorinus (*Gener. Verb.* 6-7), Origenes (*De Orat.* 24,2) aangetref (vgl. Stolz 1934:405-6). Ook Anselmus praat van die noulikse syn van die skepsel in vergelyking met dié van God (M 28) en bring in die *Proslogion* die 'Ek is wat Ek is' in verband met die ondenkbaarheid van Gods nie-syn op enige tydstep (P 22; Stolz 1934:407), te verifieer uit Anselmus se verdediging van P 3 teen Gaunilo (CG 4). Stolz help ons sien dat Anselmus in P 2-3 die onbetwyfelbare, onveranderlike, 'maksimale' syn van God na vore bring. Volgens Stolz (1933:20; 1934:409) is dit egter nie 'n godsbewys nie, maar 'n mistiek-teologiese analise van die wyse waarop God bestaan - hiermee mis hy die aristotelies-modaallogiese kant van die bewysvoering, wat hierbo kortliks uitgewys is.

**Kenteoreties** problematies aan die bewysvoering is veral die aanwesigheid, in die verstand, van dit waarbo niks groters denkbaar is nie, soos 'n ongeskilderde skildery in die verstand van die skilder. *Hoe is God só aanwesig in die verstand dat Hy nie as nie-bestaande gedink kan word nie, terwyl die dwaas Hom wél as nie-bestaande dink* (P 3)?

Anselmus probeer die probleem met 'n onderskeiding tussen soorte 'dink' oplos: wie oor die *gesproke woorde* van die formule dink, kan dink dat God nie bestaan nie, maar dit is nie moontlik vir wie oor 'dit wat die ding is', sy *begrip*, dink nie. Anselmus val hiermee terug op die konstitueringsteorie van die *Monologion*, waar onderskei word tussen die betekende gesproke woord, sy betekenis en 'die ding self' (óf as afbeelding, óf as begrip; vgl. M 10, asook Venter 1982:206 e.v.). Wanneer die dwaas sê dat God nie bestaan nie, dan konstitueer die betekenis van 'God' die begrip 'dit waarbo niks groters denkbaar is nie', in sy denke. (Dat hier veel minder en anders as 'n begrip van God gekonstitueer word, soos blyk uit P 15, laat ons vir eers buite beskouing.)

Die dwaas word voorgedhou as 'n swak mistikus: hy tree nie die 'binnekamer van sy denkkees' (P 1) binne nie (begripsdenke), maar haak vas by die uiterlike gesproke woorde (woorddenke) - hy openbaar 'n nominalistiese mentaliteit (Gilson 1934:7). Dwaasheid is by Anselmus nie die Bybelse 'leef asof God nie bestaan nie' (vgl. Caquot 1959), maar 'n mentaliteit van intellektuele ateïsme (vgl. Wolz 1951:358; Barnette 1975), wat deur Anselmus as intellektuele oppervlakkigheid gekwalifiseer word. (Minder oortuigende visies op die dwaas is te vinde by: O'Loughlin 1989; Angelet 1987; Herrera 1976; Viola 1970a:38-9; Hayen 1959:70.)



Gaunilo het direk by die konstitueringstese sy mes ingesit, deur Anselmus voor 'n dilemma te stel: As die verstaan van woorde alleen al genoeg is om die konstituering van iets in die denke te bewerk, dan moet Anselmus óf toegee dat allerlei nie-bestaande dinge hulle in die denke kan konstitueer, óf hy moet 'n ander spesifieke wyse van konstituering vir hierdie besondere wese, waarbo niks groters denkbaar is nie, aanneem - maar dan sou die dwaas sonder bewys God se bestaan ingesien het (G-PI 1-2). Op dié punt verskil Gaunilo van Anselmus daarin dat Gaunilo meen dat alleen bestaande dinge verstaanbaar is en nie-bestaande dinge slegs denkbaar (G-PI 7), terwyl Anselmus meen dat ons ook valshede en twyfelagtighede kan verstaan (AC-CG 6). Die moeilikheid is dat Anselmus ons nie inlig oor hoe die konstituering van valshede en twyfelagtighede moontlik is nie (voor die bewys is Gods bestaan ook immers twyfelagtig), en andersyds dan tog vir 'God' 'n unieke konstitueringswyse aanvaar: van die tydruimtelike dinge kan ons nie verstaan dat hulle nie bestaan nie, maar wél dink dat hulle nie bestaan nie; maar van dit wat maksimaal ís, bo tyd en ruimte, kan nóg verstaan nóg gedink word dat dit nie bestaan nie (CG 4). Die vraag is waarom hierdie konstituering nie só by die dwaas plaasvind nie.

Gaunilo meen hierop 'n antwoord te hê: hy sê dat van 'God' of 'iets groters as alles' ons net die woordformule het, geen klas of soort om dit onder te rangskik nie, en dus geen voorstelling of idee daarvan kan vorm nie (G-PI 4). Anselmus verwag dus die onmoontlike van die dwaas. Anselmus val in dié verband terug op die hiërargiese denke van M 1-4, maar met 'n verskil: waar in M 1-4 die hiërargiese denke na bo afgesluit is met 'n eksplisiete verwerping van die *regressus in infinitum*, word dit hier afgesluit deur 'n grens aan die denke te stel:

... deur van die minder goeies na die groteres op te styg, kan ons van daardie dinge waarbo niks groters gedink kan word nie, nogal 'n idee vorm (*conicere*) uit die dinge waarbo iets groters wel gedink kan word (AC-CG 8).

*Conicere* dui op logiese inbeelding (vgl. Van der Merwe 1969:153), augustyns en logies 'deur 'n spieël [die godsbeeld] in 'n raaisel kyk' (vgl. AA-DT XV,xxiii,44, asook Venter 1982:106-8), na wat eintlik anderkant logiese begripsvorming lê. Is daarmee die konstitueringsprobleem wat die dwaas betref, opgelos? Die dwaas stoot blykbaar nie deur van die denkbegrensende woorde na die denkbegrensende begrip nie, maar wat beteken dit dan om te sê dat hy die woorde verstaan? (Uitgebreider besprekings van die debat tussen Anselmus en Gaunilo kan gevind word by Losoncy 1982, Schönberger 1989.)

'Bestaan', 'groter' en 'dink' is die kernterme van die *Proslogion* godsbewys. In 'n analise van hierdie terme kan ons die **ontologiese** kante van die godsbewys onder oë kry. Beide die basiese formules waarop die bewys berus, dit wil sê. (a) 'dit waarbo niks groters gedink kan word nie' en (b) 'as iets slegs in die intellek bestaan, dan kan ook gedink word dat dit in werklikheid bestaan, wat groter is',

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

bevat die terme, 'groter' en 'dink'. Variasies van hierdie formulekombinasie is ook grondliggend aan die res van die werk.

Formule (b) het sy oorsprong in die *Monologion* waar dit 'n hiërargiese skaal van dingwaardes bepaal met behulp waarvan die denke 'n bo-relatiewe denkweg in terme van synswaardes kan aflê. Die grondvorm is 'dit is groter (beter) vir A om X te wees as om nie-X te wees', byvoorbeeld: 'dit is beter vir 'n perd om nie van goud te wees as om van goud te wees' (M 15). Formule (a) dui die grense van die denkweg aan, waar die denke nie nog iets groters kan dink nie - dit is 'n noëtiese reël oor hóé ons oor God moet dink (vgl. Decorte 1989), waarin die beperktheid van die menslike denke, wat in die *Monologion* eers teen die einde erken word (M 65 e.v.), van meet af aan in die *Proslogion* metodies vrugbaar gemaak word, en ook direk uit die geloofstradisie gevind word. Ons noem (a) die 'denkgrensformule' en (b) die 'waardeskaalformule'.

Wat 'denke' betref: die ondergrond van beide formules is die hiërargie van dingwaardes waarop die *Monologion* gebou is en in M 1 reeds die metode bepaal (vgl. verder Venter 1982:224). Die logiese nasporing hiervan word as die essensie van rasionaliteit en menswees voorgehou (M 68, asook Venter 1982:200-4). In M 1-4 word na die synshiërargie gekyk as objektief daar en die denkbeweging word gehalt deur die noodsaaklikheid om een oerbron te aanvaar; in P 2-3 word die denke self beklemtoon - 'n denke wat gekonfronteer met sy grens in terme van die waardehiërargie, nie anders kan as om die syn van die begrensende te bevestig nie. Die *dialektiek van die immanensie (insigmoontlikheid) en transendensie (menslike denkbegrensdeheid)* van God, wat eers láát in die *Monologion* erken word, word reeds by die *aanvang* van die *Proslogion* as metodebepalend opgeneem, geïnkorporeer in die basisformule vir bewysvoering.

Dat die denkgrensformule uit die geloofstradisie ontvang word, sluit 'n rasonale weg na die denkgrens nie uit nie: die dwaas word juis verwyt omdat hy hierdie ideevormingsmoontlikheid nie opvolg nie (CG 8). Maar die bewys skarnier spesifiek op groter-wees binne die denksfeer (die geloofsfeer word agtergelaat): die bestaan van die denkbegrensde word bewys met behulp van die twee formules oor 'groter dink'.

Die logiese weg vanaf 'n formule in die denke na die bestaan van dit waarna die formule verwys, het daartoe gelei dat die *Proslogion* godsbewys as 'ontologies' getipeer is - oorspronklik deur Kant, na aanleiding van Descartes en Leibniz se godsbewyse uit begrippe of aprioriese ideë. Behalwe dat sommige interpretateurs steeds die *Proslogion* bewys spontaan 'ontologies' noem (bv. Leftow 1990; McGrath 1988; Cabrera Villoro 1985; Russell 1985), het Schmitt (1972) en Schneider (1963:89-92) die vermeende (kantiaans-) 'ontologiese' karakter van die bewys eksplisiet verdedig. Nichols (1985) beweeg in dieselfde rigting met die argument dat Anselmus sou vertrou het op die realiteitsverwysing van volmaaktheidstaal. Anselmus self hou egter geen van sy twee formules as *a priori* van aard voor nie - albei formules kan trouens deur hiërargiese denke gevind word en die denkgrensformule kom ook uit die geloofstradisie. Sy bewys

*J.J. Venter / Metodepraktyk in die Proslogion*

is egter wél verwant aan die ‘ontologiese’ godsbewys, in dié sin dat Anselmus sy argument streng binne die denksfeer laat verloop, maar dan vanuit ’n konstitueringsteorie met ’n objektiewe verwysingsveld (dus nie *a priori* nie).

’n Sterk argument teen die tipering ‘ontologies’ kom van Wolz (1951:347-9), wat probeer aantoon dat Anselmus, onder invloed van Plato, Plotinus en Augustinus, in die *Monologion* reeds op soek is na die voorwaarde vir alle menslike kennis, en dit vind in die idee van ’n volmaakte wese. In die *Proslogion* (met sy één-argument-strewe) word die soektog geëkonomiseer. As ons egter die bewys saam met die aanvangsgebed (P 1) lees, blyk die voorwaardelikheid steeds, maar dan sterker Christelik in sy fundamentele afhanklikheidsbesef (p. 350-2). Wolz oorbeklemtoon die gedagte van kenvoorwaardes in die *Monologion* (waar dit eintlik gaan om *bestaansvoorwaardes*), maar verbreed ons verstaan van die *Proslogion* deur die aksent te laat val op die betekenis van die aanvangsgebed.

Anselmus toon ’n voorkeur vir die term ‘groter’. Hy gebruik ‘groter’ nie soos Augustinus as ekwivalent van ‘beter’ nie - ‘beter’ is vir hom ’n konsekwensie van ‘groter’ (AC-M 2; AA-DT VI, viii, 9; vgl. ook Brecher 1974:97-99). Dít het Anselmus beveilig teen die logikale probleme van die cartesiaanse ‘bestaan as ’n volmaaktheidspredikaat’ (Brecher 1974:100-104), waarin Gaunilo hom met die voorbeeld van die alleruitnemendste eiland probeer indwing het. Volgens Viola openbaar Anselmus, vanuit sy psigologiese samestelling (verbandhoudend met jeugervarings), ’n voorkeur vir terme soos *summus* (‘toppunt’) en *magnus* (‘groot’) (1970:24-9), waaruit hy dan ’n rasonale sintese van sy geloofsinhoude saamstel as ’n redeneringsbeginsel wat die hele godsprobleem omvat (1970:33-8); maar volgens Gilbert (1984) is ook *summus* ’n augustynse erfenis.

Hoe ook al, ‘groot’ is omvattender as ‘goed’, ‘regverdig’, ens., en is daarom logies bruikbaar. In die konteks van die denkgrensformule gaan Anselmus egter met ‘groter’ bo die antieke toppuntgedagte van die *Monologion* (M 1-4, veral) uit en verwerp hy eksplisiet ’n toppuntinterpretasie (CG 5). Trouens, hy plaas God buite die hiërargiese reeks (vgl. Charlesworth 1965:57; Venter 1982:422, e.v.) en vervang die toppunt van die objektiewe reeks deur die eindpunt van denke oor waardige dinge.

Die bewys van P 2-4 het ’n **rasionaliteits**pretensie deur die streng deduktiewe gang daarvan. Maar reeds in die aanvangsgebed waarsku Anselmus ons dat geloof, illuminasie en die herstel van die godsbeeld almal noodsaaklike voorwaardes vir godskennis is. Die vraag is hoe die hierdie **nie-redelike** voorwaardes in die bewys funksioneer.

’n Godsbewys word nie aangepak sonder geloof in God nie. Meer nog, in P 2-3, soos Barth (1931:146) reeds raakgesien het, is die bewys ’n weerlegging van ateïsme, wat veronderstel dat Anselmus reeds in die bestaan van God glo. Barth mis egter die modaallogiese struktuur van die bewys deur ‘hipervernuftig’ (Zuidema 1963:65) die finale bestaansbevestiging nie as deel van die bewys nie, maar as ’n suiwer geloofsproposisie te beskou.

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Voorts hang die bewys af van 'n universele geloofsomskrywing van God in die vorm van die denkgrensformule. Die identifisering van die verwysde van die denkgrensformule met God geskied biddend vanuit die geloof - dit is iets wat die dwaas nie self kan voltrek nie (vgl. CG 7), maar van die godgelowige (Christen en heiden) te hore moet kry. Verder word in die denkgrensformule die *Monologion* se hiërargiese denke in die *Proslogion* gelowig omgeskakel, só dat die skepsel nooit oor sy skepper sal oordeel nie (P 3). Die dwaas, wat die heilige outoriteit nie aanvaar nie, kan neo-platonisties-hiërargies weerlê word, maar die Katoliek (beide Anselmus en Gaunilo) moet Romeine 1:18 e.v. in gedagte hou (CG 8) - 'n egte Middeleeuse sintesedenke (vgl. Zuidema 1963: 76, 90). Teenoor Schmitt (1962:47 e.v.), wat die rol van die geloof in P 2-3 wil ontken, stel ons dat die alternatiewe rasonale weg in die *Proslogion* verswyg en eers in die CG vermeld word. ('n Variëteit van ander interessante interpretasies van die rol van geloof in die bewys kan nagelees word in Labbé 1990; Grant 1989; Zavalloni 1989; Cattin 1988.)

Die aanvanklike geloofsproposisie word in die bewys relatief onafhanklik logies verwerk. Barth het vanweë sy eie 'genade-natuur-dialektiek' (Zuidema 1963:84; vgl. ook Gilson 1934:22 e.v.) die bewys tot 'n stuk [proto-barthiaanse] geloofsteologie herskryf (1931:62 e.v.). Beide Zuidema en Gilson sien 'n geloofsaanvang vir die bewys, met 'n bepaalde relatiewe onafhanklikheid van die rasonale proses. Maar hoe is hierdie relatiewe onafhanklikheid moontlik?

Ek dank U, Here ... dat ek dit wat ek tevore geglo het deur u gawe, nou so verstaan deur u verligting, dat as ek nie wou glo dat U bestaan nie, ek nie in staat sou wees om dit nie te verstaan nie (P 4).

Anselmus beweeg nie weg van 'n geloofsaanvang na 'n outonome redelike sfeer van bewysvoering nie, maar gaan voort onder leiding van God, nou deur sy direkte verligting. Met verligting bedoel Anselmus, so blyk uit P 1, dat God van sy kant die verlies wat die sondeval meegebring het, naamlik die verduistering van die menslike verstand - sy onvermoë om sy bestemming tot godsaanskouing te realiseer - moet herstel deur Homself (in die onbestrybare logika van P 2-4), aan die mens te toon. 'n Godvertoning in streng logiese terme hoef vir Anselmus nie vreemd te gewees het nie: Augustinus het reeds die Bybelse openbaring as in kern logies verstaan (DDC II,xxxix,59), en, soos Berengarius van Tours (DSC 47), aanvaar Anselmus dat die menslike waardigheid in sy rasionaliteit geleë is (M 4; 68).

Die illuminasieleer is veral deur Augustinus bekendgestel, maar word meermale aangetref in 'platonistiese' kring (vgl. bv. Plato *Politeia*: 507E-509C; Plotinus *Enn.*: II,9,2-3; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 6). Met die verligtingsleer probeer Augustinus verklaar hoedat die sondige mens tog toegang kan kry tot die 'ewige redes/wette' van dinge in die Goddelike Logos, naamlik deurdat die Logos ons intellek verlig (DUC i,1;xiv,31-2;xv,33; DT IV,xvi, 1; IX,vii,12;

*J.J. Venter / Metodepraktyk in die Proslogion*

X,i,1-4; XII,xiv,23; xv,24; XV,x,13; XIII,i,2-4; xix,24; XIV,xv,21; DCD X,ii). Deurslaggewend belangrik is dat Augustinus gemeen het dat 'n mens deur die geloof, hoop en liefde heen tot 'n intellektuele vlak kan styg waar sy geestesoog so sterk op die transendente fokus dat hy die Bybel nie meer nodig het nie (DDC I,xxxviii,42-xxxix,43).

Anselmus sluit hom blykbaar hierby aan in dié sin dat hy die geloof as voorafgaande veronderstel, maar dan verder onder dekking van die verligting, sonder die outoriteite voortwerk; ook, sê hy, as hy nie sou wou glo dat God bestaan nie, dan is dit ná die bewys onmoontlik om dit nie in te sien nie (P 4). In Zuidema (1963:87 e.v) se terme: ons het by Anselmus 'n intellektualistiese, neoplatonisties-christianiserende inskousing in God deur middel van die godsídee (die denkgrensformule), wat as Idee, soos Augustinus se Ideë ('ewige redes'), deur illuminasie vir ons insig ontsluit word.

### **Die derde hoofdeel (P 5-11)**

Die hoofdeel in sy geheel het 'n logiese struktuur analoog aan P 2-3. In P 5 word aangetoon dat God attribute A, B, C, ens. besit. P 6-11 verloop dan, in *Monologion* terme, aan die hand van die verwydering van moontlike teenwerpings (vgl. Venter 1982:216 e.v.), deur die verwydering van skynbare teenstrydighede, om te eindig met die volgende konstatering:

Want U is net so waarlik voelend, almagtig, barmhartig en apaties as wat U lewend, wys, goed, salig, ewig [is], en wat ook al beter is om te wees as om nie te wees nie (P 11).

Die hele argumentasie verloop modaallogies analoog aan dié van P 2 en P 3 saam: eers word aangetoon dat iets ís, daarna word teenstrydighede in verband met die 'is' opgelos, waarna gekonkludeer word dat dit 'waarlik' is.

Die **eerste modaallogiese stap** bestaan uit een kort hoofstukkie, P 5, waarin gedemonstreer word hoe al die attribute van God met behulp van die denkgrensformule en die waardeskaalformule bewys kan word. Alle moontlike attribute van God kan deur die waardeskaalformule geïdentifiseer word. Hy is immers alles wat beter is om te wees as om nie te wees nie. Analoog aan die godsíbewys in P 2-4 verloop die bewys nou verder: God is byvoorbeeld 'deur Homself', want as ons sou dink dat Hy nie deur Homself is nie, kan steeds gedink word dat Hy wél deur Homself is. Hy kan dus groter gedink word. Gebeur laasgenoemde nie, dan is dit waarbo niks groters denkbaar is nie, nie dit waarbo niks groters denkbaar is nie, wat teenstrydig is. Die voltrekking van die bewyse vir (t)alle ander attribute word aan die leser oorgelaat.

Die bewys is 'n naby-analoog aan die godsíbewys, beide in sy hantering van die twee formules én in sy beweging van 'n denkkonstruksie (die twee formules in samehang) na die realiteit: God kan beter só gedink word, dus God is só.

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Die **tweede modaallogiese stap** fokus op skynbare teenstrydighede in die Goddelike attribute, eers oor God in homself (P 6-9) en daarna oor God met betrekking tot ons (P 10-11).

In die *eerste onderdeel* gaan dit daarom dat die waardeskaalformule verskeie attribute, soos ervarend, almagtig en apaties aan God toeskryfbaar maak, terwyl sy onliggaamlikheid, onvermoë om sonde te doen en barmhartigheid, respektiewelik, daarmee bots. Anselmus gebruik drie tegnieke om aan die teenstrydighede te ontkom: In P 6 word betekenisuitleg gebruik om (sintuiglik) 'ervaar' nader aan (onsintuiglik) 'ken' te bring; in P 7 word aangedui dat die gewone woord ('vermoë') soms iets uitdruk wat na sy begrip die teenoorgestelde ('n onvermoë) is (sonde doen is na sy begrip nie 'n vermoë nie, maar 'n onvermoë); in P 8 word gebruik gemaak van die transendensie-immanensiedialektiek (God-in-homself versus God-vir-ons) om beide apatie en barmhartigheid aan God te kan toeskryf.

In die *tweede onderdeel* word veral die spanning tussen Gods geregtigheid en sy barmhartigheid behandel: eers die vraag hoe Hy barmhartig (vergewend) en regverdig kan wees (P 10) en dan die vraag hoe, as sy geregtigheid barmhartigheid insluit, Hy nog steeds straffend kan wees (P 11). Ten opsigte van die eerste vraag meen Anselmus dat dit beter is om onbegryplik goed te wees (d.i. goed-wees vir beide goeies en slegtes) as om nie so te wees (d.i. net goed vir die goeies), en dat hierdie goedheid uit Gods maksimale regverdigheid voortvloei. Maar as God die bose regverdig vergewe, hoe kan Hy hulle ook regverdig straf (P 11)? Wat God in homself is (regverdig as onbegryplik goed) en wat Hy vir ons is (regverdig deur na verdienste te straf) word met mekaar gerym deur die denkgrensformule: sonder beide is Hy is nie regverdiger denkbaar nie. (Intensiewer analise hiervan by Cattin 1989.)

Anselmus se metode in hierdie hoofdeel bly afhanklik van die aanwending van die twee formules: immers, wat God in Homself is, kan ons ook nie anders vasstel as deur te vra wat is beter vir Hom om te wees as om nie te wees nie, en of Hy daarméé nie groter denkbaar is as daarsonder nie. Hierdie basiese denkstruktuur word aangevul met betekenisuitleg, in lyn met sy onderskeiding tussen woord, betekenis en begrip, waarna hierbo verwys is. Verder is belangrik dat Anselmus in hierdie hoofdeel herhaaldelik konstateer dat hy voor 'n geheimenis te staan kom, maar dan biddend voortgaan om die logiese verhoudings in die geheimenis te probeer opklaar.

### **Die vierde hoofdeel (P 12)**

Hierdie hoofdeel bestaan uit net twee, maar belangrike, sinne, wat konstateer dat God deur Homself is wat Hy (attributief) is, met ander woorde Hy het nie sy attribute van 'n ander ontvang nie.

Struktureel herhaal Anselmus hiermee sy vorige prosedure. In P 2-3 is die waarlike bestaan van God bewys; in P 5 word aangetoon dat Hy deur Homself

*J.J. Venter / Metodepraktyk in die Proslogion*

bestaan. In P 6-11 is aangetoon dat God waarlik (attributief) is wat Hy is; in P12 word aangetoon dat Hy deur Homself (attributief) is wat Hy is.

Denkekonomie word in die *Proslogion* sterk gehandhaaf - net soos Anselmus in P 6-11 (in vergelyking met P 3) kortpad neem na 'waarlik A, B, C -wees', net so herhaal hy nie die afleidingsprosedure van P 5 vir die 'deur-Homself-wees' in P 12 nie. Hy veronderstel dat sy leser self invul hoedat die denkgrens en waardeskaalformules hierdie bewys regverdig. Sonder hierdie formules is P 12 egter nie te verstaan nie. Anselmus het in die *Monologion* reeds geargumenteer dat dit wat deur 'n ander is, minder is as dit wat deur homself is (vgl. M 3).

## **Die vyfde hoofdeel (P 13-14)**

P 13 en 14 word saamgegroepeer op basis daarvan dat in albei van hulle teenstrydighede waarby die mens en God betrokke is, opgelos word - tematies is hulle egter minder van 'n eenheid.

In P 13 word 'n probleem, wat ook in M 18-22 behandel word, weer opgeneem: hoe is dit dat God alleen onbegrensd en ewig is, as dit ook van ander geeste (die siele, naamlik) gesê kan word? Met behulp van sy formules redeneer Anselmus dat die tydruimtelik-bepaaldes minder is as die wat nie so bepaal word nie, daarom is God bo alle tyd en ruimte. Die siele se ewigheid en onbegrensdheid is steeds aan tydruimtelike bepalings onderworpe.

P 14 is die hoofstuk wat naas P 2-3 die meeste aandag kry by navorsers (vgl. Schlinck 1950: 275; Stolz 1933:11 e.v.; Viola 1970a:49 e.v.; Paliard 1946:66 e.v.; De Lubac 1976:203 e.v.). Dit handel oor die vraag hoe en waarom God deur hulle wat Hom soek, gesien en nie gesien word nie. Anselmus sê dat hy, tot hiertoe, God gesoek het, en X, Y, Z aan attribute gevind het. Die waarskuwing aan die einde van P 1 tree in werking: hy weet dat hy iets gevind het wat met God te make het (vgl. ook De Lubac 1976:205, e.v.), maar is dit God? Indien wél, waarom voel hy Hom nie? Hy gee twee redes aan:

Die onvermoë van die sondegebroke siel om die verblindende lig van God te weerstaan - 'n tema wat reeds in P 1 voorberei word, en teruggaan op Augustinus (vgl. bv. AA-S I,xiii,23; DCD XI,2; DT, I,ii,4).

Die geweldige grootheid van dit wat geken moet word, en wat, gegee die gebreke van die siel, alleen gesoek kan word as Hy Homself aan die oopgestelde denke openbaar: '... sê aan my verlangende siel, wat U nog anders is ...,' pleit hy.

Die moeilikheid waarop Anselmus ons hier voorberei, is dat (in *Monologion* terme) God Homself minder en anders in die denke konstitueer as wat Hy in Homself is (vgl. M 65); of dat Gods grootheid, wat die *Proslogion*

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

beheers (vgl. Viola 1970b; 1970a:32 e.v.), nie in die denke gevat kan word nie. Maar daarmee word ons by 'n wesenspanning gebring: hiërargie-gegronde formules funksioneer slegs in terme van die immanensie van God, terwyl sy transendensie Hom vir die rede ontoeganklik maak.

### **Die sesde hoofdeel (P 15-23)**

In hierdie hoofdeel word ons direk gekonfronteer met Gods transendensie:

Heer, U is nie alleen waarbo 'n grotere nie gedink kan word nie, maar *U is iets groters as wat gedink kan word*. Dit is egter immers moontlik om te dink dat iets van hierdie aard bestaan - as U dit nie self is nie, kan iets groters as U gedink word (P 15).

Byna hegeliaans bring die denkgrensformule hier iets van sy teendeel in die nuwe (bo-beklemtoonde) formule - ons noem dit die 'transendensieformule' - na vore. In P 16 word hierdie transendensie bykans ironies verbind met die verligting, waarvan Anselmus nou juis sy insig in God verwag: 'Waarlik, Here, dit is die ontoeganklike lig waarin U woon.' Schmidt (1956:339, 344-5) wys daarop dat Anselmus die denkbegrensing kombineer met die onomvatlikheid van God, gegrond in sy ewigheid (P 13), om tot maksimale kennis van Gods grootheid te kom; maar ons word hier deur opheffing van die denkmootlikheid gebring by die onuitspreeklikheid van God wat alreeds in die *Monologion* aan die orde was, aldus Viola (1970a: 46).

Maar meer: Anselmus dink hier in sterk platonistiese metafore en op die wyse van Plato se eie 'ontologiese' argument in die *Politeia* (vgl. Johnson 1963), transendentiaal deur na die onvoorwaardelike voorwaarde vir alle kennis:

Waarlik, hierom sien ek dit nie, omdat dit te veel vir my is; en nogtans, wat ek ook al sien, sien ek daardeur; net soos die swak oog, dit wat hy sien, deur die lig van die son sien, wat hy in die son self nie kan aanskou nie (P 16).

Hier en elders konstater Anselmus dat Gods alomteenwoordigheid, wat voorwaarde vir kennis is, in spanning staan met sy onomvatlike grootheid.

Die erkenning dat God die kenne en selfs die denke ontglip, word fondament van 'n nuwe, eiesoortige, negatiewe 'teologie', waarin nie name of attribute van God ontken word nie, maar positief tipiese 'sintuiglike' kwaliteite van God, soos sy skoonheid, harmonie, geur, smaak, sagtheid wat ons egter nie kan ervaar nie, gekonstateer word (P 17). Die sintuiglike wyse waarop die skepsel hierdie attribute besit, mag analoog wees aan die onuitspreeklike wyse waarop God hulle oorspronklik besit; die verblindende lig en sondegebrokenheid verhoed nogtans dat hulle as Goddelike eienskappe geken word. Die dialektiek tussen



J.J. Venter / *Metodepraktyk in die Proslogion*

immanensie en transendensie gaan hier verder as in die *Monologion* se konstitueringsteorie (waar God Homself minder en anders in die denke toon as wat Hy in Homself is; vgl. M 65). Dit verwys hier ook na die afstand tussen Gods grootheid en menslike vervallenheid (naamlik die onvermoë om God te vind; P 18).

Soos in die *Monologion*, word Anselmus ook hiér nie finaal gestuit nie: hy bid en verwag, onder voorwaarde van reiniging en verligting, om tog oor die grens te kan heenkyk en in God te kan inskou (P 18). Hierdie 'optimisme' is in lyn met die filosofiese tradisie waaruit hy stam: die kombinasie van reiniging met verligting van die bepeinsende intellek gaan via Augustinus (S I,i,2; vi,12; DUC xv,33; DDC II,vii,10-11; DT IV,xvi,21; XIV,17,23) en die Alexandrynse skool (Clemens, *Stromata* II, 2; VII,10; *Prot.* 10; vgl. ook Lilla 1971:166) terug op Plato (*Phaido* 65A-67D; *Phaidros* 248A e.v.). Hierdeur word 'n verdere poging tot insig moontlik gemaak.

Die nuwe poging tot insig word weereens aangepak met behulp van die denkkonstruksie wat bestaan uit die denkgrens- en waardeskaalformules. Al die attribute van God word nou verenig in terme van die enkelvoudigheid van God. Die denkbegrensing laat nie toe dat God as samegesteld gedink word nie - veel eerder is Hy die eenheid self (P 18). As Schmitt hierdie passasie in sy behandeling van die begrip *unum* (1969:68-9) in ag geneem het, sou hy waarskynlik in die 'deur geen intellek verdeelbaar' (P 18) duidelike ooreenkoms met die plotiniese onsamegestelde, bokategoriale, botydlike, Ene gesien het, en nie so gemaklik die neo-platonistiese moment in Anselmus ontken het nie.

In die enkelvoudigheid word die eenheid van Gods attribute gestel, maar dit verdiep die raaiselagtigheid van God, soos ook in die *Monologion* die geval is (vgl. M 34-8, 59-61). In die *Monologion* is die enkelvoudigheid Gods telkens die vasdraaipunt van die argument; in die *Proslogion* word wél vanaf daardie punt voortbeweeg, maar die denkkonstruksie verskuif na die agtergrond, ten gunste van byna-konstaterende uitwerkinge van wat vroeër reeds aangetoon is. God se botydlike, omvattende ewigheid (P 19-21); sy absolute syn (in vergelyking waarmee die skepsel nie is nie; P 22); sy enkelvoudige drie-eenheid (as Vader, Woord en Liefde) (P 23), word agtereenvolgens uitgelig.

Die aanvanklike denkkonstruksie handhaaf homself steeds na die verskyning van die transendensieformule, maar raak op die agtergrond na die bewys van Gods enkelvoudigheid. Nogtans bly dit ook dán fundamenteel, aangesien die ewigheid (bewys in P 13) en enkelvoudigheid (P 18) van God in die verdere afleidings domineer. Die standaardmetode self, bedoel vir nuwe insigte, kan in die aangesig van die misterie nie verder gebruik word nie. Die denke berus nou by wat daarmee ingesien is, en weet homself omvat deur Gods grootheid, soos die transendensieformule aandui - daarom bind dit verder slegs dit wat reeds gevind is saam. Viola (1970a:54) meen dat die intellek tot en met P 14 die dinge probeer verbysteek; vanaf P 15 steek dit homself verby en kom tot erkenning dat hyself nie die hoogste grootheid is nie. Hy reken daarmee nie

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

genoegsaam met die aanvangsgebed (P 1), waar hierdie erkenning reeds voorkom - die tran-sensensieformule in P 15 is net die logiese eksplikasie daarvan met behulp van die denkkonstruksie.

### Die sewende hoofdeel (P 24-26)

Anselmus beplan sy hoofstuk oor die drie-eenheid, P. 23, so dat hy by God as die enigste en totale goeie kan eindig. Hiermee word die laaste hoofdeel (P 24-6) logies verfynd voorberei, want in die tradisie waarin Anselmus staan, is die goeie die ware objek van menslike liefde, waarby Anselmus graag wil eindig.

Anselmus probeer die grootheid van Gods goedheid verduidelik aan die hand van die skepper-skepsel-verskil. Gegee die onomvatlike transensensie kan ons Gods goedheid alleen deur 'ideevorming'/'logiese inbeelding' (*coniectatio*, hierbo handel) in vergelykende vrae (gissings?) nader. Aangevul met die basiese formules, lyk so 'n konjekturerende vraag soos volg:

Want as hierdie geskape lewe (waarbo iets groters gedink kan word), goed is, hoe goed is dan die skepperslewe (waarbo niks groters gedink kan word nie en wat groter is as wat gedink kan word)? (P 24)

So gelees is in die term *coniectatio* die dialektiek van die immanensie en die transensensie van God meegee, en is dit dalk die mees pregnante uitdrukking van Anselmus se metode in die *Proslogion*.

Insig in hoe groot die goedheid van God is, leer ons ook wat ons sal geniet as ons hierdie goeie verkry: alles waaraan liggaam en siel nou gebrek ly, en volkome eendrag deurdat alle willens in ooreenstemming is met Gods wil (P 25) - die volkome saligheid. Hoewel eskatologies, praat Anselmus ook oor die verkryging van hierdie vreugde in verledetydsvorm (P 26) - hy het immers die bron van die vreugde reeds gevind (aldus Schlink 1950:277). Dié bron is in die eerste plek intellektueel gevind, en vir Anselmus is dit besonder belangrik, want daar is 'n direkte eweredigheid tussen die hoeveelheid kennis en die grootte van die vreugde:

Sekerlik, hulle sal net soveel vreugde hê as wat hulle liefhet; hulle sal net soveel liefhê, as wat hulle ken (P 26).

Soos wat die augustynse sielsbeskouing eis, word die liefde dus afhanklik gestel van die kennis. Hiermee plaas Anselmus homself duidelik binne die tradisie wat intellektualistiese denke met 'n beperkte mate van mistiek verbind - 'n tradisie wat gesofistikeerd verwoord is deur Augustinus (DT XIV,xiv,18-20; xv,21; xvi,220), maar alreeds in elementêre vorm aanwesig is by Clemens Alexandrinus (*Protr.* 10; *Strom.*, VII,10). Beide hierdie denkers volg die skema van geloof-

J.J. Venter / *Metodepraktyk in die Proslogion*

kennis-liefde. Clemens het met sy gedagte van die ‘vergoddelyking’ van die siel veel verder die mistieke kant opgegaan as Anselmus, wat tevrede was met die ken, besit, geniet en aanskou (in gemeenskap) van die hoogste goeie.

## Metodeperspektief

Anselmus se metode in die *Proslogion* kan ons as ‘*transenderend-transendentiaal*’ tipeer: ‘*transenderend*’ in dié sin dat met behulp van ideevorming (*coniectatio*) (soos gegee in veral die *denkgrensformule*) in kombinasie met hiërargiese waardedenke (soos gegee in die *waardeskaalformule*), uit die kreatuurlike denke oor die grense daarvan na die transendente (wat hom immanent in die denke konstitueer) heengewys word - dit geld veral P 2-13 - en ‘*transendentiaal*’ in dié sin dat hierdie transenderende denke, in die aangesig van Gods transendensie, Hom as die voorwaarde vir alle godskennis moet bely en alleen op dié grondslag nog konstaterend kan voortdink. Dít word reeds in P 1 voorberei, verder uitgewerk in P 14-18 en prakties verreken deurdat bewysvoering teruggedring word ten gunste van konstatering. Hierdie laaste was sekerlik nie moontlik sonder die Christelike belydenis dat God ‘meer is as wat deur ’n skepsel begryp kan word’ (P 14); dat ’n skepsel hom nie bo die skepper mag verhef en oor hom oordeel nie (P 3); in kort die *transendensieformule*: dat Hy ‘groter is as wat gedink kan word’ (P 15).

Naas die detailindeling (hoofdele) wat ons hierbo gemaak het, toon die *Proslogion* ’n **hoofstruktuur** wat die (bo-vermelde) geloof-kennis-liefde-tradisie weerspieël:

Die *Proslogion* vang aan as ’n werk waarin geloof na insig soek; in die middel word die insigsoeke onderbreek met die belydenis dat God in sy immanensie so transendent is dat ons insig verblind word deur sy ontoeganklike lig; die werk sluit af met die belydenis dat die ware godvinding in die liefde plaasvind - ’n hoofstruktuur wat reeds in P 1 programmaties bepaal word (vgl. Stolz 1933:5).

Die *Proslogion* is ’n worsteling om bestemmingrealisering, naamlik om die aanskouing van God, maar in sonde-gebroke omstandighede. P 1 stel enersyds geloof as voorwaarde vir (logies-verworwe; vgl. P 4) Godsverstaan, maar andersyds dat die soektog na God slegs in die liefde ’n vind-van-God word - ’n liefde wat in P 26 afhanklik gestel word van die mate van kennis. Struktureel verloop die boek dus *van geloof na verstaan/ken* (vgl. P 2) en vervolg dit (met geloof op die agtergrond in die tweede helfte van die werk; vgl. Schlink 1950: 279) dan *van verstaan na liefde*.

P 1-13 bied die pad van geloof na verstaan, waarin geloof, soos by Augustinus reeds (vgl. bv. AA-DUC xvi,34; E,v; Venter 1982:60,112) net die tydsaanvangspunt van die verstaansproses is, wat verder geloofsonafhanklik

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

onder verligtingsleiding voortgaan. Hieruit word ook verstaanbaar waarom Anselmus in P 14 (die aanvang van die tweede helfte) eerstens weet dat hy in die lig staan, maar nog nie gevind het nie; tweedens pleit om onder verligting te mag voortgaan, maar nie weer geloof as voorwaarde stel nie: hy het wel tot daar onder Goddelike verligting sekere waarhede ingesien maar moet voortwerk na die insig dat God die enigste goeie (beminlik, vindbaar en genietlik) is.

Die teenstelling tussen die twee helftes blyk verder uit die atmosfeerverskil. In P 1 word die mens beskryf as neergeboë banneling, ver van Gods aangesig. P 14 ken hierdie gedagtegang kwalik - die mens staan nou binne-in die lig. P16 teken hom as een wat naby God is, al is God deur sy grootheid tog nog ver van hom. Anselmus het enersyds die waarheid gevind (P 14), maar daar is steeds 'n gebrek aan warmte van Gods kant (P 16) - 'n warmte slegs te vind in die liefde waardeur ons Gods gawes deelagtig word. Hiermee is Anselmus terug by die *Monologion*teorie dat kennis eers sinvol is as dit uiting in die liefde vind (M 68).

Soos die geheel van die *Proslogion*, so verloop ook die **verstaansproses**, waardeur die werk oorheers word, in twee fases (soos ook Viola [1970a: 42] raakgesien het), sonder om daarmee die wyer konteks, geloof-verstaan-liefde, op te merk.

Die *eerste fase* (P 2-13) word oorheers deur 'n vaste logiese struktuur ('n denkkonstruksie bestaande uit denkgrens- en waardeskaalformules) wat ons 'transenderend' kan noem. Daar is 'n besliste hiërargiese denkbeweging, voltrek deur middel van die denkkonstruksie - 'transenderend' in dié sin dat dit aan die grense van menslike denke, oor die transendente, soos dit hom in die denke konstitueer, probeer nadink. Waar in die *Monologion* die transenderende denke aanvanklik met pretensieuse gemak die transendente analiseer, om dan eers later terug te val en die beperking van die denke te erken, wysig Anselmus in die *Proslogion* sy metode deur van meet af aan die denkbegrensing te erken en metodies aan te wend. In hierdie fase gaan die denke deur bewysvoering (met behulp van die transenderende denkkonstruksie) beide konstateerend (bewysend dat sekere stande van sake geld: P 2, 3, 5, 12) en verklarend (hoe ons sekere problematiese konstateringe kan volhou: P 4, 6, 8, 9, 10, 13), te werk.

Die *tweede verstaansfase* (P 15-23) word oorheers deur die transendensieformule, met behulp waarvan verder gekonstateer word dat God die drie-enige, enigste goeie is wat ons deur liefde deelagtig word. Die transendente gaan bo verklaring uit, sodat redenering slegs 'dat'-konklusies kan hê (P 19, 20, 21, 22, 23, 26), uitgesonderd die gissings van P 24. Die inhoudsopgawe van die *Proslogion* laat sien dat 'hoe?'-vrae die eerste helfte oorheers, maar afwesig is in die tweede.

As ons die onderdrukking van die 'hoe?'-vrae in die tweede fase sien teen die agtergrond van die transendentale inset daarvan (geloof en verligting as voorwaardes), dan kan ons wél aan Bayart (1937:130) toegee dat ons hier met 'n misteriebewussyn te make het, terwyl ons dit moeiliker kan toegee ten opsigte

J.J. Venter / *Metodepraktyk in die Proslogion*

van die *Monologion*, omdat Anselmus daar nie die rasonale aporieë as geloofsgeheimenisse respekteer, soos wat hy van homself in die EIV eis nie (vgl. Bayart 1937:127-9).

## Finaliter

Die *Proslogion* bied die resultaat van 'n meditatiewe poging om insig in God te verwerf binne die raamwerk van die spanning tussen God se immanensie en sy transendensie, wat elk een helfte (respektiewelik) van die boek domineer. Hierdie spanning is in die *Monologion* primêr op ontologiese en antropologiese vlak teenwoordig (die gelykenis en verskil tussen skepsel en hoogste wese), maar in die *Proslogion* eerder op *kenteoretiese* vlak: God konstitueer hom immanent in die denke as dit waarby die denke sy maksimum aan waarde-insig bereik het; Hy gaan egter ook hierdie denke te bowe omdat die maksimum aan waarde-insig wat die denke kan bereik veel minder as die reële 'waarde' van God is.

Anselmus se metode in die *Proslogion* is *transenderend-transendentiaal*. Die transenderende kant kom na vore in die gebruik van die denkkonstruksie, waarmee veral in die eerste helfte van die werk gepoog word om die transendente rasonaal in die greep te kry onder veronderstelling van sy immanensie in die denke. Die onekonomieser (ontologiese) weg van die *Monologion* (waarin via aardse gelykenisse opwaarts beweeg word) word in die *Proslogion* implisiet en verondersteld gelaat, ten gunste van die kortpad van direkte aansluiting by die geloofstradisie vir die vorming van 'n godsidee. Met behulp van die denkkonstruksie word (teen die agtergrond van die geloofsbewussyn dat hier 'n klein, sondige mensie intellektueel gekonfronteer is met die grote God) streng logies voortbeweeg - 'n geloof op soek na insig om uiteindelik aan te toon dat God die menslike insig te bowe gaan en, vir sover Hy wél verstaan word, as verliggende God self voorwaarde vir daardie kennis is; hierin is sy metode transendentiaal. Dit is God wat Homself gee, en Hy gee Homself waaragtiglik eers in die liefdesituasie.

## Abstract

From his own times up to the present day, Anselm's method has attracted attention. Usually it is treated as one and the same method running through all his works. Interpreters tend to distill a single method by analysing Anselm's major works as a group. Although there is a clear continuity, there are also indications of differences and a development in his method, from the *Monologion* to the *Proslogion*, if these works are analysed separately. The method used in the *Monologion* has been analysed in two previous articles (Venter 1995; 1996); the present is the first of two articles analysing firstly the methodical practice, and later Anselm's own conceptualising of his method.

The *Proslogion* proposes to be an exposition of a meditative attempt to acquire

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

insight into God's being within the framework of the tension between God's immanence and His transcendence, each of these respectively dominating more or less half of the book. This tension is present in the *Monologion* on an ontological level (the likeness and difference between creature and highest being), but in the *Proslogion* rather on the *epistemological* level: God constitutes Himself immanently in thought, as that 'point' at which thinking has reached its maximum in value insight; He transcends this thinking, however, since the maximum in value insight is much 'less' than the real 'value' of God.

Anselm's method in the *Proslogion* is both *transcending* (as in the *Monologion*) and (in contrast to the *Monologion*) *transcendental*. The transcending side comes to the fore in the use of a thought construct, through which Anselm attempts in the first half of the book to comprehend the transcendent rationally, under the supposition of His immanence in thought. The less economical (ontological) way of the *Monologion* (moving vertically via earthly likenesses) is left implicit and presupposed in the *Proslogion*, in favour of the shorter road of a direct consistency with the tradition of faith in forming an idea of God. With the aid of the thought construct (against the background of the consciousness in faith that a tiny, sinful human being is intellectually confronted with the great God) a strictly logical journey is undertaken. This is a faith seeking understanding, finally to demonstrate that God transcends all human insight, and in as far as He is really understood, He is Himself the illuminating condition of that knowledge - this latter is the transcendental side of Anselm's method. It is God who unveils Himself, and He does so really in the final sense, only in the situation of love. The Augustinian journey of the *Proslogion* has two stages: from faith to insight, and from insight to love.

### **Opsomming**

In hierdie en 'n volgende artikel word Anselmus se metode in die *Proslogion* geanaliseer, in vergelyking met die metode in die *Monologion* wat reeds in twee vorige artikels (Venter 1995; 1966) onder die loep geneem is. Die kernargument is dat die *Proslogion*metode transenderend-transendentaal en oorwegend kenteoreties is (in plaas van eensydig transenderend en primêr ontologies, soos in die *Monologion*). Struktureel val die werk in die mistieke tradisie van Augustinus - dit verloop in 'n tweefasige reis, van geloof na insig en van insig na liefde.

### **Verwysings**

*Primêre bronne*

Afkortings (in teks):

J.J. Venter / *Metodepraktyk in die Proslogion*

A = Aristoteles;

AA = Aurelius Augustinus;

AC = Anselmus Cantuariensis;

Cons. phil. = De consolatione philosophiae;

CG = Contra Gaunilonem;

DCD = De civitate Dei;

DDC = De doctrina christiana;

DSC = De sacra coena;

DT = De Trinitate;

DUC = De utilitate credendi;

EIP = Enarrationes in Psalmos;

EIV = Epistola de incarnatione Verbi;

Enn. = Enneade;

G-PI = Gaunilo, Pro insipiente;

M = Monologion;

P = Proslogion;

Protr.= Protrepticus;

S = Soliloquia;

Strom.= Stromateis.

Anselmus Cantuariensis: *Opera omnia*, ad fidem codicum rec. F. S. Schmitt. Unveränd. photomechan. Neudr. d. Ausg. Seckau (usw.), 1938-1961. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1968.

-- *Monologion*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1962.

-- *Proslogion*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1962.

Plotinus: *Enneads*, in six volumes, with an analytical translation by A. H. Armstrong. London: Heinemann, 1966. (Loeb Classical Library.)

Aurelius Augustinus: *Opera omnia*. Patrologiae Latinae, a curante J. P. Migne. Tomus 32-Turnholti: Brepols. (Ongedateerd).

-- *La Trinité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955; Oeuvres de saint Augustin, t. 15-16.

-- *The City of God against the pagans*, in seven volumes. London/Cambridge (Mass.): Heinemann/Harvard U.P. 1957-72. (Loeb Classical Library.)

-- *De utilitate credendi*. Recensuit I. Zycha. Pragae/Vindobonae/Lipsiae: Tempsky/Freytag. 1902. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum).

Berengerius Turonensis: *De sacra coena adversus Lanfrancum, ad fidem codicis edidit*, red. W.H. Bredenkamp, Hagae Comotis, Nijhoff 1941.

Boëthius: *Opera omnia*. In: Patrologiae latinae, a curante J. P. Migne. Tomus 64. Turnholti: Brepols. Ongedateerd.

Clemens Alexandrinus: *Stromateis*. In: Die griechischen christlichen

## S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsgg. von O. Stählin, in drei Bände. Leipzig: Kirchenväter-Commission der Königl. Preuss. Ak. d. Wissenschaften. Bd. I: 1905; Bd. II: 1906; Bd. III: 1909.

-- *Protrepitkos eis Hellenas* (The exhortation to the Greeks). In: Stählin, O. (ed.), Clement of Alexandria. London: Heinemann. 1960. (Loeb Classical Library).

Plato: *The Republic*, ed. by J. Adam. Cambridge: CUP. 1965.

-- *Phaedo*, ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon. 1911.

-- *Phaidros*. In: *Platonis opera*, ed. by J. Burnet, 1900-1907. (Oxford Classical Texts).

Lucius Annaeus Seneca: *Naturales quaestiones*, ed. & tr. by H. Corcoran. 2 vols. London: Heinemann. 1971-2. (Loeb Classical Library).

### *Sekondêre bronne*

Angelet, B. 1987. *Idem dicere in corde, et cogitare* - Or: what we still can learn from an existential Anselm. *Aquinas* 30:93-108.

Barnette, R. L. 1975. Anselm and the fool. *International journal for the philosophy of religion* 6:201-208.

Barth, K. 1931. *Fides quaerens intellectum*, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Darmstadt: WBG (Repr. Nachdr.)

Bayart, J. 1937. The concept of mystery according to Saint Anselm of Canterbury. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 9:125-166.

Brecher, R. 1974. 'Greatness' in Anselm's ontological argument. *Philosophical quarterly* 24:97-105.

Cabrera Villoro, I. 1985. Sobre el argumento ontológico: historia de su defensa. *Revista de Filosofía* 18:369-383.

Campbell, R. J. 1976. *From belief to understanding. A study of Anselm's Proslogion argument on the existence of God*. Canberra: Australian National University Press.

Caquot, A. 1959. Sur une désignation vetero-testamentaire de l'insensé. *Revue de l'histoire des religions* 155(1):1-16.

Cattin, Y. 1988. La prière de S. Anselme dans le *Proslogion*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72:373-396.

-- 1989. Dieu d'amour, Dieu de colère ... Justice et miséricorde dans le *Proslogion* (ch. VI-IX). *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 69:423-450.

Charlesworth, M. J. 1965. Introduction. In: *St. Anselm's Proslogion, with a reply on behalf of the fool, by Gaunilo, and the author's reply to Gaunilo*, ed. & tr. by M. J. Charlesworth. Oxford: Clarendon. pp. 1-99.

Decorte, J. 1989. Saint Anselm of Canterbury on ultimate reality and meaning.



- J.J. Venter / *Metodepraktyk in die Proslogion*  
*Ultimate reality and meaning* 12:177-191.
- De Lubac, H. 1976. 'Seigneur, je cherche ton visage.' Sur le chapitre XIVE du *Proslogion* de saint Anselme, I-II. *Archives de philosophie* 39:201-225, 407-425.
- De Vogel, C. 1970. *Wijsgerige aspecten van het Vroeg-Christelijk denken*. Baarn: Wereldvenster.
- Englebretson, G. 1984. Anselm's second argument. *Sophia* (Australia), 23:34-37.
- Gilbert, P. 1984. 'Id est summum omnium quae sunt.' *Revue philosophique de Louvain* 82:199-223.
- Gilson, E. H. 1934. Sens et nature de l' argument de saint Anselme. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 9:49.
- Gombocz, W. L. 1975. Zu neuern Beiträgen und Interpretation von Anselms *Proslogion*. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 20:131-135.
- Grant, C. 1989. Anselm's argument today. *Journal of the American Academy of Religion* 57:791-806.
- Haenchen, E. 1951. Anselm, Glaube und Vernunft. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48:312-342.
- Hayen, A. 1959. Saint Anselme et saint Thomas: la vraie nature de la théologie et sa portée apostolique. In: *Spicilegium Beccense*, I. Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec. Le Bec-Hellouin/Paris: Abbaye Notre-Dame du Bec / J. Vrin. pp. 45-86.
- Henry, D. P. 1967. *The logic of St. Anselm*. Oxford: Clarendon.
- 1969. *Proslogion*, chapter III. In: Schmitt, F. S. (Hrsg.) *Analecta Anselmiana*, I. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Frankfurt a. M.: Minerva. pp. 101-106.
- Herrara, R. A. 1976. The foolish of the *De utilitate credendi*; a parallel to Anselm's *insipiens*? In: Kohlenberger, H. K. (Hrsg.) *Analecta Anselmiana*, V. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Frankfurt a. M.: Minerva. pp. 130-140.
- Hughy, P. & Sayward, C. 1990. Offices and God. *Sophia* (Australia) 29:29-34.
- Johnson, J. P. 1963. The ontological argument in Plato. *The Personalist* 44:24-34.
- Kane, G. S. 1973. *Fides quaerens intellectum* in Anselm's thought. *Scottish journal of theology* 26(1):40-62.
- Keilbach, W. 1969. Der *Proslogion*-Beweis im Lichte philosophischer Gotteserkenntnis und mystischer Gotterfahrung. In: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale. Paris: J. Vrin. pp. 1113-1117.
- Labbé, Y. 1990. Sur l'unité de l'unique preuve de Dieu. *Revue thomiste* 23(2):194-229.
- La Croix, R. R. 1972. Malcolm's *Proslogion* III argument. *Sophia* 11(1):13-19.

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

- Leftow, B. 1990. Individual and attribute in the ontological argument. *Faith and philosophy* 7:235-242.
- Lilla, S. R. C. 1971. *Clement of Alexandria: A study in Christian Platonism and Gnosticism*. London: OUP.
- Losoncy, T. 1982. Anselm's response to Gaunilo's dilemma: An insight into the notion of 'being' operative in the *Proslogion*. *The new scholasticism* 56:207-216.
- Mascall, E. L. 1963. Faith and reason; Anselm and Aquinas. *The journal of theological studies* 14:67-90.
- McGrath, P. J. 1988. The ontological argument revisited. *Philosophy* 63:529-533.
- Nichols, A. 1985. Anselm of Canterbury and the language of perfection. *Downside review* 103:204-217.
- O'Loughlin, T. 1989. Who is Anselm's fool? *The new scholasticism* 63: 313-320.
- Paliard, J. 1946. Prière et dialectique. *Dieu vivant* 6:51-70.
- Roth, M. 1970. A note on Anselm's ontological argument. *Mind* 79: 270-271.
- Russell, B. 1985. The ontological argument. *Sophia* (Australia) 24: 38-46.
- Schlink, E. 1950. Anselm und Luther. Eine Studie über den Glaubensbegriff in Anselms *Proslogion*. In: *Weltluthertum von heute*, Anders Nygren gewidmet. Stockholm. pp. 269-346.
- Schmidt, M. A. 1956. *Quod maior sit quam cogitari possit* (Anselm von Canterbury, *Proslogion*). *Theologische Zeitschrift* 12:337-346.
- Schmitt, F. S. 1933. Der ontologische Gottesbeweis Anselms. *Theologische Revue* 32:217-233.
- 1962. Einführung. In: *Anselm von Canterbury, Proslogion*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog. pp. 9-65.
- 1969. Anselm und der (Neu-)Platonismus. In: Schmitt, F. S. (Hrsg.) *Analecta Anselmiana*, I. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Frankfurt a. M.: Minerva. pp. 39-72.
- 1972. Der ontologische Gottesbeweis und Anselm. In: Schmitt, F. S. (Hrsg.) *Analecta Anselmiana*, III. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Frankfurt a. M.: Minerva. pp. 81-94.
- Schneider, E. E. 1963. *Das anselmsche Argument und der ontologische Gottesbeweis*. Bonn: R.F.W. Universität.
- Schönberger, R. 1989. *Responsio Anselmi*: Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36:3-46.
- Stolz, A. 1933. Zur Theologie Anselms im *Proslogion*. *Catholica, Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie* 2:1-24.
- 1934 *Vere esse* im *Proslogion* des hl. Anselm. *Scholastik* 9: 400-409.
- 1935. Das *Proslogion* des hl. Anselm. *Revue bénédictine* 47: 331-327.

J.J. Venter / *Metodepraktyk in die Proslogion*

Stone, J. 1989. Anselm's proof. *Philosophical studies* 57:79-84.

Van der Merwe, N. T. 1969. Aspekte van 'n funksionele beskouing van verbeelding en van 'n tipologie van teorieë oor die verbeelding. *Philosophia reformata* 34:147-178.

Venter, J. J. 1982. Geloofsgebonde denke by Anselmus (ongepubliseerde proefskrif). Potchefstroom: P. U. vir C. H. O.

-- 1995. Metodepraktyk in die *Monologion* van Anselmus Cantuariensis. *S.A. Tydskrif vir Middeleeuse en Renaissancestudies* 5(1): 1-47.

-- 1996. Metodebesinning in die *Monologion* van Anselmus Cantuariensis. *S.A. Tydskrif vir Middeleeuse en Renaissancestudies* 6(1): 1-37.

Vergnes, J. 1924. Les sources de l'argument de saint Anselme. *Revue des sciences religieuses* 4:576-579.

Viola, C. 1970a. La dialectique de la grandeur. Une interpretation du *Proslogion*. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 37:23-55.

-- 1970b. L'idée de 'grandeur' et le *Proslogion* de saint Anselme (résumé). In: *Akten des XIV internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien, 1968. Wien: Herder. pp. 487-489.

-- 1975. L'influence de la méthode anselmienne: La méthode de saint Anselme jugée par les historiens de son temps. In: Kohlenberger, H. K. (Hrsg.) *Analecta Anselmiana*, IV/2. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Frankfurt a. M.: Minerva. pp. 1-32.

Ward, B. 1973. The place of St. Anselm in the development of Christian prayer. *Cistercian studies* 8(1):72-78.

Wolz, H. G. 1951. The empirical basis of Saint Anselm's arguments. *The philosophical review* 60:341-361.

Zavalloni, R. 1989. Il problema del 'filosofare nella fede', Linee emergenti del dibattito. *Antoniano* 64:431-469.

Zuidema, S. U. 1963. *Konfrontatie met Karl Barth*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

Prof. J.J. Venter

Departement Filosofie

P.U. vir CHO

Potchefstroom

2520