

Metodebesinning in die *Proslogion* van Anselmus Cantuariensis

J. J. Venter

In hierdie vierde artikel oor Anselmus se metode word aandag geskenk aan Anselmus se uitsprake oor sy metode in die *Proslogion*. Dit is 'n basiese hipotese van al vier die artikels dat daar 'n ontwikkeling in metode vanaf die *Monologion* na die *Proslogion* te bespeur is. In hierdie artikel word die wysigings wat in die vorige een in die metodepraktyk van die *Proslogion* in vergelyking met die *Monologion* uitgewys is, verder bevestig aan die hand van Anselmus se uitsprake daaroor. In dié verband word Grabmann se ontdekking dat Anselmus 'n grondlegger van die Skolastiese metode was, nogeens bevestig. Die transenderende en transendentale aspekte van Anselmus se metode word uiteengesit deur 'n analise van die intensie (die 'ekonomie' van meditasie in die een argument), sowel as die voorwaardes vir intellektuele insig in God (geloof wat in tyd voorafgaan aan verstaan en die verstand reinig; geen skriftuurlike outoriteit nie; asook illuminasie). Daar word ook geargumenteer dat die eindproduk 'n verteologiseerde filosofie is wat sy oorsprong het in die tradisie wat die intelligibele van die Platonisme geïdentifiseer het met God (die Logos). Hieruit volg ook dat die werk gedeeltelik misties en intellektualisties is.

Die ontwikkeling van Anselmus se metode

In hierdie vierde artikel in die reeks oor Anselmus se metode word die resultate van die studie van Anselmus se metodepraktyk in die *Proslogion* verder verwerk aan die hand van sy uitsprake oor metode. Hoewel die metode in die *Proslogion* op punte met dié in die *Monologion* vergelyk word, val die fokus op eersgenoemde.

In die eerste artikel is reeds as uitgangshipotese gestel dat daar 'n ontwikkeling in Anselmus se metode vanaf die *Monologion* na die *Proslogion* te bespeur is (vgl. Venter 1995: 3 e.v.). Hieronder gaan gepoog word om die resultate van die studies van die twee werke só byeen te bring dat hierdie hipotese so ver as moontlik aanvaarbaar gemaak word.

In die vorige artikel (Venter 1997: 1 e.v.) is gepoog om aan te toon dat Anselmus se metode in die *Proslogion* transenderend-transendentiaal en primêr kenteoreties is (in vergelyking met dié van die *Monologion* wat primêr transenderend en ontologies-antropologies is). Hieronder gaan die transenderend-transendentale karakter van die *Proslogion*metode verder gemotiveer word aan die hand van 'n analise van Anselmus se eie opmerkings daaroor. In dié verband kan ons laat sien dat Anselmus

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES
inderdaad, soos Grabmann (1909) ook lank gelede reeds aangetoon het, 'n
grondlegger van die *skolastiese* wetenskaplike metode was. Ons moet ook
aandag gee aan Anselmus se skryfstyl, sy intensie met die werk en die nie-
outonome karakter van sy argumentasie — al hierdie sake staan in verband
met sy metode.

Styl

Die styl waarin die *Proslogion* geskryf is, wissel tussen sterk poëties-
biddend en streng rasioneel-argumenterend.

Die poëtiese gedeeltes berei op suggererende wyse die streng logiese
gedeeltes voor. Beide P 1 en P 14 loop vooruit op wat ná hulle volg: albei
bied eers 'n wyer perspektief en gryp dan in 'n slotopmerking direk vooruit
op die daaropvolgende hoofstuk.

Die streng redenerende hoofstukke volg 'n min of meer vaste patroon,
geanaliseer deur Schmitt (1962: 20-22). Meesal begin 'n hoofstuk met 'n
probleemstelling. As voorbeeld P 2:

Of daar dus nie so 'n wese is nie, aangesien die dwaas
in sy hart sê

Die tweede stap is soms om 'n oplossing vir die probleem te suggereer,
dikwels vraenderwys, byvoorbeeld oor die vraag waarom God die slegte
verskoon (P 9):

Miskien omdat u goedheid onbegryplik is

'n Vaste item is altyd die logiese proses van bewysvoering waarin die
gesuggereerde oplossing bewys word. En meesal word dié hoofstukke
afgesluit met 'n samevattende konklusie — P 5 en P 6, respektiewelik:

U is dus regverdig ...

Dus, Here, hoewel U nie 'n liggaam is nie ...

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

Schmitt (1962: 20-22) wys op die ooreenkoms tussen hierdie strukture en dié van die latere *Summae* van die Skolastiek: al die elemente van 'n artikel uit 'n *Summa* is hier teenwoordig behalwe die ingaan op teëwerpinge aan die einde van die artikels, aldus Schmitt. Schmitt het egter nie opgemerk dat die ingaan op teëwerpinge hier wél op 'n ánder wyse aanwesig is nie. Aangesien Anselmus beide hier en in die *Monologion* mediterend besig is, gaan hy nie dialogies op die moontlike teëwerpinge in (soos in die *Summa*-artikels die geval is) nie, maar hy neem hulle tog wél op as probleme wat deur 'n 'verstaan' opgelos moet word. Al die hoofstukke in die *Proslogion* wat deur 'n 'hoe?' ingelei word, is op eie wyse antwoorde op moontlike teëwerpinge (terwyl in die *Monologion* ook reeds op verskeie wyses aangedui word dat Anselmus hom teen 'selfs die geringste teenwerping' probeer beveilig; vgl. M 6).

Die streng logies-redenerende gedeeltes van die *Proslogion* toon dus reeds 'n sterk mate van die wetenskaplike styl- en struktuurformalisering wat so kenmerkend was van die latere Skolastiek.

Intensie

Wat het Anselmus met die *Proslogion* beoog? Hoe hou hierdie oogmerk verband met die *Monologion*, wat toe reeds gepubliseer was?

In die *Monologion* het Anselmus 'n rol aangeneem, naamlik dié van 'n *ongelowige*. Sy uitsprake in die *Proslogion* dui op 'n ander rol in hierdie werk. Daarby verskyn die figuur van die dwaas in die *Proslogion*, wat die suggestie hierbo van 'n nie-dialogiese aanpak mag teenspreek. Die *Proslogion* is ook aansienlik korter as die *Monologion*, hoewel dieselfde sake in albei bewys word; ons moet dus ook oplet na die ekonomiseringsintensie in daardie werkie.

'n Nuwe rol vir die outeur

As ons die intensie van die *Monologion* (vgl. Venter 1996: 2 e.v.) in gedagte hou, dan val by die lees van die *Proslogion*voorwoord dadelik op dat hier ook, soos dáár, 'n rol deur die skrywer aangeneem word:

Dus menend dat dit waaroor ek bly was dat ek dit gevind het, as dit neergeskryf sou wees aan 'n leser plesier sou verskaf, het ek die onderhawige werkie presies hieroor en oor bepaalde ander dinge geskryf, *in die rol van iemand wat probeer om sy gees te rig op die bepeinsing van God en strewende om dit te verstaan wat hy glo* (P Prooem.)

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Soos die *Monologion* is die nuwe werk ook 'n meditasie, maar die rol wat die outeur aanneem, verskil van die vorige. In die *Proslogion* is die denker aktief besig om oor God te probeer peins en so insig te verwerf in wat hy reeds glo, soos blyk uit die gekursiveerde deel van die aanhaling. In die *Monologion* is die skrywer in die rol van iemand wat homself, as onkundig of afwysend teenoor die geloofsinhoude, op suiwer redelike wyse van daardie inhoude probeer oortuig. Anselmus is in die *Monologion* in die rol van 'n ongelowige wetenskaplike denker; in die *Proslogion* is hy die biddende monnik, vir wie die wetenskap in diens staan van die geloof, en wat die insig op die belydende geloof moet afstem.

Dat Anselmus nou die rol van die gelowige aanneem, stel hom teenoor die *Monologion* se ongelowige (in plaas van in sy skoene). Die outeursrol in die *Proslogion* verkry nog skerper reliëf as ons kortliks let op die rol van die dwaas (as verteenwoordiger van die ongeloof).

As probleemstelling vir sy godsbewys haal Anselmus (P 2) die Psalmers 'die dwaas het in sy hart gesê daar is geen God nie' (Ps. 13:1; 52:1) aan. Dis nie taktvol in 'n argumentsituasie waar dit primêr om argumenteerfoute sal gaan nie, en verskil sterk van die *Monologion* poging om werklik in die skoene van die ongelowige in te kom. Blykbaar dien die dwaas ook net 'n beperkte doel, want na P 4 verneem ons niks meer oor hom nie.

Viola (1970: 38-9) praat van die dwaas as Anselmus se 'gespreksgeenoot'. Maar Anselmus praat nêrens met die dwaas nie; altyd net oor die dwaas. Sy godsbewys is 'n weerlegging van die dwaas se ateïsme, maar agter die dwaas se rug om. Die kenteoretiese opklaring van die dwaas se dwaasheid (P 3-4) voltrek hom ook in afwesigheid van die dwaas self — hy word nie 'nadergeroep' om sy dwaasheid te verantwoord nie. Selfs wanneer Gaunilo namens die dwaas kritiek lewer, bly Anselmus afsydig en antwoord net die 'katoliek', Gaunilo (al praat hy in sy antwoord ook oor die dwaas). Anselmus het daarom nie die openheid vir die dwaas wat die wyses volgens Augustinus (in DUC) vir die *stulti* — medegelowiges ! — behoort te hê nie (dít teen Herrera 1976). Hayen (1959: 70 e.v.) vind ook 'n bepaalde openheid teenoor die dwaas by Anselmus — saam met Barth (1931: 64) aanvaar hy dat die dwaas die 'geadresseerde' van die bewys is. Die taal van die *Proslogion* teen die dwaas is egter te sterk om so 'n 'apostoliese' gerigtheid tot die dwaas te vermoed. Die titel, *Proslogion*, beteken wél 'toespreking', maar regdeur die hele werk word slegs God, die siel en die mens in die algemeen, direk aangespreek. Van 'n 'ondersoekgemeenskap' (Hayen 1959: 82) tussen Anselmus en die dwaas — die konsekwensie van Hayen se siening van die *Proslogion* in geheel as 'n stuk bekeringssteologie (77) — kan geen sprake wees nie.

Hoe land die dwaas dan tog in 'n werk wat gedomineer word deur Anselmus se strewe na meditatiewe insigverwerwing? In navolging van

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

Augustinus soek Anselmus die waarheid aangaande God langs introverte intellektuele weg deur hiërargiese denke wat ‘eindig’ by die aanskouing van die godsbeeld in die mens. Hierdie godsbeeld word deur Augustinus primêr met die intellek verbind (vgl. AA-DT XII, iv, 4; vii, 10; XIV, vi, 8; viii, 11), terwyl verder ook die Bybelse ‘hart’ met ‘denkgees’ (*mens*), veral na sy intellektuele aspek, gelykgestel word (vgl. AA-DSL I, xxi, 36). Vir Anselmus was dit dus 'n eenvoudige stap om ‘hart’ met ‘intellek’ te identifiseer. Van Augustinus erf Anselmus ook die besondere interpretasie van Gods bestaan as ‘waarlik’ (dit wil sê onveranderlik en ewig; vgl. Venter 1997: 8), wat deur intellektuele selfinkeer ingesien moet kan word. Die Bybel konfronteer Anselmus klaarblyklik egter met iemand wat wêl so ingekeerd die waarheid oordink, dit wil sê in terme van die *Monologion*kenteorie ‘innerlik spreek’ (vgl. Venter 1996: 12 e.v.), maar dan ontken dat die ‘waarlik bestaande’ wêl bestaan. In terme van die intellektualistiese interpretasie van die hart as 'n ‘denkgees’ moet die dwaas se ontkenning as 'n denk- / redeneerfout gesien word — dít bied 'n gulde aanknopingspunt vir iemand wat meen dat die bestaan van God intellektueel-deduktief bewys kan word, veral in die platonistiese tradisie waar, ten opsigte van dit wat die sintuiglike wêreld te bowe gaan, sterk gebruik gemaak word van logiese absurdisering van sulke foute (soos regdeur in Plato se dialoë gebeur, maar veral in werke soos die *Sofistês* en die *Parmenides* by uitnemendheid gedoen word).

Met gebruikmaking van die antiek-modale interpretasie (vgl. Venter 1997: 7 e.v.) van Gods ‘waarlike bestaan’, het die dwaas se ontkenning van God se bestaan self ondenkbaar geword — die dwaas se taak in die werk is afgehandel saam met die beveiliging van die bestaan van dit waarvoor Anselmus 'n hele boek wil skryf, naamlik God. Heeltemal so gemaklik is dit dán egter nie om van die dwaas ontslae te raak nie, aangesien hy in terme van die identifikasie van hart met intellek tog werklik dink, en sy dwase, dit wil sê onlogiese, denke 'n verklaring verg: die dwaas staan (deur konstituering) tog op een of ander wyse in konfrontasie met die maksimale syn wat hy ontken. Anselmus probeer homself hieruit red met behulp van sy onderskeiding tussen woorddenke en begripsdenke; die problematiese kante hiervan is reeds bespreek in Venter 1997: 8 e.v.

Die kern is dat Anselmus, vanuit die rol van 'n gelowige intellektueel, kyk na die ongelowige, en vanuit daardie hoek die dwaasheid van die ongelowige as 'n denkswakheid sien. Hy rig hom tot die dwaas nie deur verkondiging nie, maar deur logiese absurdisering van die dwaas se ateïsme. Wanneer Anselmus die rol van geloofsoorpeinsing aanneem, dan neem nie die geloofsakte die leiding nie, maar eerder die logiese kant van die denkkante.

Ekonomisering van die argument

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Vir beide die *Monologion* en die *Proslogion* word daar eksterne aanleidings wat hulle metodes medebepaal het, vermeld. Eersgenoemde is 'n voorbeeld van 'n meditasie op versoek van Anselmus se kloosterbroeders (vgl. Venter 1996: 2 e.v.); laasgenoemde se eksterne aanleiding is 'n stuk persoonlike verwondering van Anselmus self:

Nadat ek 'n sekere werk [die *Monologion*] ... uitgegee het ... oorwegend dat daardie werk geweef is deur aaneenskakeling van talle argumente, het ek myself begin afvra of daar miskien één argument gevind kan word wat geen ander nodig het om homself te bewys as net die argument self nie, en alleen genoegsaam is om aan te toon dat God waarlik bestaan, en dat Hy die allerbeste is wat aan geen ander behoefte het nie, en waaraan alle ander dinge behoefte het om te bestaan en welsyn te geniet, en wat ons ook al oor die goddelike substansie glo

Die konklusies wat Anselmus hier opsom as die gevraagde resultate vir sy één argument, toon 'n redelike mate van ooreenstemming met die konklusies waartoe Anselmus die talle argumente van sy *Monologion* wou voer:

- (i) Die *bestaan* van 'n goddelike wese, wat
- (ii) *selfgenoegsaam* is, en
- (iii) as *hoogste goeie* beide *skepper* en *welsynsbewerker* is,

is gemeenskaplike, beoogde konklusies van beide werke (vgl. M 1).

Aangesien hierdie ook die belangrikste geïntendeerde konklusies is, kan ons met veiligheid aanneem dat Anselmus nie in die *Proslogion* ander konklusies wou trek as in die *Monologion* nie, maar dat hy probeer het om die talle argumente met een enkele, wat tot dieselfde konklusies sou lei, te vervang.

Twee vereistes is vir die één argument gestel: dit moes genoeg wees om

- (i) homself uit homself sonder die hulp van 'n ander argument te bewys, en
- (ii) al die gevraagde konklusies te bewys.

Anselmus was oortuig dat hy so 'n argument gevind het en met die intensie om andere te laat deel in hierdie wetenskapsplezier van hom het hy die *Proslogion* geskryf, 'presies hieroor [die bogenoemde konklusies] en oor

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

bepaalde ander dinge' (P *Proem.*). Kan ons die 'een argument' en die 'bepaalde ander dinge' identifiseer?

Sommige, byvoorbeeld Brechtken (1975: 179) en Mascall (1963: 67), meen dat die 'een argument' die *Proslogion* gods bewys is. Vir Brechtken is die res van die werk gewy aan — blykbaar onbelangrike — teologiese detailvrae. Noukeurige leeswerk laat blyk dat so 'n interpretasie onverantwoord is: dat God waarlik bestaan, is maar één van die konklusies wat Anselmus van sy enkele argument verwag; die andere, naamlik dat God selfgenoegsaam is, word in P 5 eers aangetoon, dat Hy skepper is ook in P 5, en dat Hy bewerker aller welsyn is eers in P 23-25. Anselmus se opsomming van die gevraagde konklusie gryp oor die hele gebied van P 2 tot P 25, daarom moet ons myns insiens dié bewysprosedure wat die rasonale dele van die hele boek beheers, as die 'een argument' uitsonder. Daar is ook net een so 'n prosedure wat deurlopend deur die hele boek gebruik of veronderstel word — die denkkonstruksie van P 2, bestaande uit die denkgrens- en die waardeskaalformule, wat as transenderende denkprosedure nie net die konklusies van die eerste helfte van die boek tot stand bring nie, maar ook dié van die tweede helfte (vir sover hulle afleidings is wat gewortel is in die konklusies van die eerste helfte (vgl. Venter 1997: 3-13). Viola (1975: 15 e.v.) dink ook in hierdie rigting, maar sien die 'een argument' eensydig as die denkgrensformule, terwyl die waardeskaalformule tog 'n ewe belangrike rol speel. As ons argument korrek is, dan moet die 'bepaalde ander dinge' waaroor Anselmus ook nog wou skryf, betrekking hê op die oorblywende, 'belydende', dele van die *Proslogion*.

Maar as die 'een argument' genoemde denkkonstruksie omvat, en dit met 'n spesifieke ekonomiseringsdoel, waarom het Anselmus dan in P 15 met 'n derde formule, 'n nuwe godsomskrywing (vgl. ook Venter 1997: 15 e.v.), na vore gekom? Die antwoord op hierdie vraag is dat die vroeg-middeleeuse, Christelike lewensvisie die ekonomiseringstrewede deurbreek: Anselmus kan nie bly staan by die denkbearheid van God (al is dit dan slegs ideevormend aan die denkgrens) nie; God se transendensie is deel van Anselmus se werklikheidsvisie en roep om aangetoon te word. In die immanensie van God (gegeen in die eerste twee formules) breek die transendensie deur. Die argument word nie net afgestem op die tradisionele belydenis van Gods grootheid nie, maar ook op dié belydenis dat God meer is as wat 'n skepsel kan begryp.

Om saam te vat: die intensie van die *Proslogion* is om dieselfde tradisionele konklusies as die *Monologion* aan te toon, maar nou as ekonomiserende, gelowige bepeinsing met die oog op intellektuele insig (en nie meer ter selfoortuiging van die ongelowige, soos in die *Monologion* nie).

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Voorwaardelike of outonome argument?

By herhaling tref ons in die *Proslogion* aanduidings aan dat die rede nie outonoom is nie maar voorwaardelik (vgl. P 1, 3, 14), daarom het ons ook in die vorige artikel die *Proslogion* metode getipeer as 'transendentiaal' (vgl. Venter 1997). Andersyds het ons pas verneem dat Anselmus van sy 'een argument' glo dat dit 'selfgenoegsaam' is. Die vraag is of hierdie 'selfgenoegsaamheid' nie bots met die voorwaardelikheid van die rede en die karakterisering van die metode as 'transendentiaal' nie.

Sonder outoriteit?

'n *Sola fide*-interpretasie van die *Proslogion*, soos dié van Karl Barth (1931) en Grant (1989) kan nie volgehou word nie. Anselmus sê uitdruklik dat hy 'n argument gevind het wat aan die gestelde eise beantwoord: dit bewys homself uit homself alleen; verder bewys dit uit homself alle gevraagde konklusies. Meer nog, hoewel Anselmus in die *Proslogion* self daarvoor swyg, skryf hy uitdruklik in EIV 6 aan die *Proslogion* dieselfde karakter toe as aan die *Monologion*:

... my twee klein werkies, te wete die *Monologion* en die *Proslogion*, wat veral met hierdie doel geproduseer is, dat wat ons in die geloof aanneem oor die goddelike natuur en sy persone behalwe die vleeswording, met *noodwendige redes sonder die gesag van die Skrif* bewys kan word ...

Hierdie opmerking van Anselmus plaas ons in 'n ongemaklike posisie. As 'n 'selfgenoegsame argument' 'n 'noodwendige redenering' genoem word en boonop beweer word dat dit sonder Skrifoutoriteit bewysend funksioneer, kan ons tog moeilik volhou (soos in Venter 1997: 19 e.v. gedoen is) dat die geheel van die *Proslogion* 'n beweging inhou wat aan die geloof ontspring, om deur verstaan by die liefde te eindig. Dit lyk asof diegene wat die *Proslogion* as 'n suiwer redelike analise sonder enige geloofs-veronderstellings interpreteer (byvoorbeeld Schmitt 1962: 46; Viola 1975: 15), dan gelyk kry.

Sonder probleme is die Schmitt-Viola-interpretasie egter nie. Want dieselfde Anselmus wat bostaande woorde geskryf het, het ook die volgende (P 1 - P 2) gesê:

Ek probeer nie, o Here, om u verhewenheid te deurdring nie, omdat my verstand geensins daarmee vergelyk nie; maar ek begeer om u waarheid wat my

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

hart glo en liefhet, 'n bietjie te verstaan. *Want ek probeer nie om te verstaan sodat ek mag glo nie, maar ek glo, sodat ek mag verstaan. Want ook dít glo ek, dat as ek nie glo nie, dan sal ek nie verstaan nie.* Dus, Here, wat aan die geloof insig skenk, gee aan my, sover U dit nuttig weet, dat ek mag verstaan, dat U ís, soos ons glo, en dít is wat ons glo. En ons glo trouens dat U iets is waarbo niks groters gedink kan word nie.

Schmitt probeer om die lastighede in hierdie aanhaling te ontwyk deur die 'ek glo, sodat ek mag verstaan', as 'n doelsin te lees: die verstaan is die doel van die geloof. Hierin het hy waarskynlik gelyk; dit is ook hoe Augustinus, in wie se tradisie Anselmus voortdink, die verhouding by geleentheid voorgestel het (bv. E, v; ook DT IX, i, 1). Maar dan moet ons nog verder duidelik maak waarom Anselmus in die daaropvolgende sin die geloof transendentiaal tot noodsaaklike voorwaarde vir verstaan maak ('... as ek nie glo nie, sal ek nie verstaan nie'). Volgens Schmitt hou dit slegs in dat die Gegenstand waarsonder ons nie kan navors nie, deur die geloof geskenk word ('... gee ... dat ek mag verstaan dat U ís, soos ons glo, en dít is wat ons glo'). Hiermee laat Schmitt egter 'n belangrike aspek buite beskouing: naas die Gegenstand, waarin minstens twee elemente deur die geloof geskenk word, te wete die studie-objek (dit is: God) en die studieprobleem (die bewys van God se bestaan en sy eienskappe), word ook nog die godsomskrywing, wat as aanvangspremis van die bewysvoering dien, deur die geloof verskaf. Hierdie godsomskrywing ontspring aan die geloofstradisie in dié sin dat die denkgrensformule (in 'n minder gesofistikeerde vorm) by byvoorbeeld Augustinus reeds voorkom (vgl. Venter 1997: 4-6).

Dat ons 'n duidelike funksie vir geloof in die *Proslogion* kan aandui, impliseer egter nie sonder meer dat Skrifgesag ook daarin betrokke is nie. Die wyse waarop geloof hier funksioneer, is nie so spesifiek dat ons enige Bybelse passasie(s) as basis hoef te veronderstel nie. Tekste aangehaal vorm nooit uitgangspunte vir enige bewysvoering nie. Nóg Grégoire (1963), nóg Tonini (1970) dui enige outoritiewe Bybelpassasie in die *Proslogion* in hulle onderskeie studies oor Anselmus se Bybelgebruik aan.

Ook Schlink (1950: 274 e.v.), in sy uitnemende studie oor Anselmus se geloofsbegrip, kan geen outoritiewe funksie van die Bybel by Anselmus opspoor nie. Geloof is volgens die *Proslogion*, aldus Schlink, nie 'n vasgryp aan die Gekruisigde of aan die Skrif nie, maar 'n kreet om God te aanskou en te vind (vgl. ook Cattin 1988). Die gelowige is nie die getrooste nie, maar die swaarbelaste — die *Proslogion* se hooftema is die vraag of daar 'n antwoord op dié kreet sal kom. Geloof is net die aanvanklike as-waar-aanvaar; die werklike vind van God het ons eers in die liefde (286).

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES
(Von Meding (1990) probeer wél om 'n soteriologiese betekenis in die *Proslogion* aan te toon, maar is verplig om daarvoor op die goddelike substansie en die triniteit te fokus, waarskynlik juis omdat die persoon van Christus op die agtergrond bly.) Wat Schlink ons dus oor Anselmus se geloofsopvatting bied, maak duidelik waarom Anselmus so geïnteresseerd was in verstaan: aangesien die liefde gebaseer is op die mate van verstaan wat bereik word (P 26; vgl. Venter 1997: 18-21), funksioneer die verstaan as bemiddelaar tussen geloof en liefde.

Ons kan Schlink se bydrae nog verder aanvul deur te verwys na die rol van verligting in die *Proslogion*, waardeur die relatief-onafhanklike rede tog nog nie-outonoom sy ondersoek voltrek (vgl. P 1; 4; asook Venter 1997: 2-13), onder leiding van die 'metafisiese' Christus as raadgewer (P 26), as die Logos van God waarin die waarheidsgrond is (P 23), en wat, in die lyn van Augustinus (DDC I, xxxviii, 42 - xxxix, 43), 'n uitstyging bo die Skrif moontlik kan maak.

Glo en verstaan

Die strewe na insig ('verstaan') staan sentraal in die *Proslogion* (dit oorheers sowat 23 van die 26 hoofstukke), vanweë die bemiddelende funksie van verstaan op die weg van godvinding. Wat het Anselmus met 'verstaan' in die *Proslogion* bedoel? Wat presies is die verband tussen 'verstaan' en die 'een argument' wat veronderstel is om aan homself genoeg te hê, en hoe hou laasgenoemde verband met die geloof?

In die *Monologion* hou 'verstaan' verband met die interpretasie van werklikheidsstrukture (vgl. Venter 1996: 12 e.v.). Dít bly ook die basiese betekenis in die *Proslogion*, wat spesifiek uitkom in die feit dat Anselmus nie bly staan by bewyse dat X, Y, en Z die geval is nie, maar ook wil verklaar hóé X, Y, en Z (logies) in mekaar steek — soos ons al kan aflei uit die inhoudsopgawe. In beide gevalle (die 'dat' en die 'hoe') word verstaan gekonkretiseer in terme van 'n spel met die logies-onaanvaarbare: in die 'dat'-gevalle probeer Anselmus sy bewys voer deur die opponerende standpunte na die onpaslike of die absurde te herlei (bv. in P 2-3); in die 'hoe'-gevalle word moontlike teenstrydighede as hindernisse geneem wat weggewerk moet word deur bewysvoering (bv. P 4; 6-13). Die 'een argument' (die denkkonstruksie met sy kombinasie van twee formules) bied hier die herleidings- of oplossingsprosedure.

'Verstaan' beteken in die *Proslogion* dus die gebruik van 'n vaste redeneerpatroon om die 'dat' en die 'hoe' van die objek aan te toon met behulp van 'n reduksie tot die onaanvaarbare van enige moontlike teëwerpings, en die uitsluiting van enige onaanvaarbaarheid in die eie standpunt. Volledigheidshalwe voeg ons hieraan toe dat ook die 'wat' van die objek (God) ingesien word, in dié sin dat God hom via die

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

godsomskrywing in die denke konstitueer, en die *Proslogion* daarom ook 'n hoof-lynuitleg van Gods attribute en drie persone is, maar dan slegs in beperkte mate, aangesien God die denke transendeer.

Dit gaan dus om probleemoplossende insig in die 'dat', 'hoe' en 'wat' van die objek: die objek (God), die omskrywing daarvan ('dit waarbo niks groters gedink kan word nie') en die probleem (in die sin van logiese vrae oor geloofskwessies) word deur die geloof gegee. Die enigste onafhanklikheid wat dan aan die verstaan toegeskryf kan word, moet dus geleë wees in die *redeneerprosedure*, dit wil sê die één argument. Dit is dan ook juis van hierdie een argument wat Anselmus 'selfgenoegsaamheid' vereis: dit moet homself en al die vereiste konklusies kan aantoon.

Wat kan bedoel word met die vereiste dat die argument homself uit slegs homself moet kan bewys, as die godsomskrywing daarin uit die geloof ontvang word (vgl. Venter 1997: 4 e.v.)? 'n Suggestie van Ottaviano (1933: 97) bied hier 'n bietjie hulp. Volgens hom het ons in die *Proslogion* met 'n *kronologiese* voorafgaan van die geloof aan die verstaan te make. Dit bring ons in die buurt van Augustinus, by wie dit ook voorkom asof die geloof eerder kronologies as logies in die verstaan veronderstel is, soos blyk uit die stappe na wysheid in byvoorbeeld *De doctrina christiana* (II, vii, 9 e.v.), asook die mistieke weg van geloof-reiniging-verstaan-liefde (vgl. Venter 1997: 20; asook Venter 1982: 108 e.v.). Geloof is veronderstel om ons tot 'n vlak van geestelike reinheid te bring, vanwaar ons in staat sou wees om die goddelike lig te aanskou. Wanneer hierdie taak afgehandel is, kan die gereinigde verstand God dus weer, na die mate van sy reiniging, aanskou, sonder om inhoudelik deur die geloof bepaal te word. En laastens word in hierdie voorstelling nog ruimte gehou vir die verliggende Christus wat aan die gereinigde 'geestesoog' (soos Augustinus dit genoem het, AA-S I, i, 2; vi, 12-13; DUC xv-xvi, 34; DDC II, vii, 10-11; DT I, ii, 4; DCD XI, 2) in harmonie met, maar onafhanklik van, die geloof, die aanskouingslig verskaf.

Toegepas op P 2: die formule 'God is dit waarbo niks groters denkbaar is nie' is eerste aan die geloofsakte bekend, en word later op homself deur die verstaansakte gebruik, dit wil sê die formule word uit die geloof ontvang, maar is vir die ontvangende verstaansakte, op homself, deur die verligting, (relatief) insigtelik, en maak die konklusies deur middel van noodwendige redenering afleibaar. So glo Anselmus dat die rede wél 'n idee kan vorm van die formule se betekenis:

Want aangesien elke minder goeie in dieselfde mate as wat dit goed is, ooreenkom met die betere, is dit vir enige rasonale denkkees duidelik dat deur van die minder goeies na die groteres op te styg, ons van daardie ding waarbo niks groters gedink kan word nie,

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

nogal 'n idee kan vorm uit die dinge waarbo iets groters wél gedink kan word (CG 8).

As ons hierby in gedagte hou dat Anselmus nie die dwaas nie, maar die katoliek, Gaunilo, antwoord, mag ons aflei dat na die mate van (reinigende) geloof, die rasonale vermoë om 'n godsidee te vorm, dit wil sê rasioneel-hiërargies insig in die formule te verwerf, toeneem.

Mascall (1963: 70-72) meen dat die rol van die geloof implisiet in die ontologie van die denkgrensformule gegee is. Volgens hom kan slegs 'n Christen die denkgrensformule vind, want slegs 'n denker uit die tradisie wat God as die syn definieer, sou die formule dat God dit is waarbo niks groters gedink word nie, kon vind. 'n Heiden sou miskien wél kon sê dat God iets is waarbo niks groters is nie, maar om in plaas van 'is' te sê 'gedink kan word', beteken dat dit wat gedink word, se bestaan reeds implisiet in die denke oor hom vervat moes wees, en dit sou ons slegs kon kry waar gesê word dat God die syn is — dit is (volgens Mascall) in die Christelike tradisie. Verder is dan slegs logiese afleiding nodig om te kan sê dat God bestaan. Indien gevra waarom slegs 'n Christen kan sê dat God die syn is, sou Mascall (71) antwoord dat Aristoteles se onbeweegde beweging en Plato se demiurg nie so beskryf kan word nie, omdat albei oermaterie naas God veronderstel. Mascall, waarskynlik self denkend vanuit die oud-Christelike tradisie dat God die syn is, probeer sê dat hierdie idee alleen moontlik is saam met 'n alomvattende skeppingsidee, waarin niks bestaande onafhanklik van Gods bestaan gedink kan word nie.

Twee kantlynaantekeninge moet by Mascall se interpretasie gemaak word:

(i) Dit is sekerlik nie logies uitgeslote dat ook 'n nie-Christelike denker die bestaan van sy godheid as syn (of soos Anselmus as absolute syn) teenoor die nie-syn van alle ander skepsels waardeer nie: Plato beweeg reeds in dié rigting wanneer hy die bestaan van die Ideë met dié van die sigbare wêreld vergelyk (*Republiek* 477E-479D); Plotinus gaan iets verder wanneer hy 'n hiërargie met dalende synsgrade ontwerp (al word die synskarakter van die Ene dubbelsinnig verwoord; vgl. verder Oosthuizen 1974: 86 e.v.).

(ii) Anselmus kla weliswaar dat die dwaas die openbare feit dat God die meeste van alles is, nie insien nie (P 3), maar daaruit mag ons nie aflei dat die syn van God reeds deur die denkgrensformule veronderstel word nie; dít sou hom in 'n sirkelredenasie laat beland, daarom

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

doen hy moeite om juis so 'n interpretasie uit te skakel (CG 6). Die denk-grensformule impliseer nie op homself Gods bestaan nie; slegs as ons die anselmiese skaal van bestaanswaardes (dit is groter om beide in die intellek en in werklikheid te bestaan as slegs in die intellek) daarmee saam aanvaar, kan ons aflei dat God bestaan. Die krag van Anselmus se bewysvoering word dus eerder bepaal deur die breë werklikheidsbeeld wat daaraan ten grondslag lê (soos primêr in die waardeskaalformule, maar ook in die kombinasie van die twee formules uitgedruk).

Die kombinasie van die twee formules kan in verskillende opsigte op homself staan. Ten eerste impliseer die denkgrensformule die aanspraak dat dit vir alle godegelowiges aanvaarbaar is (vgl. Venter 1997: 5) en deur mededeling ook aan die ateïs — in die persoon van die dwaas — as algemene godsídee deurgegee kan word. Tweedens veronderstel die kombinasie van die twee formules 'n hiërgies-ontologiese denkwys (vgl. Venter 1997: 10), wat as werklikheidsvisie algemeen in die middeleeue was, sodat hierdie denkwys ook buite Christelike kring aanvaarbaar sou wees, omdat niemand volledig aan die gelowige se formule uitgelewer was nie — hiërgiese ídeevorming bied nogal altyd 'n kontrolerende weg. Ten derde is die logiese bewerking waartoe die formules hulle leen, onontwykbaar en dwingend — dit is tipiese 'noodwendige redes' in die sin waarin ook die *Monologion* hierdie begrip gebruik (vgl. Venter 1996: 19-23), want die ontkenning van enige punt wat Anselmus met behulp van hierdie denkkonstruksie bewys, sou impliseer dat iets waarbo 'n grotere nie gedink kan word nie, tog iets is waarbo 'n grotere wél gedink kan word.

Anselmus begin die *Proslogion* met die konstatering van die ongenoegsaamheid van die mens wat God wil leer ken (P 1; vgl. Venter 1997: 2-3). Die mens het, so sê die Voorwoord al, 'n behoefte aan God. Hoe kan só 'n mens hom op die weg van verstaan onafhanklik opstel? Anselmus gee nie voor dat die mens 'n natuurlike outonomie het nie. Waar hy hom onafhanklik opstel, is dit 'n onafhanklikheid van besondere geloofsinhoude, maar steeds afhanklikheid van die illuminasie (soos hierbo laat sien). Ottaviano (1933: 96) sê in thomistiese terme dat die natuurlike by Anselmus gesupranaturaliseer is; die redelike bewysvoering voltrek hom binne die genadeterrein. Die thomistiese (natuurgenade-)denkskema vanwaaruit Ottaviano hier interpreteer, is aan Anselmus wesensvreemd: hy dink in terme van die augustynse korrelasie van geloof met outoriteit en verstaan met verligting. Dat 'n moderne thomis (by wie die gedagte van 'n outonome natuur sterker ontwikkel is as by Thomas self) egter slegs die bonatuurlike terrein by Anselmus kan opspoor,

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

bevestig vir ons dat Anselmus geen outonome rede geken het nie, maar transendentiaal-denkend, bo-redelike voorwaardes vir die gesonde werking van die rede veronderstel het.

Anselmus se hoofskema is dus, kort gesê: eers geloof, daarna verstaan. Laasgenoemde is onafhanklik van die geloof (as inhoud), maar afhanklik van die goddelike verligting. Hierdie skema stam van Augustinus (veral *De trinitate*), maar met een verskil: Anselmus onderskei nie, soos Augustinus dáár, tussen rede (as redenering oor praktiese sake) en intellek ('n intuïtiewe inskou in ewige dinge) nie (bv. DT XII, iii, 3; iv, 4; XIV, iv, 6); daarom kom die 'verstaan' by Anselmus na vore in die vorm van 'n logiese beredenering tot aan die grens van die denke.

Metodeperspektief

In 'n geheelperspektief kan ons sê dat Anselmus in dié gedeeltes van die *Proslogion* waar hy bewysend besig is, 'n vaste program van probleemstelling, oplossingsuggerering en bewysvoering volg, en dat hy sy bewysvoering streng logies, met noodwendige beredenerings, deur middel van sy 'een argument' voltrek. Hierdeur verweef hy 'n groot aantal konklusies aangaande God tot 'n eenheid en struktureer tegelyk ook sy uiteensetting ekonomies (beide effektief en besparend). Ons kan dit tipeer as 'n streng wetenskaplike denkpatroon. ('n Hipotese wat ondersoek waardig is, is of Anselmus se sterk bewustheid van die enkelvoudigheid van die objek (God) (vgl. M 12; 28; 43-48; 59-62; P 18-23) 'n bydrae kon maak tot sy ekonomiseringstrewes, spesifiek sy vereiste om al die konklusies aangaande die objek met net één argument te bewys.)

Verder laat Anselmus sy strenge wetenskapsbedryf aksiomaties lyk deur 'n selfgenoegsaam-voorgestelde argument te gebruik om sy wetenskaplike doel te bereik. So 'n argument kan, so lyk dit, nie anders as onvoorwaardelik wees nie. Maar dit bots met wat Anselmus in P 1 spesifiek gestel het, naamlik dat die geloof 'n voorwaarde vir die verstaan is. Verstaan blyk in die *Proslogion* in die besonder die bewys van sekere 'dat's', 'wat's' en 'hoe's' aangaande God, met behulp van daardie een argument wat veronderstel is om onvoorwaardelik te wees.

Die spanning wat ons hier in Anselmus se denke opmerk, word versag as ons die voorwaardelikheid van geloof vir verstaan as kronologies sien. Dit hou in dat iemand in tyd éers moet glo vóórdit hy kan verstaan, omdat die geloof sowel die denkgrensformule van die een argument voorsien, as die probleme en die objek waarvoor gedink word verskaf, asook die intellek reinig om die bewysprosesse (insigte) onafhanklik te kan bereik.

Die onafhanklikheid van die verstaan word moontlik maak deur die algemeenheid van die denkgrensformule, die algemene aanvaarding van 'n hiërargiese sinsorde en die stringent-logiese manipuleerbaarheid van die

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

een argument. In wese word sy onafhanklikheid moontlik gemaak deur sy afhanklikheid in dié sin dat die ongenoegsame mens slegs onder voorwaarde van die goddelike verligting deur die aktiewe objektiwiteit van die ewige wat homself aan die denke gee, onafhanklik van die aanvanklike geloof kan voortdink.

Krities mag ons stel dat Anselmus se poging tot suiwer redelike denke in 'n dubbele spanning te staan kom: Dit het enersyds die geloof nodig om op die niveau te kom waar dit onafhanklik kan voortdink; dit het andersyds die verligting nodig om die onafhanklikheid te handhaaf; in beide gevalle is die denke dus in sy onafhanklikheid afhanklik. Suiwere rasionaliteit en transendentale denke staan op gespanne voet met mekaar. Die relatief onafhanklike verstaan word hier boonop teen (vir 'n Christen) 'n duur prys gekoop: die gekruisigde Christus bly op die agtergrond in die aanvanklike geloof waarvandaan vertrek word; in die onafhanklike denke is dit die 'metafisiese' Christus — die neoplatonistiese verliggende Woord — wat die leiding gee. Ook die persoonlike God van die Bybel gaan hier gemasker agter die abstrakte, algemene denkreël van die denkgrensformule, terwyl die onafhanklike insigtelikheid van hierdie formule op die tydsgebonde hiërargiese wêreldbeeld berus.

Konklusie

Om Anselmus se metode in die *Proslogion* in volle perspektief te kry, moet dit gesien word in terme van die wysgerige raamwerk van die werk.

Ontologies is die *Proslogion* die verwoording van die gronddialektiek van 'n bepaalde Christelike denktradisie, naamlik die teïstiese. Die dialektiek waarom dit hier gaan, is die spanning tussen die immanensie en die transendensie van 'n enkelvoudig-opgevatte God. Hierdie dialektiek staan in noue verband met 'n hiërargiese sinsopvatting, in terme waarvan God met behulp van 'n hiërargiese 'relativering' (ideevorming) vanuit die immanente verstaan word (in terme van die denkgrens- en waardeskaalformules), maar gelyktydig, as dit wat aan die denke ontglip (soos in die derde formule uitgedruk), transendent bly. Die transendensiebesef verbreek egter nie die verstaanspoging finaal nie, maar verhef dit na 'n ander vlak (vgl. ook Decorte 1989), vanwaar dit eerder konstaterend as verklarend voortwerk.

Antropologies vind ons die mens in die *Proslogion* in 'n posisie waarin hy nie in die *Monologion* gesien word nie: die mens, beelddraer van God, met die bestemming om God te aanskou, in sy kleinheid en vervallenheid, met 'n behoefte aan en hopen op goddelike redding. Dit is vanuit hierdie antropologiese perspektief dat die erkenning van die belang van geloof en illuminasie by die verstaansproses (die transendentale kant van sy metode), beslag kry.

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

Die *kenteoretiese* aspek staan in die *Proslogion* voorop; dit gaan Anselmus in dié werk oor die denke oor God. In die denkgrensformule het ons 'n geloofsidee oor God wat met behulp van die logiese verbeelding (ideevorming) 'n duidelike denkinhoud kan verkry. In sy meditatiewe houding soek Anselmus na God deur middel van God se immanensie in die denke; die denke, gesien in die lig van die feit dat dit maar menslike denke is in konfrontasie met Gods grootheid, kan God nie bevat nie en bly so afhanklik van die liefde, om (eendag) die transendente te vind. Die transenderende denkkonstruksie kom bo die geloofskennis van God uit, maar breek tog die verstaanspad weer af. Die denkende elite — soos Augustinus dit in DUC xii, 27 al gehad het — kan bo die outoriteite uitstyg, maar God tog nie finaal in die intellektuele greep kry nie.

Uit die metode-analise met sy veronderstellings kan ons enkele oorsigtelike afleidings maak oor die aard van die *Proslogion*, of minstens met bepaalde karakteriserings daarvan in gesprek tree. Tiperings wissel van 'suiwer rasioneel' (en daarom 'wysgerig') tot 'dominerend-gelowig' (en daarom 'teologies'). (In die inleiding tot die eerste artikel in hierdie reeks is kortliks die debatspunte rondom die karakterisering van Anselmus se werk opgesom (vgl. Venter 1995: 1-7).)

F.S. Schmitt (1962: 42-44) is een van die sterk voorstanders van eersgenoemde interpretasie. Schmitt nuanseer sy bedoeling baie presies. Die *Proslogion* het volgens hom dieselfde basiese karakter as die *Monologion*: die objek is die geloof, die inhoud egter 'n louter rasionele vooronderstellingslose verdediging daarvan. Dit stempel die *Proslogion* tot 'n apologetiese werk en apologetiek, volgens Schmitt, is die wysgerige dissipline van die teologie. Schmitt se interpretasie is in twee opsigte problematies:

(i) Hy wil geen rol hoegenaamd vir die geloof aanvaar buiten dié van objekverskaffer nie.

(ii) Hy aanvaar as vanselfsprekend dat 'n werk wat aan die geloof georiënteer is, *per se* teologies moet wees, en een wat nie aan die geloof georiënteer is nie, *per se* nie-teologies.

A. Stolz het in drie beroemde artikels (1933; 1934; 1935) probeer aantoon dat die *Proslogion* beide 'n teologiese en 'n mistieke geskrif is. Sy argument is in hoofsaak dat die *Proslogion* 'n strewe uit geloof deur kennis na godsaanskouing is (1933: 2-3). In die afsluitende vreugde (P 26) sien Stolz (8) 'n doelbereiking. Stolz het onmiddellik heelwat kritiek uitgelok (bv. Schmitt 1933; Gilson 1934). Want, hoewel hy die hoofstruktuur van die *Proslogion* in sy drieslag korrek tipeer, ignoreer hy Anselmus se werklike

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

poging tot 'n geloofsonafhanklike bewysvoering. Daarby is Stolz nie presies oor die soort mistiek wat ons by Anselmus aantref nie: Anselmus se vreugde in P 26 is slegs 'n eskatologiese antisipasie op die hiernamaalse genieting van God, wat ook in die voleinding nie uitloop op die substansiële eenheid van die mens met God nie (vgl. ook Schlink 1950: 77-8).

'n Besonder interessante poging om Anselmus aan die hand van sy ideë-historiese verwantskap te plaas, is deur Gilson (1938: 43-51) aangewend. Só beskou is die *Proslogion* 'n heel eenaardige werk: die geloof, aldus Gilson, word deur die bewys vereis, maar nie in die bewys veronderstel nie, want die sekerheid van die bewys hang nie van die geloof af nie (45). Deur sy metode breek Anselmus weg van die essensiële van die teologie, dus ten spyte van die aanwesigheid van die geloof, kan ons die *Proslogion* nie 'n teologiese werk noem nie (46). Om dit 'n stuk filosofie te noem, is eweneens volgens Gilson te veel gesê, want die geloofsakte gee hier geboorte aan kennis van 'n transendente objek en begelei die redeneerproses, sonder om as deduksiebasis te dien (47-8). Die denke wat volgens Gilson die naaste aan dié van Anselmus staan, is die Christelike 'gnostiek' van Clemens van Alexandrië, van wie ons ook nie kan sê of hy 'n mistikus, of 'n teoloog, of 'n filosoof was nie (49-51).

Myns insiens het Gilson gelyk dat hier 'n bepaalde verwantskap tussen Anselmus en Clemens te vinde is. Beide knoop aan by die geloof, beide vervolg met 'n streng rasonale soektog na godskenis onder verligting van die metafisiese Christus; volgens beide word die proses van God-vinding in die liefde afgesluit (vgl. verder Venter 1982: 22 e.v.). Ons kan Anselmus egter moeilik om hierdie rede as 'n soort 'gnostikus' tipeer, want die verwantskap met die egte gnostiese denke, byvoorbeeld dié van Apelles of Marcion, is te skraal: nóg Clemens nóg Anselmus deel met daardie gnostici die teogoniese karakter van hul denke, terwyl die idee van 'n geheimleer, wat Clemens wél met hulle gedeel het, ook nie by Anselmus voorkom nie.

Belangrik is dat ons moet raaksien dat beide Clemens en Anselmus die intellektuele nadering tot God en die uiteindelijke vind van God in die liefde beklemtoon. Daarom moet ons myns insiens hulle denke eerder tipeer as 'intellektualisme neigend na mistiek' (met die nuansering dat die mistieke neiging by Clemens sterker is as by Anselmus). Anselmus se denke in die *Monologion* is reeds só getipeer (vgl. Venter 1996: 29 e.v.). Sy nadering tot God deur middel van 'n intellektueel-insigtelike godsídee hou dan ook in dat ook hier, in die *Proslogion*, die intelligibele werklikheid (waarmee die platonistiese wysgere hulle besig gehou het) in God geplaas is — dit is trouens ook die dieper implikasie van die verligtingsleer (wat oorspronklik verband hou met die verliggende werking van die hoogste intelligibele, die Idee van die Goeie by Plato). Daarom is die vraag of die *Proslogion* 'n teologiese of 'n wysgerige werk is, in 'n sekere sin buite die

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

orde: vanweë sy intellektualistiese aanpak dink Anselmus eenvoudig na oor die intelligibele as deel van 'n bepeinsende lewenshouding, waarin 'filosofiese' en 'teologiese' denke, en teorie en lewenspraktyk, een en dieselfde integrale geheel is. As die intelligibele in God is — dit wil sê soos Zuidema (1963: 87 e.v.) dit gestel het: God direk met Idee verbind word — en ons filosofer oor die intelligibele, dan kan die resultate niks anders wees as 'n verteologiseerde filosofie nie.

Weliswaar het Anselmus sy insigte sedert die *Monologion* verdiep. Hy probeer nie weer om die geloof volledig tussen hakies te plaas nie. Daardeur word ook die sondeval en die verlossing relevant gemaak vir die intellektuele denke. In die *Proslogion* word die probleem van intellektuele godskennis ook meer vanuit 'n kenteoretiese hoek (deur middel van die transenderende denkkonstruksie) aangepak. Maar die *Proslogion* is nie minder filosofies en meer teologies as die *Monologion* nie, al gee dit duideliker uitdrukking aan die Christelike aspekte (in transendentale sin) van Anselmus se denke. Ons het hier te make met denke in 'n tradisie — 'n tradisie wat hom reeds by vroeë Christene as 'n wysgerige soektog na God voorgedoen het (vgl. bv. Clemens Alexandrinus, *Stromateis* VI, 7), op grond van 'n stoïsynse definisie van 'wysheid' as *die kennis van goddelike en menslike aangeleenthede*, wat versmelt is met die platonistiese gedagte dat 'wysheid' *kennis van die intelligibele* is.

.

Verwysings

Afkortings (in teks):

- AA = Aurelius Augustinus
- AC = Anselmus Cantuariensis
- CG = Contra Gaunilonem
- DCD = De civitate Dei
- DDC = De doctrina christiana
- DT = De Trinitate
- DUC = De utilitate credendi
- E = Enchiridion
- EIV = Epistola de incarnatione Verbi
- Enn. = Enneade
- M = Monologion
- P = Proslogion
- S = Soliloquia
- Strom.= Stromateis.

Primêre bronne:

- 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.
- Aurelius Augustinus: *Opera omnia*. Patrologiae Latinae, a curante J. P. Migne. Tomus 32-44. Turnholti: Brepols. (Ongedateerd).
- . *La Trinité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955; Oeuvres de saint Augustin, t. 15-16.
- . *De moribus Manichaeorum; De vera religione; Soliloquia; Enarrationes in Psalmos*. In: *Opera omnia*. Patrologiae latinae, a curante J. P. Migne. Tomus 32-44. Turnholti: Brepols. (Ongedateerd).
- . *The City of God against the pagans*. Loeb Classical Library. 7 vols. London/Cambridge (Mass.): Heinemann/Harvard U.P., 1957-72.
- . *De utilitate credendi*. Recensuit I. Zycha. Pragae / Vindobonae / Lipsiae: Tempsky / Freytag. 1902. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum).
- Clemens Alexandrinus: *Stromateis*. In: *Die griechischen christlichen 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.
- Plato: *The Republic*. Ed. J. Adam. Cambridge: CUP. 1965.
- Plotinus: *Enneads*. Trans. A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. 6 vols. London: Heinemann, 1966.

Sekondêre bronne:

- Barth, K. 1931. *Fides quaerens intellectum*, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Darmstadt: WBG (Repr. Nachdr.)
- Brechtken, J. 1975. Das *unum argumentum* des Anselm von Canterbury; seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22: 171-203.
- Cattin, Y. 1988. La prière de S. Anselme dans le *Proslogion*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72: 373-396.
- Decorte, J. 1989. Saint Anselm of Canterbury on ultimate reality and meaning. *Ultimate reality and meaning* 12: 177-191.

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

- Gilson, E. H. 1934. Sens et nature de l'argument de saint Anselme. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 9: 49 e.v.
- . 1938. *Reason and revelation in the Middle Ages*. New York: Scribner.
- Grabmann, M. 1909. *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, I. Freiburg i. Br.: Herder.
- Grant, C. 1989. Anselm's argument today. *Journal of the American academy of religion* 57: 791-806.
- Grégoire, R. 1963. L'utilisation de l'Écriture Sainte chez Anselme de Cantorbéry. *Revue d'ascétique et de mystique* 39: 273-293.
- 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.
- 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.
- Mascall, E. L. 1963. Faith and reason; Anselm and Aquinas. *The journal of theological studies* 14: 67-90.
- Oosthuizen, J. S. 1974. *Van Plotinus tot Teilhard de Chardin; 'n Studie oor die metamorfose van die Westerse werklikheidsbeeld*. Amsterdam: Rodopi.
- Ottaviano, C. 1933. Le *rationes necessariae* in S. Anselmo. *Sophia* 1: 92-97.
- 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.
- 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.
- Stolz, A. 1933. Zur Theologie Anselms im *Proslogion*. *Catholica, Vierteljahr-schrift 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.
- Tonini, S. 1970. La Scrittura nelle opere sistematiche di S. Anselmo; Concetto, posizione, significato. In: Kohlenberger, H. K. (Hrsg.). 1970. *Analecta Anselmiana*, II. Frankfurt a. M.: Minerva. Pp. 57-116.
- Venter, J. J. 1982. *Geloofsgebonde denke by Anselmus* (ongepubliseerde

- J.J. Venter / *Metodebesinning in die Proslogion* (proefskrif). Potchefstroom: P. U. vir C. H. O.
- . 1995. Metodepraktyk in die *Monologion* van Anselmus Cantuariensis. *SA Tydskrif vir Middeleeuse en Renaissancestudies* 5: 1-47.
- . 1996. Metodebesinning in die *Monologion* van Anselmus Cantuariensis. *SA Tydskrif vir Middeleeuse en Renaissancestudies* 6: 1-37.
- . 1997. Metodepraktyk in die *Proslogion* van Anselmus Cantuariensis. *SA Tydskrif vir Middeleeuse en Renaissancestudies* 7: 1-28.
- Viola, C. 1970. La dialectique de la grandeur. Une interpretation du *Proslogion*. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 37: 23-55.
- . 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.
- Von Meding, W. 1990. Anselm denkt Gott. Erwägungen zur Thematik seiner frühen Schriften. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-philosophie* 32: 253-273.
- Zuidema, S. U. 1963. *Konfrontatie met Karl Barth*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

Abstract

In this (the fourth) article on Anselm's method, the results of the previous article, an analysis of Anselm's methodical practice in the *Proslogion*, are tested against the explicit indications he gives of his method in this work. This also lends more support to the thesis that Anselm's method changed (deepened) from the *Monologion* to the *Proslogion*. This time he did not attempt again to place faith completely between brackets. Through this the fall into sin and salvation in Christ could now be made available to intellectual thinking. In the *Proslogion* the problem of intellectual insight into God (or the intelligible) is approached more from an epistemological angle (by means of a transcending construct, discussed in the previous article).

But the *Proslogion* is not more 'theological' and less 'philosophical' in its approach than the *Monologion*. It only gives clearer expression to specifically Christian aspects (in a transcendental context) which had been suppressed in the *Monologion*. We are faced here with thinking in a tradition which presents itself from early Christianity as a philosophical search for God, which has its grounds in Stoic definition of wisdom as the knowledge of divine and human affairs, fused with the Platonistic idea that wisdom is knowledge of the intelligible. When Anselm characterises his thinking as *sola ratione*, he expresses a radicalised version of this tradition. The transcending and

S.A. TYDSKRIF VIR MIDDELEEUSE EN RENAISSANCESTUDIES

transcendental aspects of Anselm's method are explained by analysing Anselm's statements about method, specifically his intention (the 'economy' of meditation in the *unum argumentum*), as well as the conditions of arguing in search for God (faith on the way to understanding, no Scriptural authority, and illumination).

The analysis leads to general inferences about the nature of the *Proslogion*, and dialogue with other characterisations of it. These cover a range stretching from 'purely rational' (and therefore 'philosophical'), on the one hand, to primarily a work of faith (and thus 'theological'). F.S. Schmitt believes the *Proslogion* has basically the same character as the *Monologion*: the object being faith, but the content a purely rational presuppositionless defence of faith, which implies that the *Proslogion* is an 'apologetical' work. Stolz, on the other hand, argued that the *Proslogion* is an attempt to move from faith via reason to the vision of God, which, for him, implies that it is both a theological and a mystical writing. Gilson denies the work either a theological or a philosophical character, and sees it in line with the 'Christian gnosticism' of Clement of Alexandria.

Gilson is correct that Anselm's approach is similar to that of Clement, in following a path from faith through rationality to vision and unification with God in love, but this is also true of Augustine and the medieval mystics. Even though Clement typified himself as a 'Gnostic', he shared only the idea of a hidden (in his case allegorical) knowledge with the Gnostics (not their occult ideas and their theogonical thought). What they all have in common is an intellectualist form of semi-mysticism. It is not a complete mysticism in which the individual human is unified with the substance of God. It is rather a question of making room for a true intellectual approach within a context framed by faith and love, in such a way that faith purifies in advance, but does not intervene in the content of the argument, while love is intensified by deepened insight.

At the basis of this is the belief that the intelligible reality of Platonism and Neo-Platonism (the Ideas or blueprint for creation) had been identified with the Logos and therefore found its place in God. Every approach to deeper insight, regardless of how we characterise it, had therefore to go through the avenue of the intellect focused on the intelligible. This implied that God had to be the focal point of philosophy in search of the one, the good, the true being (or however one would choose to name the intelligible in Neo-Platonist Christianity).

In a certain sense Anselm's method can be studied from the point of view of any agenda, since in his intellectualist approach he simply meditated about the intelligible as part of a meditative attitude, in which 'philosophical' and 'theological' thinking, theory and life practice, form one and the same integral whole. Or stated otherwise: if 'Ideas' and 'God' are identical in the simplicity of the divine, then what Anselm can offer is nothing but a 'theologised philosophy', which for him was no problem since he was simply continuing in the tradition coming over a thousand years from Early Christianity.

Prof. J.J. Venter

J.J. Venter / Metodebesinning in die Proslogion

Departement Filosofie

PU vir CHO

Potchefstroom 2520