

Der Gottesbeweis des hl. Anselm.¹⁾

Von Dr. P. Beda Adlhoeh O. S. B. in Rom (Colleg. s. Anselmi).

(Fortsetzung, statt Schluss.)

IV.

26. Mehr als einmal wurde ein philosophisches Problem so gelöst, dass seine Lösung selber zum neuen Problem oder doch zum Quellpunkt verwandter Fragen und Räthsel wurde. Die Gründe dieser Erscheinung sind verschiedenartig. Das eine Mal handelte es sich um ein ganz centrales Problem mit unzähligen Radien; ein ander Mal war die gegebene Lösung keine volle, auch nicht unter dem Augenwinkel ihres Urhebers betrachtet; ein drittes Mal wurde von der Folgezeit Problem und Lösung unter Gesichtspunkte gerückt, die bis dahin entweder völlig übersehen oder nicht ausdrücklich hervorgehoben waren; ein viertes Mal fehlte es durchweg am richtigen Verständniss des ursprünglichen Gedankens, sei es, dass die Terminologie mangelhaft, sei es, dass sie zu fremdartig, sei es, dass sie zu vieldeutig war u. dgl. Ein fünftes Mal wollte man Consequenzen aus der vorgelegten Idee ableiten, die ihr nach Ursprung und Wesen ganz fremd sein mussten. Zu anderen Malen wirkten andere Factoren mit, um einem wirklich philosophischen Gedanken jene Wege, die sein Geschick zu befahren hatte, rauh und rauher zu gestalten.

Dem Geisteskind Anselm's, mit dem wir uns beschäftigen, ward ein keineswegs beneidenswerthes Loos zugerüttelt. Schwer schon war die Geburt — man lese das *Prooemium Proslogii* und bei Eadmer, *Vita Anselmi* l. I. c. 3 n. 26²⁾ —; kaum trat es hervor, hatte es Gaunilo's Fehde zu bestehen; blieb es auch damals Sieger, Friede und Freude dauerten nicht zu lange: bald fand es falsche Freunde, die seinen Namen misbrauchten, bald offene Gegner, die ihm jeden Rechtstitel streitig machten; kein ernsterer Handel der Systeme und Schulen kam vor, in welchen es nicht verwickelt wurde; treue Helfer erstanden ihm wenige: so ist unter Mühsal und Leid aus Anselm's frischem Kind, dem der Ruhm und das Glück einst lachte, ein ergrauter Armer geworden, dem nichts geblieben als sein vergilbter, schwer zu lesender, aber nicht gefälschter Heimathschein, auf Grund dessen er Einspruch erheben will

¹⁾ S. diese Zeitschrift 8. Bd. (1895) S. 52 ff. u. 372 ff., 9. Bd. (1896) S. 280 ff.

²⁾ Migne S. L. 158, 63 sq.

gegen so viele erfahrene Unbill: Mistrauen und Verkennung bei Freunden, Ausweisung bei der eigenen Sippe, Misbrauch bei Nachbarn, Aechtung bei voreingenommenen Richtern. Er will seinen guten Namen rehabilitiren.

Nach drei vorbereitenden Aufsätzen stellen wir uns in den folgenden zwei Abschnitten (IV. u. V.) noch die Aufgabe, zur Rehabilitirung des wahren und wahrhaft edlen, nicht des umgeprägten oder verzerrten Anselmischen Arguments, so viel als möglich beizutragen. Es soll daher ein Revisionsverfahren eingeleitet werden, das jene Gesichtspunkte, die bei der bisherigen wiederholten Verurtheilung des Arguments von grösserem Belang und entscheidenderem Einfluss gewesen zu sein erscheinen, gewissenhaft nachprüft.

Selbstverständlich fusst diese Nachprüfung wesentlich auf dem bisher Dargelegten. Es scheint demgemäss angezeigt, vorerst einige Ergebnisse zu recapituliren oder auch besser zu stützen, so dass der Kernpunkt der Frage möglichst offen liegt, Verwechslungen hintangehalten, Vorurtheile berichtigt, nothwendige Cautelen gewonnen werden. Darnach sind die Voraussetzungen des Beweises zu prüfen; dann die Beweisformen in's logische Verhör zu nehmen; weiterhin klarzustellen, ob Fehlgriffe oder Lücken vorkommen; endlich ob schlimme Consequenzen sich ergeben, und darauf der Entscheid zu geben.

27. Eines der bisherigen Resultate ist wohl dieses: Es ist ein historischer Irrthum, wenn man glaubt, die Koryphäen der Scholastik und namentlich der Hochscholastik seien entschiedene Gegner des Anselmischen Gedankens gewesen und stünden gleich einer geschlossenen Phalanx ihm gegenüber. Das Gegentheil ist Thatsache. Wollte also Jemand auf deren Autorität sich berufen, so müsste er beim jetzigen Verfahren einfach abgewiesen werden.

Einigen freundlichen Lesern war das (Jahrg. 1895 S. 388 f.) bezüglich des hl. Thomas Bemerkte zu knapp und zu dürftig. Ich begreife das. Man wird diese Kürze und Selbstbeschränkung aber leicht entschuldigen, wenn man bedenkt, dass eine eingehende Erörterung der fünf Stellen des hl. Thomas eine längere Abhandlung fordern würde. Um nun die Auffassung zu erleichtern und den gerechten Wünschen in etwa nachzukommen, mögen folgende Bemerkungen über die Stelle *Summa cont. gent.* l. I. c. 10 u. 11 Platz finden.

Als die Situation seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts entschieden zu ungunsten Anselm's sich verändert hatte, und die Benedictinerschule nach dem Tridentinum einigermassen daran denken konnte, auf ihre eigene Tradition zurückzugreifen, war ihre Ueberzeugung diese: Zwischen Thomas und Anselm herrscht bezüglich der Gottesbeweise keinerlei Opposition, sondern nur Verschiedenheit der Ausdrucksweise. Zeuge dafür

sind De Aguirre und die Salzburger Benedictiner-Universität. Dies ist auch meine These. Sehen wir nun an genannter Stelle genauer zu.

a) Zunächst ist das eine gewiss, dass es nicht die gleiche Frage bedeutet, ob unsere Gotterkenntnis eine unmittelbare sei und mehr oder minder zum *habitus principiorum* gehöre: *num Deum esse, sit notum per se* —, oder ob aus dem Inhalt unseres christlichen Gottesbegriffes im Zusammenfluss mit den das actuelle Denken desselben begleitenden Erscheinungen psychologisch-dynamischer Art sich ein Argument für die reale Existenz Gottes gewinnen lässt: *num eo, quod Deus est quo maius cogitari nequit, Deum esse probari possit.*

b) Damit ist selbstredend auch das andere gewiss, dass es für Anselm und für Thomas keineswegs um die gleichen Ziele sich handelt, und damit zusammenhängend die Aeusserungen der beiderseitigen Gegner unmöglich im gleichen Sinne und Werthe genommen werden dürfen. *Si duo faciunt idem, non est semper idem.*

Des Aquinaten Ziel ist augenscheinlich eine systematische Vorfrage, um die nachfolgenden Demonstrationen der Existenz Gottes nicht von vorneherein als überflüssig und belanglos erscheinen zu lassen. Man lese z. B. nur die ersten Zeilen des Cap. 10 in der *Summa cont. gent.*, vergleiche dazu den Anfang von Cap. 12 und beachte den Beginn von Cap. 13.

Dagegen Anselm's Ziel ist keine Vorfrage, es ist die Kernfrage selber, ob in dem *quo maius cogitari possit* ein *elenchus* sich finde, der zur Formulierung eines Argumentes ausreicht. Vgl. *Apol. c. 1.*: „... Ego vero dico: Si quo maius cogitari non potest non intelligitur *vel* cogitatur nec est in intellectu *vel* cogitatione, profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit aut non intelligitur *vel* cogitatur, et non est in intellectu *vel* cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento.“¹⁾ „... Quod autem putas *ex eo*, quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, nec, si est in intellectu, *ideo* esse in re: certe ego dico: si *vel cogitari potest* esse, *necesse est* illud esse...“²⁾

Die einzige Frage also für Anselm ist, ob der Denkkact des absolut Extremen und Maximalen oder auch nur die nicht-irreale Denkbare eines derartigen Maximalen eine Handhabe biete, um das dabei Vorausgesetzte als thatsächlich existirend oder auch als nothwendig existirend zu erweisen. Nicht also um die Genesis des Gottesgedankens, nicht um die Quellen dieser Genesis, nicht um die Leichtigkeit oder Natürlichkeit seiner Erwerbung handelt es sich, wie bei dem hl. Thomas, sondern einfach um die Bedingungen, charakteristischen Eigenschaften und Begleiterscheinungen des actualen oder auch nur möglichen, dabei nicht irrationalen Gottesgedankens: um die Wägung seines objectiven und realen Gewichtes handelt es sich.

c) Den Zielen entsprechen die Mittel, den Fragen die Antworten, den Aufstellungen die Beweise und Einsprüche der verschiedenen Gegner. Die Aeusserungen des Gegners beim hl. Thomas sind, ob er sich Anselmischen, ob Aquinatischen Calculs bedient, ganz der Situation und ihren Erfordernissen

¹⁾ Migne 158, 249 A/B. — ²⁾ Ibid. B.

angepasst, d. h. die fremden Speculationen werden umgeprägt. Ein solcher Gebrauch und eine solche Benützung fremder Gedanken kann aber recht leicht zum Misbrauch, zur Verstümmelung, zur Verdrehung werden. Für den Augenpunkt, den der eigene Urheber des Gedankens hatte, folgt aus dem Colorit, das ihm ein Fremder gibt, von vornherein gar nichts. Ob nun richtiger Gebrauch, oder ob das Gegentheil vorliegt, muss von Fall zu Fall einzeln und genau untersucht werden, und zwar um so peinlicher und sorgfältiger, je subtiler die Unterschiede, und je feiner die Fäden sind, an denen der Nerv der beiderseitigen Spannung hängt.

Eine bloße Confrontation der Worte Anselm's mit den Aeußerungen des Gegners nach ihrer materiellen Seite hin, sie mag noch so täuschende Aehnlichkeit ergeben, hilft nichts. Sonst wäre ja auch das vierte gegnerische Argument: *Amplius . . .*¹⁾ vollanf genügend, um das Verfahren des hl. Thomas selber im 3. Buche der *Summa c. gent.* Cap. 25 als verfehlt darzuthun. So wenig also daraus, dass der Gegner im Cap. 10 eine Argumentation des hl. Thomas falsch einschraubt, dies dem Aquinaten einen Abbruch thut, ebenso wenig darf es dem Prior von Beck schaden, wenn einer sich seiner Worte für einen Zweck bedient, der ihm persönlich ebenso fern lag als dem ihn schützenden Aquinaten.

Confrontirt man aber nicht nur materiell, sondern auch formell, so leuchtet unschwer ein, dass zweierlei Spannungen vorliegen: bei Anselm eine zugleich objectiv-ontologische und subjectiv-psychologische, beim Gegner in *S. c. gent.* aber bald das eine, bald das andere allein. In keiner von seinen Conclusionen wahr't dieser Gegner den charakteristischen vitalen Doppelnerv Anselm's. Vergleicht man obendrein die Einwände der beiderseitigen Gegner beim Aquinaten und beim Verfasser des *Prologium*, so tritt der grosse Unterschied ganz grell zu tage:

Es stellt Anselm's Gegner gerade das in Abrede, was der Gegner des hl. Thomas (*cont. gent.* l. 1. cap. 10) zur sichersten Voraussetzung nimmt. Der erste sagt: Ich habe den objectiv-realen Gottesgedanken nicht und brauche ihn nicht. Der zweite sagt: Ich habe ihn naturnothwendig so klar wie $2 \times 2 = 4$ und brauche darum keinen Beweis und kann ihn gar nicht brauchen: es ist einfach lächerlich, wenn mir einer mit vielem Prunk und Apparat erst beweisen will, was ich unmittelbar in mir selber längst besser erfahren habe, als je ein Anderer mir klar legen kann.

d) Kein Wunder — das ist das dritte Gewisse —, dass auch die beiderseitigen Antworten differiren und daher ebensowenig wie die vorgenannten Unterschiede je einmal mit Recht als identische Werthe in die Rechnung eingestellt werden dürfen.

Anselm's Gegner erhält zur Antwort: Gut, Du magst sonst den objectiven Gottesgedanken nicht haben und ihn als berechtigt und als Realbegriff ablehnen: es gab und gibt ja Atheisten. Aber Du brauchst diesen Begriff, wenn Du mit mir, dem Theisten disputirst. Denn für mich und für alle Theisten ist Gott das *quo maius cogitari nequit*. Nun aber hast auch Du ganz sicher, ob Du willst oder nicht, das gleiche objective *quo maius neque Tu cogitare potes*, sobald Du überhaupt bei der Sache bist und bleibst.

¹⁾ l. c. cap. 10.

Denn α) der Inhalt eines *quo maius cogitari nequit* ist für jeden Denker gleich, da er eben den höchsten und extremsten ontologischen Werth repräsentirt. Dieser Inhalt ist also von Dir unabhängig, dagegen hängt Dein Denken ebenso wie das meinige von dieser Werth-Objectivität ab.

Aber auch β) die Wirkung dieses Denkinhaltes, wenn Du anders wirklich das denkst, was ich denke, ist bei Dir gerade die gleiche wie bei mir, dem Denkvermögen und der Denkexpansion gegenüber. Zur Ruhe oder zum Stillstand oder bis zum „Hieher und nicht weiter“ kommt auch Dein Geist nur, wenn Du das denkst, was nicht nur subjectiv heute oder morgen oder übermorgen Dir ein letztes ist, über das hinaus aber Du selber ein andermal (und Andere schon heute) ohne Grenze hinausdenken können, sondern erst, wenn Du das denkst, über das weder Du, noch irgend ein Mensch je weiter hinausdenken kann, das mithin Dir und den Andern wiederum als objective Macht für die Denkwilkkür sich präsentirt. Sobald Du nun so weit über Deine Subjectivität hinaus bis zur bezeichneten Objectivität gekommen bist, so denkst Du genau das, was ich denke, wenn ich sage: „*aliquid quo maius cogitari nequit*.“

Lehnst Du es ab, so weit hinauszudenken und so bis zum äussersten die Nerven Deiner Denkkraft zu spannen, gut, so kommst Du eben nie zu jenem Punkte, auf dem ich stehe, kannst also mich gar nicht erreichen und disputirst nicht mit mir, sondern mit Phantomen oder Fictionen subjectiv-individueller Art, die mir völlig gleichgiltig sind.

Lehnst Du diese Anstrengung und Expansion oder Extension nicht ab, so kommst Du auf den gleichen Punkt wie ich und alle, welche einen richtigen Gottesbegriff haben: Du bist beim objectiven *quo maius cogitari nequit* richtig angelangt, und die Sache steht nun so: Du sagst, dieses *quo maius cogitari nequit* sei kein Begriff realer Art, d. h. kein solcher, dem ausserhalb des Geistes ein thatsächlich existirender Träger und Inhaber entspricht. Ich aber sage: Es ist ein Realbegriff und gebe Dir zu beachten: Du und ich wie alle Andern sind in der Linie der grossen, grössern, grössten realen Begriffsinhalte in objectiver Art bis zum letztgrossen und extremgrössten gekommen, so dass wir durchaus, wir mögen subjectiv uns abquälen, wie immer wir wollen, nicht mehr weiter können.

Dieses Unvermögen ist als psychologische Erscheinung im einzelnen Denker zunächst subjectiv und individuell. Da sie aber bei Allen ohne Ausnahme wiederkehrt, so ist sie weiter auch universell und deshalb objectiv. Das heisst: Dieses Unvermögen hängt nicht von uns ab, sondern unsere ganze Subjectivität hängt von diesem Unvermögen ab, insofern sie dadurch begrenzt wird. Sodann afficirt dieses subjective und objective Unvermögen reale und concrete Träger oder Inhaber von Denkkraft, Denkhätigkeit, Denkanstrengung, Denkerschöpfung. Also ist diese Affection des Unvermögens in den einzelnen Trägern subjectiv und distributiv betrachtet selber eine reale Affection, die auf einem objectiven Gesetze beruht.

Nun haben wir weder das objective Gesetz selber gegeben, noch auch das subjectiv-reale Unvermögen und seine Afficirung uns selber besorgt: Wir sind also der Grund nicht.

Irgendwo muss aber doch ein Grund und zwar ein Realgrund dafür sich finden. Wo also, o Atheist, steckt dieser Realgrund?

Ich sage Dir, Du findest keinen, wenn Du nicht die Realexistenz eines Wesens zugibst, *quo maius cogitari nequit*. Das aber ist eben Gott.

e) Dem Gegner beim hl. Thomas aber werden ganz andere Dinge bedeutet in der philos. Summa I. 1. c. 11: Zunächst wird ihm klar gemacht, er habe fein säuberlich zu unterscheiden zwischen Angewöhnung und zwischen Natur, sonst laufe gar leicht ein Fehler unter, wenn wir den Ursprung oder die Erwerbungsart der Begriffe bestimmen wollen.

Dann wird ihm die Doppelart des *notum per se* eingeschärft. — Dabei hätte ja Thomas allerdings bemerken können, dass Anselm weit entfernt sei, die Existenz Gottes als ein *notum per se quoad nos* hinzustellen, weil sonst seine Worte und seine Handlungsweise und seine quälende Forschung nach einem Beweis reine Unbegreiflichkeiten wären. Aber, es handelte sich eben nicht um den hl. Anselm hier, sondern um einen Opponenten, der sich hinter dessen berühmtem Schild decken möchte. Somit war eine derartige Bemerkung nicht angezeigt.¹⁾

Darauf hört der Opponent, dass von der Kenntniss des Terminus „Gott“ (wir können sagen: von der lexikologischen Bekanntschaft mit dem Worte „Gott“) bis zur Bekanntschaft mit der Realität seines Begriffsinhaltes noch ein hübsch langer Weg sei.

Denn diesen Begriffsinhalt als den Schlagbaum aller Denkbarkeit fassen, ist eine Sache, von der manche der Alten keinerlei Ahnung hatten.

Man braucht gar nicht an die alten sogen. kosmologischen Pantheisten sich zu halten, man gehe zu den christlichen Theologen, welche sich mit dem Gottesnamen genauer beschäftigten, zum Damascener z. B.: man findet dort ebensowenig.

Wollte man aber auch zugeben, dass mit dem Namen „Gottes“ von einem Jeden der Begriff der höchsten Denkbarkeit verbunden würde, so befänden wir uns damit immer doch nur in der Region subjectiver Denkbarkeit. Aus der Grenze subjectiver Denkbarkeit als solcher folgt aber noch reine weg nichts für die Grenze der objectiven Denkbarkeit, die in die Realität ausmündet. Wenn aber in unmittelbarer Erkenntniss (*notum per se, quoad nos*) nicht einmal die Objectivität des Gottesbegriffes feststeht, wie erst gar die Realität? Dazu bedarf es doch gewiss mindestens einiger Anstrengung. Oder nicht?

Muss man nicht zuerst darlegen, dass es absolut keinen höheren und grösseren Realbegriff mehr gibt als eben den Gottesbegriff? Die Antwort schliesst: „Non enim inconueniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo maius cogitari non possit in rerum natura.“ Cont. gent. I, 11.

Und das ist die Antwort auf den ersten Einwand, der sich mit Anselm decken möchte.

Ich muss fragen: Von der etwas verschiedenen Ausdrucksweise abgesehen, wo ist denn da auch nur ein Haar in der Sache zu entdecken, das dem hl. Anselm

¹⁾ Eine solche Bemerkung war zudem höchst überflüssig und hätte sich sonderbar ausgenommen, da ja Anselm's Argument ebenso allgemein verbreitet als von den Schulauctoritäten geschätzt und angenommen war. (Dass einige dagegen disputirten, kann allerdings aus S. Bonaventura abgenommen werden. Der aber hat derlei Dialektiker bekanntlich energisch abgewiesen.)

nicht nach dem Herzen wäre? Und die Ausdrucksweise selber? Nun, sie ist derart, dass Anselm durchaus nichts einzuwenden hat, sondern sich beim hl. Thomas lieber bedanken mag, dass er seine Speculation so gut der Terminologie des 13. Jahrhunderts angepasst hat, wenn anders man nicht etwa Thomas und Anselm zugleich nach dem Recept späterer Jahrhunderte meistern will.¹⁾

Es folgt ein zweiter Einwand, der ganz gleissnerisch Anselm zur Schau trägt. Er supponirt schon die Existenz Gottes und die Erkenntniss seiner wesentlichen Eigenschaften. Er wird demgemäss auch abgefertigt. Umsichtig und nobel wie immer fügt der hl. Thomas einen Einwand an, der auf seiner höchst-eigenen Speculation basirt. Es war dies auch nahezu nothwendig wegen der Sache und der Consequenzen.

Einen wesentlichen Unterschied zwischen *Summa contra gentiles* und den anderen vier Stellen bei Thomas gibt es nicht. Graduell scheint mir allerdings die breitere Auseinandersetzung in den *quaestiones disputatae* l. c. noch viel günstiger und durchschlagender. Man vergleiche sie nur genauer mit cap. 4 *Proslog.* bezüglich des Atheisten und beachte gefällig in den (Jahrg. 1895 S. 389) Art. II. citirten Worten das entscheidende „*in tantum*“

Mit diesen etwas längeren Bemerkungen haben wir in vorgreifender Weise einen Punkt erledigt, der später nicht zu umgehen war. Wollte nämlich Jemand sagen: Das Argument ist nichtig, denn es führt zur unmittelbaren (ontologistischen) Gotteserkenntniss, so möge er beim hl. Thomas darüber sich Rath's erholen und begreifen: Mit nichten ist dem also.

28. Einen besonderen Nachdruck legten die vorausgehenden Artikel auf die schiefen Auffassungen, welche sich gewöhnlich mit der Bezeichnung: „ontologisches Argument“ verbinden, und bemühten sich, denselben in mehrfacher Weise zu steuern: im Artikel I. durch den Hinweis darauf, dass ein rein ontologischer Charakter mit nichten zu Anselm's Worten passt; im Art. II. durch den Hinweis auf verschiedene Nuancen des Begriffes „ontologisch“ und durch den Versuch einer Verständigung mit Gutberlet, Stöckl und Heinrich; im Art. III. durch den Hinweis auf die psychologischen Elemente, welche unverkennbar zur Geltung kommen und von Anselm beharrlich hervorgekehrt werden. Was eben vorher über den hl. Thomas ausgeführt wurde, kann zur Bestätigung und Beleuchtung des Früheren dienen. Doch dürfte es angezeigt sein, einige weitere Bemerkungen hier anzufügen, um Misverständnissen vorzubeugen und die Discussion vor Unklarheiten zu bewahren.

a) Will Jemand den Anselmischen Beweis „ontologisch“ heissen, weil nun einmal der Name ziemlich eingebürgert ist, so habe ich nichts einzuwenden.

¹⁾ Was fängt man z. B. mit der Stelle im Commentar zum Lombarden an l. 1. d. 3. q. 1. a. 2 ad obi. 4. ? War es nicht unerlässliche Pflicht des hl. Thomas, das Suppositum des hl. Anselm als Irrthum offen zu bekämpfen, wenn er es als solchen betrachtete?

Namen sind ja geduldige Dinge, und es handelt sich für uns keineswegs um bloße Worte oder Bezeichnungen.

Gerade glücklich werde ich aber diese Bezeichnung nie finden können, weil die ontologischen Elemente des Beweises durchaus nicht dasjenige sind, was ihn charakterisirt, sondern seine Eigennatur in den psychodynamischen Factoren liegt, mit denen er dialektisch operirt. Diese empirisch erkannten psychodynamischen Elemente dürfen also durch die Bezeichnung „ontologischer Beweis“ nicht von vorne herein ausgeschlossen werden.

b) Es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Begriff „Ontologie“ für die verschiedenen philosophischen Lager keineswegs der ganz gleiche ist. Nicht einmal die Scholastiker selbst verbinden mit den Begriffen „Ontologie“ und „ontologisch“ immer und überall den gleichen Sinn. Derlei Vieldeutigkeiten sind aber in subtilen Fragen tödtliche Gifte und können nur durch genaue Umgrenzung des Sinnes zum Beginn der Untersuchung beseitigt werden. Wollte daher Jemand so vorgehen, dass er einfach sagte: Ein ontologisches Argument für Gottes Dasein gibt es nicht und kann es nicht geben; Anselm's Argument ist ontologisch; also ist es hinfällig —, so hätte er damit nur Behauptungen aufgestellt, deren Begriffe fixirt und deren Wahrheit von grund aus zu erweisen sind.

Welche Variationen die Bezeichnung „ontologischer Beweis“ thatsächlich erfahren hat, möge man aus dem Artikel von Rosenkranz in Ersch & Gruber's Real-Encyclopädie abnehmen.

Ich selber habe mich in Art. II. an einen bestimmten Sinn gehalten und demgemäss für Anselm ihn abgelehnt. Da mir unterdessen keinerlei Momente irgendwo begegnet sind, die jene Ablehnung als unrichtig darthaten, so bleibt es bis auf weiteres sicher: Einen rein ontologischen Beweis im Sinne Gutberlet's, Zigliara's, Hontheim's und vieler Anderer hat Anselm nicht gegeben; alle Einwände somit, welche auf der genannten Voraussetzung ruhen, fallen für die jetzige Revision einfach weg.

c) Einer sehr heiklen Frage dagegen, die früher (1895 S. 374 n. 16) bei Seite gelassen wurde, soll hier nicht ausgewichen werden. Sie lautet: Kann es für den Scholastiker keinen ontologischen Gottesbeweis geben?

Ich antworte: Das Ja oder Nein wird davon abhängen, ob er den Stoff des Tractates der Ontologie so oder so abgrenzt, und ob er diese oder jene Aufgabe dieser Disciplin steckt.

Nimmt einer in die Ontologie das reale Infinitum hinein = *quo maius cogitari nequit*, so ist von der stofflichen Seite aus kein Hinderniss mehr da, ein ontologisches Gottesargument zu finden. Denn Gott und reales Infinitum sind *a parte rei* Eines. Die Ontologie supponirt die Realität jener Dinge, mit denen sie sich befasst, im allgemeinen, sieht aber von der Einzel-Realität ab. Nun führt die Erörterung des Transfiniten, das gewiss ein streng ontologischer Stoff nach unserer gewöhnlichen Auffassung ist, schliesslich zu einem Objectiven, *quo maius cogitari nequit* und zugleich *quo maius esse nequit*. Ein solches Maximale aber sperrt sich gegen jede Realität blos allgemein-abstracter Art: es ist und bleibt ein einzigartiges Concret-Reales auch für den Ontologen. Nimmt er es also in seine Disciplin überhaupt herein, so beschäftigt er sich bereits mit dem realen Gott und wartet nicht erst die nachhinkende Schul-Theodicee ab. Sohni mag er selber um einen Beweis gefragt werden.

Hält sich dagegen der Ontolog ganz streng an die allereigenste Aufgabe, so hat er vom realen Infinitum die Hände wegzulassen und mit dem Transfinitum abzuschliessen, nachdem er bemerkt hat, dieses Transfinitum könne als allgemeine und abstracte Realität nur gelten, wenn ihm ein überragendes und concretes Reale den Untergrund gibt. In diesem Fall kann natürlich vom Ontologen kein Gottesbeweis, sondern nur die Vorbereitung zu einem solchen erwartet werden.

d) Aus dem Gesagten dürfte erhellen, wie wenig Grund vorliegt, den Ausdruck „ontologischer Gottesbeweis“ gleich einem philosophischen Popanz zu scheuen, wie vorsichtig man jedoch mit dem Werth und mit der Werthung desselben umzugehen hat. Nebenbei kann daraus auch wieder einleuchten, dass dem für uns Scholastiker höchst unnöthigen, dabei aber doch so verfänglichen Ausdruck: „ontologischer Gottesbeweis“ am füglichsten recht bald und deutlich für alle Zukunft die Thüre gewiesen würde. Oder wollen wir es wirklich mit dem Hegel-Schelling'schen Lager ein bisschen halten und Rosenkranz beipflichten, wenn er sagt (l. c.): „(Der ontologische Beweis) beruht auf der Ontologie, insofern er die Identität des Denkens mit dem Sein voraussetzt, welche Identität etwas ganz anderes sagen will, als eine Uebereinstimmung des subjectiven Denkens mit einem äusseren Gegenstand. Die Ontologie hat mit solchen äusserlichen Dingen nichts zu thun, sondern mit dem Wahrheits-Sein aller Dinge, mit dem Ansichsein des Seins. Der ontologische Beweis besteht demnach nicht darin, dass Gott existire, weil ich denke, dass er existirt, wie man diese Argumentation gewöhnlich auffasst; er besteht darin, dass Gott als die Identität von Sein und Denken sich dem diese Identität Denkenden als Grund des Seins und als das Wahrheits-Sein selbst manifestirt . . .“ „Der erste, der den Gedanken dieses Beweises mit völliger Bestimmtheit erfasst, war Anselm . . . sein Ausdruck *Maximum* bezeichnet für ihn dasselbe, was wir jetzt *Idee* nennen würden . . .“

e) Der Name und die Auffassung des Anselmischen Beweises als *argumentum a simultaneo* ist entschieden vorzuziehen. Geändert wird sachlich allerdings dadurch nichts. Daher bleibt vom gegenwärtigen Verfahren auch aller Einspruch gegen Anselm ausgeschlossen, der auf diesen Titel sich stützen möchte. Will man einen scharfsinnigen Vertreter dieses Gesichtspunktes, so nehme man Lahousse zur Hand: Praelectiones Metaphysicae specialis . . . vol. III. Theol. nat. (Lovanii 1888) pag. 22 sqq. art. IV. u. pag. 92 sqq. art. VIII. Gegen die Ontologisten wird von Lahousse rühmenswerth vorgegangen. Dass aber Anselm als Ontologist zu behandeln ist, wird ohne jeden Beweis als sicher vorausgesetzt, und seine Aeusserungen demgemäss interpretirt.

Uebrigens ist für unsereinen schwer einzusehen, warum es denn immer neuer und höchst elastischer Bezeichnungen bedürfen sollte, um die Art und Weise, deren sich Anselm bedient, genügend prüfen oder auch charakterisiren zu können. Der Mann von Beck hat ja nicht auf verschiedene Schulsporte, wenn ich so sagen darf, seine Sache eingerichtet, sondern an jeden hinreichend denkgewandten Geist sich gewandt. Wozu soll es also dienen und frommen, durch pedantische Schulformeln ihn regelrecht umzubringen. *Naturam expellas furca, semper usque recurret!* Auch die raffinirteste Dialektik muss, wenn sie Werth haben will, im breiten Boden der Vulgär-Philosophie ihre eichenhaften Wurzeln nähren.

f) Es gibt eine Reihe anderer Wendungen, die sammt und sonders den gleichen Refrain haben: „ontologisch.“ So z. B. sagt man häufig, Anselm's Beweis ruhe auf der Begriffsdefinition Gottes und leite aus ihr die reale Existenz ab. Das ginge aber nicht an. Ich frage: Warum denn nicht? Kann man denn von einer Definition aus nie und in keiner Weise richtig argumentiren? Ich frage weiter, was soll es heissen: „Definition Gottes?“ Ich frage überdies: Wie kommen wir denn zu dieser sogen. „Definition?“ Ich frage ausserdem: Wer hat bewiesen, oder wo ist bewiesen, dass es für jeden Beweis einer Real-Existenz ganz gleich gilt, woher immer die Begriffe der „Definition“ gewonnen werden, um ihn schon deshalb zu verdammen, weil er auf der Definition ruht? Ich frage endlich, wo ist jener Beweis, der nicht auf der Definition in seiner Weise ruht, wie der Anselmische in der ihm zukommenden Art?

Weiter unten (n. 32) haben wir Gelegenheit, die Beweisart Anselms nach den uns Scholastikern heimischen Classen zu prüfen. Mit dem „ontologischen Charakter“ des Arguments sei hier solange definitiv abgerechnet, bis neue Momente vortreten.

29. Eine andere Classe von Gegnern Anselm's unterliegt anderen falschen Vorurtheilen und Beeinflussungen und muss wenigstens genannt werden, wenn wir auch auf sie keine besondere Rücksicht nehmen dürfen. Es sind Jene, welche überzeugt sind, Anselm habe bei seinen Factors einen richtigen Beweis nie und nimmer finden können, weil er ja einer falschen Erkenntnisstheorie huldigte, dem Ultra-Realismus zu nahe stand, der sogen. Platonischen Begriffshypostasirung anhing, den Unterschied zwischen Glauben und Wissen oder zwischen Offenbarungslehre und rationaler Speculation verwischte, und was dergleichen landläufiger Verurtheilungen noch mehr sind. Vgl. Schwane u. A.

Gewiss, stünde es um Anselm's philosophische Forschung, Richtung und Methode gerade so, wie Rémusat, Cousin und eine Summe anderer Beurtheiler, die sich auf derlei Forscher verlassen, sie uns schildern, dann wäre es ein mitleiderregendes Unternehmen, seinen berühmten Gottesbeweis vertheidigen zu wollen. Gott aber sei Dank, diese Behauptungen sind sammt und sonders irrig. Somit ist die Lage für uns diese:

Wir betrachten den Gottesbeweis selber als ein „hic Rhodus, hic salta“ und als ein „ex ungue leonem.“ Wären nämlich diese Verdichte berechtigt, so müsste sich die falsche Richtung Anselm's doch vor allem an seinem Argument hervorstechend äussern, da er dieses mehr als irgend eine andere seiner Leistungen überzeugt und beharrlich vertheidigte.

Gegen Roscellin hat er wenig Worte verloren und ist auf die Universalienfrage philosophisch gar nicht eingegangen. Wozu auch? Seit dem 6. Jahrhundert war in den Benedictinerschulen nichts anderes als der gemässigte, aristotelisch-scholastische Realismus gelehrt worden. Daran ändert Cousin mit seinen „Fragments“ durchaus nichts.

Als Roscellin die Schrift *Cur Deus homo* angriff, hat Anselm (so viel wir wissen) kein Wort geantwortet. Die Zeitgenossen aber waren von der Keckheit

jenes unruhigen Dialektikers wenig erbaut und liessen sich in ihrem Urtheile nicht beirren. Man lese den von Schmeller edirten Brief Roscellin's nach, um davon sich zu überzeugen.¹⁾

An der Platonischen Ideenlehre ist keineswegs Alles und jedes schief oder falsch; jeder ernste Philosoph muss sie in einer richtigen Weise nützen; Anselm hat ein besonderes Verdienst sogar in diesem Betreff sich erworben. Von Begriffshypostasirung findet sich aber bei ihm reineweg nichts. Ich darf fragen, wie der Philosoph oder Schriftsteller heisst, der diese Anklage aus den Texten, ohne sie falsch zu deuten, je bewiesen. Ueberdies wird dieser Punkt weiter unten (n. 33) Willmann gegenüber, nochmals zu streifen sein.

Ob Anselm zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden verstand, könnte doch hübsch von selber einleuchten — so sollte man meinen —, da es sich handelt um jenen Mann, der am Ende des 11. Jahrhunderts das wissenschaftliche Orakel seiner Zeit war, der allüberall bei seinen Erörterungen den dogmatischen Untergrund vom speculativen Ueberbau sorgfältigst auseinanderhält und die für alle Scholastik so charakteristische Formel aufstellte: *Fides quaerens intellectum*, der von Vielen (freilich irrhümlich) für den Vater der Scholastik gehalten wird, von einem Jeden aber unter jene Männer zu zählen ist, welche Perioden abschliessen und einleiten und in ganz ausserordentlicher Weise auf alle folgende Entwicklung eingewirkt haben. Anselm ist kein Rationalist, ist kein Theosoph, sondern ebenso origineller Philosoph wie systematischer Theolog. Man kann ihn nur verkennen, wenn man seine Methode zu sehr nach dem Maasstabe viel späterer Perioden mit ihren differenzirten Schulen misst, und zu wenig den richtig erklärten und wirklichen Anselm dem misbrauchten und falsch verstandenen Anselm entgegenhält. Auch in diesem Betreff thut eine gründliche Revision der üblichen Beurtheilung gewiss noth. Denn Schulformeln und Terminologien sind noch lange keine lebendigen Speculationen. Was aber bei Anselm in der Erkenntnisstheorie u. dgl. wesentlich anders sein soll als bei den besten Vertretern der Hochscholastik, wird durch blose Wiederholung von auctoritativen Orakeln nicht entschieden. Das zu bestimmen, bedarf es eines freien Blickes, einer sorglichen Vergleichung und einer männlichen Unabhängigkeit.

30. Endlich schliessen wir vom jetzigen Verfahren eine genauere Discussion mit jenen aus, welche meinen, Anselm habe zu wenig Logik studirt oder doch in dieser edlen Kunst nicht tief genug gesehen, und sei daher vom speculativen Thatendrang fortgerissen in der Wissenschaft so beiläufig das gewesen, was unter den Rittern des Mittelalters tjostirende Abenteurer oder gar Leute wie der nette Don Quichote waren.

Derartiges äusserten jüngst Stimmen französischer Zunge. So schreibt Hurtaud O. P. in der »Revue Thomiste«²⁾: „Il y a dans l'esprit d'Anselme quelque chose de ces chevaliers errants du moyen âge, toujours en quête des luttes et de batailles, et que n'effrayaient les fosses ni les meutrières

¹⁾ Abb. der k. bayr. Akad. d. W. (philos.-philol. Cl.) 1851, V, 189 ff. (Migne 178, 362.) — Vgl. auch Abaelard ep. 14. Migne 178, 357/8. — ²⁾ Jahrg. 1895 S. 334.

d'aucun donjon. Là où tout autre raison capitulerait, la sienne n'en a que plus d'ardeur à planter son drapeau!" S. 353 lesen wir: „S. Anselme est l'un de ces génies passionnés pour la science, impatients de connaître et de manifester la vérité, »mais genies un peu aventureux« (Science catholique 15. Oct. 1893: Domet de Vorges), a-t-on pu dire, qui se laissent facilement aller à la tentation d'emporter la vérité de haute lutte, par de tours de force qui n'aboutissent qu' à »de jeux d'esprit« (Monsabré, conférences. 1873. 4^e conf.)“¹⁾

Dementsprechend wird Anselm von P. Hurtaud ordentlich in die Schule der Logik genommen.

Der hl. Kirchenlehrer aber dachte persönlich über sein logisches Wissen und Können so gut, dass er es öfters unter seiner und Anderer Würde hielt, auf gar zu nichtssagende Einwürfe zu antworten.

Eines ist richtig: im schulmässigen Betrieb der Logik hat sich seit Anselm manches geändert. Will man nun hergehen und vom hohen Geistesflug des Mannes in Beck verlangen, dass er ja bei jedem Tritt und Schritt anmerke, was Lehrer der Logik in späteren Jahrhunderten pedantisch anmerkten oder anmerken mussten, so kann es freilich nicht ausbleiben, dass S. Anselm's Füsse für diese kleinen Schuhe zu gross befunden werden. Aber ist das der Fehler der Füsse?

31. Nachdem so eine Reihe schädlicher Vorurtheile und schiefer Auffassungen abgewiesen ist, manche Cautelen für die weitere Erörterung vorgesehen wurden, der Gegenstand selber eine festere Umgrenzung gefunden hat, stellen wir nunmehr die wichtige Frage:

Was setzt denn Anselm bei seinem Beweis alles voraus und was stellt er als ausgemacht und sicher hin, was er nicht voraussetzen oder nicht mit Sicherheit behaupten durfte?

Er setzt voraus und behauptet:

1) dass wir eine Summe von Wahrheiten mit Gewissheit zu erkennen vermögen (z. B. Widerspruchsgesetz);

2) dass wir nicht nur subjective Denkformen, sondern auch wirkliche Sachen und Dinge, die inner- und ausserhalb unseres Geistes vorhanden sind, sicher und richtig aufzufassen vermögen (*rem esse intelligere: rem esse in intellectu; quod audit, intelligit; quod intelligit, in intellectu est; Künstler u. s. f*);

3) dass unsere Gedanken in meritorisch-objective und meritorisch-subjective d. h. in theils von uns unabhängige, theils von unserem Belieben abhängige sich theilen (*cogitari potest; cogitari non*

¹⁾ Ganz anders als jenen französischen Schriftstellern erscheint Anselm's Charakter bei Eadmer, Vita s. Anselmi l. I. c. VII. und bei S. Franc. Sal., Les vrais entretiens spirituels t. VI. p. 266 sqq. in der neuen Ausgabe von Ancey. 1895.

potest; fictive Insel; Wegdenken der Existenz von einem gegenwärtig Existirenden u. dgl.);

4) dass unsere objectiven Begriffe in real-werthige und ideal-werthige zerfallen, zu denen weiterhin die völlig irreal-werthigen sich gesellen; erstere seien nicht vorhanden im Geiste, wenn nicht die reale Existenz des Inhaltes als reale mitgedacht wird; die zweiten seien vorhanden, ohne dass die reale Existenz des Begriffs- oder Gedankeninhaltes mitgedacht werden müsse; die dritten seien diejenigen, deren Inhaltsubject und Inhalts-Prädicat sachlich unvereinbar sind, wie z. B. Feuer—Wasser;

5) dass absolut alle unsere Begriffe für den Moment des wirklichen psycho-physischen Denkens, d. h. kurz gesagt alle unsere actuellen Begriffe oder Gedanken nicht nur den zuständigen Real-, Ideal-, Irrealwerth haben und nicht nur von subjectiv-, objectiv-, zugleich subjectiv-objectiv-meritorischer Bedeutung (je nach den Umständen) sind, sondern überdies als psycho-physische Actualitäten ein unleugbares psycho-dynamisches Realgewicht ihrer eigenen Existenz besitzen;

6) dass unsere actuellen Irrealbegriffe werthlich unter den actuellen Idealbegriffen, und beide unter den actuellen Realbegriffen stehen, wenn es sich um die gleiche Richtung oder Sache handelt,

dass desgleichen die meritorisch-subjectiven unter den meritorisch-objectiven rangiren,

dass ausserdem das psycho-dynamische Realgewicht der actuellen Begriffs-Existenzen sich abstuft nach den zwei vorher bezeichneten Proportionen,

dass somit ein Abschluss und Gipfelpunkt all dieser Reihen nur dort gesucht werden kann, wo die relativen Maxima in einem absoluten Maximum sich zusammenfinden;¹⁾

7) dass dieser Abschluss für alle Menschen ohne Ausnahme, die einen solchen überhaupt wollen, ganz der gleiche sei, dann aber, und nur dann, erreicht werde, wenn eine psycho-dynamische und actuelle Begriffsexistenz vorliege, welche meritorisch alle Subjectivität der Objectivität ausliefert und letztere selbst so abschliesst, dass es sich nur mehr um den höchsten Realwerthsbegriff, nicht mehr um irreal- oder ideal-werthige handeln kann;

mit anderen Worten: dass der Abschluss unserer Denkdynamik dort erfolge, wo höchste Subjectivität, höchste Objectivität, höchste

¹⁾ Vgl. unten n. 33 (Willmann) und oben n. 28 d (Rosenkranz).

Irrealität, höchste Idealität in der Punktspitze höchster Realität in einheitlicher Begriffsactualität zusammenfallen¹⁾;

8) dass dieser Begriffsabschluss und Maximalgedanke, der bei uns eine innergeistige Existenzrealität hat, von uns nicht so sehr erzeugt, als vital erfahren wird und daher einen entsprechenden realvitalen Grund und Stützpunkt ohne oder ausser uns haben muss (Prosl. c. 4 u. Apol.);

9) dass dieser Grenz- oder Maximalgedanke = *aliquid quo maius cogitari non possit* als Gleichungswerth für den Begriff oder Gedanken des wirklich daseienden und Gott seienden höchsten Wesens figuriren darf (Prosl. c. 2. Apol. c. 9);

10) dass es ebensowenig einen höheren Gottesbegriff als einen höheren Realwerthsbegriff gebe als den christlichen Gottesgedanken, und dass daher gerade mit diesem christlichen Gottesbegriff ein vollwerthiger Gottesbeweis zu operiren habe, nicht aber mit minderwerthigen (Prosl. prooem. u. c. 5);

11) dass man zum christlichen Gottesbegriffe unter Handleitung der Erfahrungswelt bei richtiger Geistesarbeit (oder energischer Psychodynamik) kommen kann (Apol. c. 8);

12) dass dabei der nobelste Ausgangspunkt jenes Naturgebiet sei, das dem zu erforschenden unendlichen Wesen am nächsten stehe, nämlich unser eigenes Geistes- und Seelenleben (Monol. c. 66 coll. 33 ff.);

13) dass man jedoch niemals Gott so zu erforschen vermöge, als könnte man je ihn vollends fassen (Prosl. c. 15);

14) dass es zwar Leute gebe, welche Gottes Existenz ernstlich leugnen, dies aber nur entweder aus Stumpfsinn oder Unverstand oder Sophistik oder Misbrauch ihrer Freiheit zum entschiedenen Widerstand gegen die klaren Forderungen der Vernunft zu erklären sei (Prosl. c. 4 u. Apol. c. 1 u. c. 9 ff.).

Ich frage: Was ist von diesen Voraussetzungen und Behauptungen falsch? Und warum?

(Schluss folgt.)

¹⁾ NB. Höchste Irrealität ist für mich: Gott kann-nicht-existiren, höchste Idealität: Gott kann existiren. Laufen beide in der höchsten Realität zusammen, so werden sie umgewandelt zu: Gott muss existiren und muss existiren können. Dies der Sinn meiner Worte, die keinem Hegelianismus pflichtig sind. Wohl aber sind Subjectivität, Objectivität, Irrealität, Idealität pflichtig der actualen Realität.