

Der Gottesbeweis des hl. Anselm.

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

(Schluss.)

V.

32. „Nichts Neues unter der Sonne“ war ein Ergebniss vieljährigen Philosophirens für den Forscher, der im Buche des Predigers sich aussprach. Er hatte recht: die Dinge ändern sich in ihrem Wesen nicht, nur ihre Formen und Erscheinungen und ähnliche Sachen wechseln. Die Menschennatur blieb sich wesentlich gleich, und wie sie, gerade so ihre Logik. Ob man die Denkformen, die Denkregeln, die Denkkünste so oder anders ordnet, um sie wissenschaftlich darzustellen, verschlägt im Ernstfall sehr wenig: die Hauptsache bleibt die natürliche Logik, die sich von Liebhabereien und Klügeleien haarspaltender Dialektiker nicht allzusehnell umbringen lässt, auch keinerlei Lust verräth, auf einseitige Systeme oder jeweils herrschende Moden sich einzuschwören. Gleichwohl ist die künstliche, wissenschaftliche Logik mit ihren Fortschritten und Entwicklungsphasen nicht zu verachten, sondern gewissenhaft zu nützen und zu fördern.

So dachte und handelte auch seiner Zeit der hl. Anselm, dessen Beweis nunmehr in's logisch-dialektische Verhör zu nehmen ist. Es verschlägt ihm nichts, wenn dabei das Verfahren den Codex der Dialektik späterer Zeiten zur Norm sich auswählt. Ohne die mannigfachen Förderungen oder auch Anregungen gering zu schätzen, die unsere Schul-Dialektik durch die neueren, allerdings zumeist sehr entgegenstehenden Systeme gewonnen hat oder noch gewinnen kann, halte ich mich, entsprechend dem vorgesteckten Ziele, in unserem scholastischen Lager vorerst die Begriffe über Anselm klären zu helfen, doch bewusst und absichtlich an die allerdings nachanselmischen, sicher aber scholastischen Classificationen logischer Beweisarten.

Der neuen Art „ontologischer Demonstration“ oder *a simultaneo* zu argumentiren, wurde bisher entschieden die Anerkennung verweigert: die Alten hätten derlei einen *Syllogismus explicativus* wohl geheissen, den Niemand als wahre Demonstration (*Syllogismus illativus*) gelten lassen wird.

Der Elenchus des Anselmischen Beweises ist in der gleichzeitigen absoluten Maximalität des Gottesgedankens in ontologischer wie psychologischer (auch psychodynamischer oder psychopathischer) Richtung zu suchen.¹⁾ Dies war der rothe Faden aller bisherigen Ausführungen.

Zuletzt wurden die Voraussetzungen und wesentlichen Behauptungen aufgezählt, die mit Anselm's Speculation verknüpft sind, um nahe zu legen, *a)* dass von dieser Seite am Argumente keine Makel sei, und *b)* dass Anselm wirklich mit lauter Sätzen operire, deren jeder andere Gottesbeweis schliesslich in seiner Weise nicht minder benöthige.

Jetzt fragt es sich, ob etwa in der Beweisart Anselm's ein verhängnissvoller Misgriff vorliege. Wir wollen also wissen: Welcher von den verschiedenen Beweisarten legitimer Art bedient sich Anselm?

Bei der Antwort folge ich der Classification für apodiktische Beweise, welche Zigliara gibt in seiner *Summa philosophica*, vol. I⁶ (1887), 174 sqq. Dial. I. III. c. IV. Für die Beweisarten probabler Art berücksichtige ich Induction, Analogie, Hypothese.

1) Anselm's Argument ist keine *Demonstratio propter quid*, sondern *Demonstratio quia*, gerade wie die anderen Gottesbeweise auch.

Eine Beweisführung *propter quid* geht aus von Grundlagen, die von selber klar sind, die schlechthin früher sind als deren Ableitungen, die zugleich den eigentlichsten, unmittelbaren, adäquaten Grund des Schlusssatzes aufdecken.

Grundlage ist: Gott ist im ganzen Reiche unserer Denkbarkeit das absolute Maximale.

Schlussfolge ist: Also existirt er real.

Es liegt auf der Hand: Weder ist diese unsere Maximalität Gottes Jedem von selber klar (Vgl. S. Thomas), noch ist sie früher als Gottes Existenz, noch bildet sie den eigentlichen unmittelbaren oder gar adäquaten Grund für Gottes Existenz.

2) Anselm's Beweisführung ist nicht rein *a priori*.²⁾

Denn eine solche muss in ihren beiden Prämissen auf analytischen Urtheilen (im scholastischen Sinne, nicht im Kantischen) ruhen.³⁾ Die eine ist: Gott ist unser Maximales in der Denkbarkeit. Die andere ist: Diese Maximalität wird verletzt (so oder anders), wenn einer Gottes reale Existenz negirt.

¹⁾ Vgl. Apol. c. 10. — ²⁾ Ueber die analytischen und synthetischen Urtheile der Scholastiker vergleiche man die lichtvolle Darstellung bei Tilm. Pesch, Inst. log. I, 316 sqq. und beachte namentlich auch die Scholien. Daneben halte man die feinen Ausführungen A. v. Schmid's über „Das Causalitätsproblem“ in dieser Zeitschrift 9. Bd. (1896) S. 265 ff. — ³⁾ Vgl. ob. II. (Jahrg. 1895. S. 375 b.)

Wäre die *Maior* analytisch, so müsste man einen vollen Wesensbegriff von Gott haben können d. h. eine eigentliche Definition, um daraus das Prädicat: „Unser Maximales in der Denkbarkeit“ ableiten zu können. Dies können wir nie. Aus dem Begriff Gottes kann weder die Existenz unserer Denkkraft, noch der thatsächliche Grad ihrer Begrenzung abgeleitet werden: Gott ist ja frei im Schaffen. Wir müssen also empirisch und mit synthetischen Sätzen die Grenzen unserer Kraft und die Gesetze unseres Denkens erfahren und geordnet haben, bevor wir den Obersatz aufstellen können.¹⁾

Wäre die *Minor* analytisch, so wäre es reinweg nicht zu begreifen, warum so viele und nicht gerade die beschränktesten Geister Jahrhunderte lang über den Zusammenhang von dessen Subject und Prädicat grübelten. Noch viel weniger wäre zu begreifen, wie die erkenntnistheoretische Erklärung des Atheismus nach seiner psychologischen (nicht moralischen) Seite hin auch Scholastikern so viele Schwierigkeit machen kann.

Somit ist der Schlusssatz: Also existirt Gott und muss existiren, wenn anders er unser Maximales in der gesammten Denkbarkeit bedeuten soll, nicht aus bloßer Analyse der Extreme und des Mittelbegriffes gewonnen, sondern auch anderswoher, nämlich *a posteriori*.

3) Anselm's Beweisführung im *Proslogium* ist eine erklärt indirecte, keine directe.

Demgemäss können ihr die Unvollkommenheiten, die mit jeder Apagoge verknüpft sind, keineswegs fremd sein. Eine Apagoge wird uns nie so völlig befriedigen wie eine *ἀπόδειξις*. Und gar oft verblüfft sie mehr als sie überzeugt, namentlich wenn sie genial ist. Sie verblüfft um so mehr, je combinirter die Sache, je einfacher die Lösung. Es braucht dann viele Mühe, den Eindruck los zu werden, es gehe sophistisch zu.

Nimmt man jedoch die Verwendung von cap. 2, 3 u. 4 des *Proslogium* mit der ganzen *Apologia* zusammen, so fehlt wenig, um die Beweisführung in die Classe der directen zu erheben. Doch büsst dabei die wesentlich bezweckte Kürze ein. Und da es sich augenblicklich nicht darum handelt, zu bestimmen, was man aus dem Argument Anselm's machen könne, sondern was es historisch und

¹⁾ Dass Vielen heute es analytisch klar scheint: *Deus = quo maius cogitari nequit*, kommt eben von der Bekanntschaft mit Anselm's Fund, von unserer wissenschaftlichen Schulrichtung und Gewohnheit. Hier ist die Mahnung des hl. Thomas Cont. gent. lib. I. c. 11 zu wiederholen. (S. ob. IV. n. 27. e) S. 266.)

dialektisch ist, so bleibt für uns wie für ihn fest: Es ist in erster Linie Apagoge.

4) Haben wir kurz vorher den aprioristischen Charakter der Anselmischen Beweisführung ganz entschieden abweisen müssen, so ist das Gleiche zu thun, wollte jemand im extremen Gegensatz zu Ontologen und Ontologisten es rein empirisch fassen:

Anselm's Vorgehen ist eine *demonstratio mixta*.

Wie der Gottesbegriff selbst auf Analogie ruht, so können auch die Urtheile, deren wir zum Beweise seiner Objectivität bedürfen, und deren Verknüpfung eben durch die Argumentation vorgenommen wird, nur auf Analogie zum guten theil beruhen d. h. sie können der empirischen Vergleichung, Analysirung, Inducirung nicht entbehren: sie müssen vom Kleinern auf das Grössere nach dem Princip des Grundes schliessen. All unser Denkstoff ist zunächst finit, und wenn wir genauer ihn anfassen, auch transfinit und wirklich ohne, ohne Grenze. Nun muss reine Empirie schon vor dem Transfiniten Halt machen. Um wie viel mehr entzieht sich der Empirie und Synthese exact-rechnerischer Art der Aufschwung und Hochflug vom Finiten und Transfiniten zum thatsächlichen Infiniten, der bereits in dem Datum des Calcüls, in der *Maior*, vorliegt: *Deus est nobis christianis id, quo maius cogitari nequit (ullo modo, ullo in ordine etc.)*.¹⁾ Einem rein empirischen Vorgehen wäre ein solches Datum eine Sache, die nichts zur Sache thut und völlig ihm nach seiner Aufgabe disparat erscheint.

Weil nun andererseits keine sichere Beweisführung gewisser Grundlagen entbehren kann, die indemonstrabel und somit analytisch sind, Anselm aber sichere Gewissheit erzeugen will, so müssen auch ontologische Momente in den Prämissen sich finden, wie in jedweden anderen Gottesbeweis. Das wurde bereits hervorgehoben (vgl. n. 16 ff., n. 21, n. 28) und der verbreitete Name „ontologischer Gottesbeweis“ bezeugte dies, stärker als uns erwünscht ist. Somit ist die Mischung klar.

¹⁾ Apol. c. 10: „Puto, quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello existere aliquid, quo maius cogitari non possit; nec eam alicuius obiectionis infirmari infirmitate. Tantam enim vim huius probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum, quod dicitur, ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et id ipsum esse, quidquid de divina substantia oportet credere. Credimus namque de divina substantia, quidquid absolute cogitari potest melius esse quam [non] esse. Verbi gratia: melius est esse . . . bonitatem ipsam, quam non-bonitatem ipsam. Nihil autem huiusmodi Non esse potest, quo maius aliquid cogitari non potest . . .“

5) Anselm's Vorgehen ist endlich nicht das einer relativen, sondern einer absoluten (freilich: indirecten, gemischten, *quia-*) Demonstration.

In all den bisherigen Darlegungen wurde meinerseits gegen die Auffassung als eines *Argumentum ad hominem* Einsprache erhoben.¹⁾ Anselm's eigene Werthung ist in zu klaren Worten ausgedrückt. Markten und elegantes Transigiren hilft bei einem so scharf ausgeprägten und ausgearbeiteten Typus wie sein Beweis es ist, nichts. Hier heisst es: Entweder — Oder. Entweder ihm nicht beistimmen d. h. es gründlich verurtheilen — oder ihm beistimmen d. h. es furchtlos vertheidigen. Die Sache ist zu sehr aus einem Guss und zu sehr Lebens-Erguss!

Man täusche sich nicht: Die Application und Vorzeigung, die Anselm an seinem concreten Atheisten bezüglich seines Datums vornimmt, ist kein Argumentiren aus einem schiefen oder halbwahren *Concessum*, sondern der Abschluss der Analyse des psychologisch-ontologischen Processes auf dem äussersten peripherischen Punkte derjenigen vollkommenen Induction, welcher das Datum selber seine Sicherheit und Gewissheit verdankt.

Es ist aber dem hl. Anselm eine gewohnte Sache, zunächst am Gegner selbst und an des Gegners Worten aufzuzeigen, dass derselbe Unrecht habe. Das ist *Retorsio argumenti*, nicht *Argumentum ad hominem*. Man sehe nur nach, wie Gaunilo's Kritteleien an Anselm's Terminologie (Apol. cap. 4 u. 6 usw.) erledigt werden!

6) Untersuchen wir die noch übrigen Formen, so finden wir: Anselm's Argument ist keine Induction.

Für Dinge ganz verschiedener Ordnung gibt es keine Induction. Anselm aber hatte einen klaren Begriff vom Unterschied der schaffenden und geschaffenen Ordnung. Allerdings basirt er auf einer universellen und ausnahmslosen, ebenso psychologischen (meinetwegen auch: psychophysischen), wie erkenntnistheoretischen, wie ontologischen, wie lexikologischen oder logischen Induction. Allein diese ist längst abgeschlossen, bevor er das Argument vorlegt. Die inductiven Elemente, welche in seiner Beweisführung in die Augen springen, sind nur die Vorzeigung von Mustern oder die Hinweise darauf, dass die Inductionen, die überhaupt hier möglich waren, alle vollzählig vorgenommen wurden.

Wie Anselm's Beweis, so enthält jeder andere recipirte Gottesbeweis viele inductive Elemente. Will man diese anderen Beweise

¹⁾ Vgl. die Auseinandersetzung mit Stöckl n. 18 (Jahrg. 1895, Art. II).

Inductionsbeweise nennen, gut, so mag man das Gleiche mit dem Anselm's thun. Um Namen discutiren wir ja nicht.

7) Auch ist Anselm's Beweis kein Analogiebeweis im technischen Sinne des Wortes.

Analogie freilich wird sowohl im *Proslogium* als in der *Apologia* des öfteren angewandt; aber der Schluss selber geht nicht vom Aehnlichen zum Aehnlichen, sondern vom Aehnlichen zum Unähnlichen, vom Begrenzten zum Unbegrenzten, vom Endlichen zum völlig Unendlichen, vom Abhängigen zum absolut Unabhängigen, von allen beeinflussten Geistern zu einem einzigen Beeinflussenden.¹⁾

Insofern aber auch jeder andere Gottesbeweis ein Analogiebeweis genannt werden könnte, da ja bei jedem der Sprung und Aufschwung von unserer Welt in die ungleich höhere des Schöpfers vorgenommen werden muss (vgl. n. 32, 6), kann auch der Anselm's den Regeln der auf Analogie beruhenden Beweisführung unterworfen und mit diesem Namen bedacht werden.

Um das Gesagte besser zu beleuchten, um zusammengehörige Sachen nicht auseinander zu reissen, um dem früher²⁾ ausgesprochenen Vorsatze zu genügen, um möglichen Schwierigkeiten zu begegnen, gehe ich hier auf *Apolog.* cap. VIII näher ein.

Anselm hat zu beweisen, es gäbe ein wirklich Real-Unendliches, das wir heute gewöhnlich mit dem Ausdruck *Actus purissimus* bezeichnen. Nun bietet aber die gesammte Welt, die in unser Denken einfliesst, nichts Real-Infinites, wenn wir Gott, der eben in Frage steht, ausser Spiel lassen. Was unsere Sinne erfahren, ist begrenzt; was unser Geist in sich erfährt, ist begrenzt; sein Drang ist allerdings unbegrenzt; ebenso sind die Spannung und der Atmosphärendruck (wenn ich mich so ausdrücken darf), welchen die Dinge der uns umgebenden und für die Betrachtung zugänglichen Welt auf unseren Geist ausüben, unbegrenzt. Aber diese Unbegrenztheit ist eine fliessende und zerfliessende. Wie kommen wir denn von dieser fliessenden Grenzenlosigkeit zu einer geschlossenen Grenzenlosigkeit, zum wahrhaften Unendlichen? Genügt es denn nicht, für die jeweilige letzte Grenzenlosigkeit eine noch grössere offen zu halten?

Unsere innere Erfahrung bezeugt, dass solch indefinite Grenzenlosigkeit unserem Geist, der nach einem unbeweglich festen und sicheren Ruhepunkt begehrt, keineswegs genügt.

¹⁾ S. n. 17 c) (1895. S. 376). — ²⁾ Jahrg. 1895. S. 372.

Nun gut: Genügt sie nicht, warum wird nicht lieber so argumentirt: Was immer wir kennen, ist entweder finit oder transfinit, unser Ich wie das Nicht-Ich. Allem Sein aber entspricht seine Aeußerung. Also gibt es nichts unter dem uns Bekannten, was eine höhere Aeußerung in unserem Denken erzielen könnte, als eine finite und höchstens eine transfinite.

Nun aber haben wir, wenigstens ein Theil unter uns, auch den Gedanken und Begriff eines wahrhaften Infiniten, das über alles Finite und Transfinite unsäglich hinausliegt. Das ist offenbar hypertransfinite Aeußerung. Woher? Also stehen wir vor einem unlösbaren Räthsel, wenn wir nicht wohl oder übel ein entsprechendes Reales postuliren und annehmen, das uns den Grund der Spannung des Finiten zum Transfiniten und beider zum Infiniten gibt und damit diese Aeußerung oder Erscheinung erklärt. Warum wird nicht so argumentirt? Das Argument wäre nicht übel. Warum gerade eine ganz gegentheilige Argumentation, indem gezeigt wird, dass wir vom Finiten und Transfiniten aus den nöthigen Absprung für das Infinite recht wohl gewinnen?

Die Antwort scheint mir einfach: a) Gaunilo hatte behauptet, der Begriff und Begriffsinhalt des *quo maius cogitari non potest* sei für ihn eine ganz imaginäre und irrealer Sache und decke sich daher in keiner Weise mit dem Begriff und Begriffswerth von Gott (vgl. cap. IX der *Apol.*)¹⁾; dem musste Anselm entgegengetreten in der Weise des cap. VIII, und konnte es kaum in einer anderen thun. — b) Wird das Argument Anselm's böswillig premirt, so scheint daraus einfach der Agnosticismus als nothwendiges Ergebniss zu folgen. Gaunilo hat darauf sattsam hingewiesen. Einer solchen total verkehrten Folgerung gegenüber müsste S. Anselm wirklich der unbeholfenste Dialektiker gewesen sein, hätte er die negative Formulirung hier herausgekehrt: Wenn Gott nicht angenommen wird, ist der Gottesgedanke auf discursivem Wege eine reine Unmöglichkeit (natürlich: *ceteris paribus*); denn ein so Einziges wie das *quo maius cogitari nequit*, lässt sich nirgends vor uns erblicken. — c) Als Anselm das 8. Capitel seiner Apologie schrieb, hatte er nicht vergessen, was er bereits vorher in der gleichen Apologie an zwei Stellen mit siegreicher Ueberlegenheit bemerkt hatte. Wir werden darauf bald zurückkommen. Hier genügt zu sagen: Anselm hat im Cap. II u. V der *Apol.* auch die gewünschte und erwartete Formulirung hinlänglich zu

¹⁾ Migne S. L. 158, 259 A.

verstehen gegeben. Der Einwand fällt also von beiden Seiten aus in völlige Werthlosigkeit zusammen.

8) Eine Frage von einschneidender Wichtigkeit kommt nun an die Reihe: Hat Anselm einen Hypothesenbeweis geführt? Wenn ja, hat er ihn so geführt, dass er die Hypothese zur Thesis erhob?

Die Antwort lautet: S. Anselm hat im *Proslogium* keinen Beweis *per modum hypotheseos* geführt; er hat aber dies gethan in der *Apologia* cap. II u. V; er hat es dort solchermaassen gethan, dass seine Hypothese zur Thesis wurde.

Hierzu einige Bemerkungen:

a) Von der Hypothese oder von der Hypothesenbeweisführung ist die hypothetische Argumentation zu unterscheiden. Manche Scholastiker, auch sehr gelehrte, vernachlässigen dies leider ab und zu. Die Folge ist eine schädliche Unklarheit.

Frägt man, ob Anselm's Argument hypothetisch ist, so lautet die Antwort naturgemäss: Es ist ebenso viel und ebenso wenig hypothetisch als jeder andere Gottesbeweis und überhaupt jeder andere Beweis. Jeder Beweis setzt dies und das voraus. Bringt einer derlei nicht mit, so kann man ihm nichts beweisen. Jeder Gottesbeweis, mag er heissen wie er wolle, setzt speciell voraus, dass man nach einem letzten Einheitsgrunde und unbeweglichem Ruhepunkte suche. Thut das einer nicht, kann ihm niemals die Existenz Gottes bewiesen werden. Thatsächlich wollen das Viele nicht. Daher so viele Atheisten. Auf diese Bedingungen hinzuweisen, unterlässt Anselm keineswegs.¹⁾

b) Anselm's Formulirung im *Proslogium* cap. 2—4 könnte insofern eine Hypothesenargumentation genannt werden, als jede *Deductio ad absurdum* auf die Hypothesenform gebracht werden kann. Doch dies genügt nicht für die technische Hypothese.

c) In der *Apologie* cap. 2 am Schlusse äussert Anselm:

„Sed utique, quo maius cogitari potest, in nullo intellectu est, quo maius cogitari non possit. An ergo non consequitur, quo maius cogitari nequit, si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu? Si enim est in solo intellectu, est, quo maius cogitari potest: Quod non convenit.“

Anselm setzt den Fall, auch nur ein einziger Verstand verfallt darauf, Gott zu denken als das in jeder Richtung der Denkbarkeit absolut Letzte.²⁾ Er entscheidet: auch dieser einzige Fall kann in

¹⁾ Vgl. *Prosl.* c. IV. *Apol.* c. 1 u. 9 usw. — ²⁾ Für meinen Ausdruck „absolut Letztes“ siehe den Beleg bei Anselm *Apol.* c. 10 (cit. oben n. 32 unter 4) Anm.).

keiner Weise erklärt werden, wenn sein Inhalt nicht real existiren soll. Diesen Entscheid erhebt er aus der Untersuchung des momentanen Denkactes selbst wie aus der Gewichtsbestimmung des Inhaltes (*notio*).

d) Uns läge es näher zu sagen: Ein solcher Gedanke kann unmöglich in irgend einem Kopf, sei es ein normaler, sei es ein transfinnit abnormaler, je einmal auftauchen, wenn es nicht über unsere finiten und transfiniten Dinge hinaus ein Ueber-Transfinites d. h. ein wahrhaft Unendliches gibt. All unsere Erfindung, auch die maasloseste, verarbeitet ja nur Stoff, der vorliegt, und folgt Reizen und Impulsen und Kräften, die innerhalb der Bannmeile des Begrenzten und Beschränkten liegen. Gibt es also kein Real-Ueber-Transfinites, so kann in keinem einzigen noch so verschrobenen Gehirn je der Gedanke oder die Erfindung einer solchen realen Maximalität mehr auftauchen. Keine Aeusserung überbietet die hinter ihr verborgene Kraft! *Ex nihilo nihil fit!*

Anselm aber hielt sich lieber an sein Identitätsgesetz und wandte die Hypothese so, dass er betonte: Gibt es kein reales Maximum, so kann das angenommene Maximale, das ein einziger Verstand der Voraussetzung gemäss wirklich in subjectiver Maximalität als solches denkt, kein richtiges Maximales sein. Es denkt also dann auch nicht einmal jener einzige Verstand das, was er denken will und denken soll und zu denken behauptet. Er will trennen, was nicht trennbar ist: objective und subjective Maximalität sind untrennbar beim *quo maius cogitari nequit*. Ihre sachliche Coincidenz im Denkact sind aber ohne Gottes reale Existenz unerklärbar.

e) Desgleichen wendet Anselm factisch die Hypothese an im cap. V der *Apologia*, dort wo er dem Gaunilo klar macht, welcher grosser Unterschied sei zwischen „*quo maius non est*“ und „*quo maius cogitari nequit*“. Er sagt beiläufig dies: Was nicht wirklich existirt, kann der Existenz entbehren; und was der Existenz entbehren kann, kann als der Existenz entbehrend gedacht werden.

Mit allem und jedem aber, das als ein der Existenz Entbehrendes gedacht werden kann, verhält es sich so: Existirt es einmal, so ist es doch nicht das Höchste in der ganzen Linie der Denkbarkeit. Existirt es nie, gut, auch wenn es einmal existirte, es wäre doch wieder nicht jenes Maximale der Denkbarkeit, von dem wir reden.

Anders liegt die Sache in unserer Annahme: Liegt ein Maximales der Denkbarkeit vor, so kann man eben nicht mehr den Charakter

der Maximalität ihm streitig machen = *Sed dici non potest, quia, quo maius non possit cogitari si est, non est quo maius cogitari non possit*; oder auch, nur angenommen, es läge vor, so liesse sich ebenso wenig bestreiten, dass nun das Maximale der Denkbarkeit vorliegt = *aut (dici non potest, quia) si esset, non esset quo non possit cogitari maius*.

Es liegt also auf der Hand, dass dieses Maximale der Denkbarkeit ebenso gut die thatsächliche Nicht-Existenz, als die Möglichkeit einer Nicht-Existenz, als die Denkbarkeit der Nicht-Existenz ausschliesst.

Fasst man nämlich die Sache anders und supponirt nur die thatsächliche Existenz für das Maximale, so ist dieses Maximale noch nicht das, was der Ausdruck besagt; verbindet man damit auch die Existenzmöglichkeit, so ist desgleichen keineswegs jene Undenkbarkeit der Nicht-Existenz unseres Maximalen erreicht, um welches die Discussion sich dreht.

Nur in einem Falle stimmt Sache, Begriff und Namen: nämlich, wenn Gott real und nothwendig, einzig und übermächtig existirt. Es sind aber unleugbar vorhanden: Begriff und Bezeichnung mit all dem Realwerth, den sie darstellen. Also entweder Alles = Phantom und Illusion usf. oder: ganz sicher existirt der repräsentirte Realwerth nicht nur in der Repräsentation unserer Erfindung, sondern auch unabhängig von derselben d. h. es existirt Gott so real, als nur etwas real existiren kann.

33. Doch genug der logischen Classificationen! Die logische Form selber ist correct bezüglich der Beweisart. Lläuft aber kein Fehler unter? Viele sagen, es seien dialektische Fehler nicht zu verkennen.

Otto Willmann, der unvergleichliche Darsteller jenes Idealismus guter Art, welcher die gesammte und Manchem so lächerlich erscheinende Philosophie durchzieht, äussert sich also¹⁾:

„Der zweite Beweis (Anselm's), vorgetragen im *Proslogium*, der eigentlich ontologische, ist oft reproducirt und nachgebildet, aber auch scharf kritisirt worden. Sein Wortlaut ist der folgende: »Herr, Gott, der Du dem Glauben Verständniss gibst, gib mir, dass ich, soweit es mir förderlich ist, erfasse (*intelligam*), dass Du bist, wie wir glauben, und dass Du bist, was wir glauben. Wir glauben aber, dass Du das denkbar-höchste Gut bist (*bonum, quo maius bonum cogitari nequit*). Doch vielleicht gibt [es] kein solches Wesen, wie ja der Thor in seinem Herzen sagt: Es gibt keinen Gott? (Ps. 13, 1.) Aber wenn dieser Thor

¹⁾ Geschichte des Idealismus II. S. 378—381.

mich von dem denkbar-höchsten Wesen sprechen hört, so erfasst er, was er hört, und was er erfasst, ist in seinem Geiste (*intellectu*), mag er auch nicht erfassen, dass es ist. Denn es ist nicht dasselbe, etwas im Geiste haben und erfassen, dass es sei; wenn der Maler ein herzustellendes Bild vorbedenkt, so hat er es schon im Geiste, aber er hat noch nicht sein Dasein erfasst, da er es eben noch nicht gemacht hat; hat er aber gemalt, so hat er es im Geiste und erfasst zugleich sein Dasein (*habet in intellectu et intelligit iam esse*), da er es nun hergestellt hat. So lässt sich der Thor überführen: in seinem Geiste ist ein denkbar höchstes Gut, denn er erfasst die Rede davon, und was erfasst wird, ist im Geiste. Aber das Denkbar-höchste kann nicht lediglich im Geiste sein; wäre es dies, so könnte ein noch Höheres gedacht werden, nämlich ein wirklich Denkbar-höchstes (*id, quod tale sit etiam in re*). Es gibt also ein Denkbar-höchstes im Geiste und in der Wirklichkeit* (*Prosl. 2*).⁴

Halten wir einen Augenblick inne. Dass diese Uebersetzung und Wiedergabe Willmann's nicht bezüglich jeder Phrasirung und jeder Nuancirung entscheidender Phrasen exact ist, dürfte aus dem Orientirungsartikel 1895 S. 57 ff. (namentlich aus n. 6, 7, 8) zur genüge erhellen. Sicher ist, dass Willmann hier dem vollen Sinn des *quo maius cogitari nequit* nicht völlig gerecht wird, insofern er dies nur mit dem Ausdruck „das Denkbar-höchste“ interpretirt, ohne beizusetzen: „und das Höchst-denkbare“¹⁾ Den gleichen Mangel trifft man allzumal und namentlich bei Heinrich. (Siehe 1895 S. 58 f.) Im Vorstehenden habe ich diese Doppel-Intensität des Ausdrucks wiederholt in's Licht gerückt. — Hören wir nun weiter:

„Der Nerv des Arguments ist also dieser: Wir haben den Gottesgedanken und wenn wir ihn ausdenken oder austragen, so werden wir seiner Realität inne; er schliesst die höchste Vollkommenheit in sich, und als unausgedachter oder unausgetragener wäre er unvollkommen, also es ergäbe sich ein Widerspruch. Wie der Künstler seines productiven Gedankens erst inne wird, wenn sein Product real vor ihm steht, so wird der Mensch des Gottesgedankens erst ganz inne, wenn er Gott real denkt.“

Der verehrte Bekämpfer des falschen Idealismus scheint mir etwas stärker als er selber beabsichtigt bei diesen Worten von seinen Gegnern beeinflusst. Was den Künstler betrifft, so möge *Apol.* c. 8. nachgesehen und demgemäss die schiefen Linien, die ordentlich verzeichnet sind, verbessert werden. — Was die Vollkommenheit vom Gottesgedanken betrifft, so liegt eine *mutatio elenchi* in der Auffassung vor: Willmann fasst diesen Gottesgedanken analog einer künstlerischen Conception; Anselm aber als Werth, mit dem trockene Philosophen ihre nüchterne Schätzung vornehmen. Willmann denkt an die Reihe der psychodynamischen Ideen activer, productiver, erfindender Art; — Anselm dagegen an die Reihe der nicht so sehr psychodynamischen als psychopathischen Steigerungen unserer objectiven und realen Begriffe, denen gegenüber

¹⁾ Dies in psychologischem Sinn! Ontologisch hätten wir blose Tautologie.

wir vorwiegend passiv, receptiv, percipirend uns bei unserer Dynamik zu verhalten haben.

Anders gewendet: Wenn Anselm im Capitel 10 der *Apologia* das *quo maius cogitari non potest* = *quo melius cogitari non potest* setzt, so ist das *melius* keineswegs Adverb, sondern zunächst der Casus der nächsten Ergänzung für das *cogitare*. Vgl. *Apol. c. 8.*

Freilich liegt es in der Consequenz der Anselmischen Formel, dass der Gottesgedanke auch ästhetisch der höchste ist. Aber das ist für seinen Beweis und dessen Werthung nur sachlich, nicht jedoch exegetisch zu beachten. — Willmann fährt fort:

„Bei dieser Fassung zeigt sich die Schwäche des Beweises: der Gottesgedanke liegt nicht so denkgerecht in uns, dass wir ihn nur auszudenken brauchten, um uns zu versichern, dass er ein reales Correlat hat, und ferner ist die Vollendung, die der Künstler seinem productiven Gedanken gibt, indem er ihn verwirklicht, eine andere als der Denkende sie einem seiner Gedanken geben kann, da er diesen nicht verwirklichen, sondern nur als wirklich anzuerkennen hat.“

Ganz richtig, es handelt sich nur um Anerkennung eines vorliegenden Werthes, der nicht erst zu produciren, sondern auszudenken und auszutragen ist, um in seinem vollen Werthe erkannt zu werden. — Willmann sagt weiter:

„Diese Mängel des ontologischen Argumentes liegen aber mehr in dessen dialektischer Fassung, als in der Grundanschauung, welche die der Ideenlehre ist, und deren Erhabenheit durch folgende Erwägung aufgezeigt werden kann. Der menschliche Geist erzeugt Idealbilder von einer solchen Vollkommenheit, dass er ihnen zugleich die Giltigkeit d. h. ein reales Correlat zusprechen muss. Vollkommenheit ohne Giltigkeit würde ihren Namen nicht verdienen: was mit solcher Klarheit, Kraft, Lichtgewalt in der Gedankenwelt zu tage tritt, kann nicht ein leeres Gedankenbild sein, sondern muss ein Reales ausdrücken. Das ist nicht den Worten, wohl aber der Sache nach auch Platon's Anschauung, wenn er den Ideen Geist und Leben zuspricht. Für die christliche Anschauung sind Geist und Leben, hier: Gedanklichkeit des Inhaltes und psychische Vollkraft noch enger verbunden als für die platonische.“

Das sind gewisse herrliche Erwägungen und wirkliche künstlerische Fassungen! Und doch führen sie uns von Anselm allzu weit ab! Sie bringen sogar neue Gefahr. Einerseits kommen wir zur Wendung des Cartesius, und anderseits gerathen wir in die Stromschnellen der platonischen Ideen, die Anselm theils vermied, theils regulirte.¹⁾ Natürlich ein Stück platonischer Ideenlehre muss jeder Philosoph anerkennen; aber das specifisch Platonische geht dann zu Verlust.

„Jeder Künstler oder Dichter legt sich die Frage vor, ob die Gebilde seiner Phantasie nicht mehr seien als subjective Conceptionen, und wenn er ein echter Künstler oder Dichter ist, so darf er sich sagen, dass sie in Wahrheit mehr als

¹⁾ Vgl. *Monolog. c. 33* (Migne 158, 187 C/D und 188 A/B).

innere Regungen, nämlich der Widerschein einer wie immer gearteten Realität sind. Göthe lässt Tasso von den Gestalten seiner Dichtung sagen: »Sie sind ewig, weil sie sind«, und dieser Ausspruch gestattet auch die Umkehrung: »Weil sie ewig sind, sind sie«, d. h. weil sie sich als gültig für alle Zeit geben dürfen, sind sie der Ausdruck einer Wahrheit, die der Dichter nicht erzeugt hat!«

So wahr dies Alles ist, so wenig passt es auf unser Argument. Gerade darauf concentrirt Anselm seine Kraft, dass er den Schein eines rein individuellen Gebildes vom Gottesgedanken abwehre, und dass er aufzeige, wie sehr dieses für Alle gleiche Gebilde des Denkens von allen anderen sich unterscheide. Nicht künstlerisch, nicht dichterisch, sondern rechnerisch (*maius*), Seinsquantität messend, dialektisch, kritisch, fast anatomisch geht Anselm zu Werke. Der Künstlervergleich hatte nur den einen Zweck, die psychische Realität eines Gebildes zu erläutern, um *a fortiori* dieselbe für den Gedanken des *quo maius cogitari nequit* geltend machen. Höchst interessant ist, was folgt:

„Auf diese Anschauung unmittelbar gebaut, würde das anselmische Argument die Form haben: Das Gottesbild in unserer Seele zeigt die höchste Vollkommenheit, und in dieser muss die Gültigkeit eingeschlossen sein, d. h. es muss ihm ein objectives, reales Correlat entsprechen; es wäre widersprechend, wenn dieses Bild, das alle Vollkommenheit vereinigt, der Gültigkeit entbehrte, was der Fall wäre, wenn ihm nicht ein Wirkliches entspräche; seine Vollkommenheit verbürgt seine Realität. Der Gedanke eines Höchsten ist auch der höchste Gedanke, der Abschluss unserer Gedankenwelt, und er kann als solcher nicht leer sein, muss also einen realen Gehalt haben.

„So angesehen hat das Argument seine Richtigkeit, und was bei Anselmus fehlt, ist der Hinweis auf die psychische Gewalt der Gottesvorstellung: sie ist vermöge ihrer Vollkommenheit Leben in uns und darum Widerschein des Lebens und Geistes ausser uns!«

Merkwürdig! Wie ist es doch möglich, in eigener hoher Speculation von satzsam verschiedenen Gesichtspunkten aus Anselm so nahe zu kommen und dann zu verkennen, dass man nun gerade nahebei dort angekommen ist, wo der Mann des 11. Jahrhunderts schon lange stand und steht. Ist es denn nicht gerade die „psychische Gewalt“, die er so stark herausgehoben hat, dass die Epigonen bald kein Verständniss mehr hatten? Geblendet vom Lichte wertheten sie die blitzende Kraft nach dem Helligkeitsgrade blasser Logik und bleicher ontologischer Abstraction: Wenn Willmann das Argument wie Gaunilo's Einreden und die *Apologia* Anselm's nochmals unter dem psychologischen Gesichtspunkt nachprüfen will, wird er finden, dass Anselm sagt, erklärt und vertheidigt: „Der Gedanke eines Höchsten ist auch der höchste Gedanke.“ Diesen haben wir, sobald wir denken, *quo maius cogitari nequit* = Gott.

Das ist „der Abschluss unserer Gedankenwelt“ und zwar derjenigen, die sich mit realen und concreten und von uns nicht arbiträr abhängigen,

weiter ausdehnbaren oder ausdenkbaren Gedanken befasst, „und er kann als solcher nicht leer sein.“

Er „muss also einen realen Gehalt haben“ d. h. sein Object existirt = Gott existirt.

Nicht nur die „psychische Gewalt“ des Gottesgedankens hebt Anselm unablässig hervor, er thut mehr, er legt dessen ganz einzige „psychische Uebergewalt“ vor, für die es im Gesamtgebiet der inneren oder äusseren Erfahrung kein Zweites, sondern nur beiläufige Analogia gibt.

34. Andere tadeln am dialektischen Vorgehen, dass eine Nothwendigkeit des Gottesgedankens supponirt wird, die ohne Beweis nicht supponirt werden darf, wenn anders man der *Petitio principii* entgehen will: der Beweis ist also lückenhaft.¹⁾ So P. Stentrup in seinen *Praelectiones dogmaticae de Deo Uno*.²⁾ Er behandelt mit der Form Anselm's zugleich eine der Cartesianischen (princ. phil. p. I. § 14) und fasst beim Gottesgedanken zunächst die *notio infiniti* in's Auge. Stentrup unterscheidet zwischen „apprehendere id, quo maius nihil cogitari possit“³⁾ und „esse id, quo maius nihil esse possit.“ Das letztere könne freilich von der Existenz nicht abgetrennt werden, das erstere aber wohl:

„Ut aliquid sit id, quo maius nihil esse possit, debet procul dubio existere; ut vero apprehendatur id, quo nihil maius esse possit, debet quidem apprehendi cum existentia, at non necessario re ipsa debet existere.“

Hier fällt zunächst auf, dass der Terminus »*apprehendere*« angewandt wird, der bei Anselm nicht vorkommt, und dass die Formel *quo maius cogitari nequit* vertauscht wird mit der anderen *quo maius nihil esse possit*. Inhaltlich sind freilich beide Formeln gleich, denn von Gott lässt sich ebensowohl die eine wie die andere prädiciren. Aber der Elenchus, den Anselm spannt, ist nicht der gleiche wie der Stentrup's. Anselm weist uns zunächst in's Innenleben unserer Denkdynamik, P. Stentrup dagegen nach aussen, um zu sehen, ob jenes Maximum, das innen vorgestellt wird, mit dem aussen existirenden im Rapport der Perception steht. Aber Gott percipiren und wahrnehmen ist doch eine recht schwierige Sache und eine kühne Vorstellung, die von Anselm nicht verwendet wurde.

Dass bei der Perception des Gottesbegriffes, die auch Anselm kennt („si audit . . .“), die Realexistenz des Begriffsinhaltes nicht in jedem Falle vom Percipiren selber mitbegriffen werde, ist allerdings richtig und Anselm wohlbekannt. Er sagt es deutlich im Cap. 4 des *Proslogium*, und supponirt es von allem Anfange, da er ja keineswegs in Abrede stellt, es gebe wirkliche und reale Atheisten: „Ita igitur nemo intelligens id, quod Deus est, potest cogitare, quia Deus non est; licet haec verba

¹⁾ Vgl. hierzu Dr. P. Anselm Öscényi O.S.B., *Theologia s. Anselmi* (Brunae. 1884) p. 53 sq. — ²⁾ Oeniponte, Rauch. 1878. p. 156 sqq. — ³⁾ l. c.

dicat in corde, aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione," l. c. Soweit der Wille (dicat in corde) mit in's Spiel kommt, unterliegt es nach Anselm keinem Zweifel, dass auch ohne Umwerthung des Begriffes Gottes Existenz in Abrede gestellt werden kann. Soweit aber die Intelligenz allein und unbeirrt ihren Gesetzen folgt beim „Aus- und Durchdenken“ des Begriffsinhaltes (nemo intelligens), ist vom Infiniten nie und nimmer die Existenz wegzubringen. In der Linie der Objectivität fällt also das Begreifen eines *Infinitum* mit dem Begreifen seiner Existenz zusammen. In der Linie der Subjectivität nur dann, wenn keine Ablenkungen vorliegen.

Es will mich aber dünken, es sei misslich, wenn *apprehendere* zum *cogitare* und *intelligere* nicht genauer in's Verhältniss gesetzt wird, die Scheidung zwischen objectivem und subjectiv-arbitrarem Denken unbeachtet bleibt, und die Dreiheit von Subjectivität, Objectivität, Realität nicht von allem Anfang deutlich hervortritt. Diese Misslichkeit haftet dem Folgenden gewiss an:

„Verum utique est, nos non posse formare notionem infiniti, quin sit notio entis, ad cuius essentiam pertineat esse, falsum tamen est, nos non posse formare et habere notionem infiniti, quin iudicemus, infinitum reipsa existere!“

Ganz gut: das *verum* ist ein Theil der Grundlage, von der Anselm ausgeht; das *falsum* ist etwas, was Anselm nie und nirgends behauptet, auch nicht schlechtweg behaupten kann, noch viel weniger behaupten muss. Wozu sonst seine Unterscheidung zwischen *dicere corde* und zwischen *cogitare* oder auch *intelligere* (*Prosl.* c. 4, *Apol.* c. 1)?

Dass es sich jedoch bei der Beurtheilung des Atheismus nicht um die Constatirung einer Thatsache seiner Existenz, sondern um die Rechtsfrage handelt, ob ein Atheist, dem ein richtiger Gottesbegriff einmal kund wurde, sich vor dem Forum des Unendlichen mit seinem Denkinhalt, seinen Denkbedingungen, seinen Denkerscheinungen, seinen Denkgesetzen, seinen Denkfolgen irgendwie verantworten kann, darf von Niemandem übersehen werden. Thatsachen und physische Dynamik bilden kein intellectual-moralisches Recht.

„Was sollte uns zu einem derartigen Urtheil veranlassen? Vielleicht der Umstand, dass wir ein Unendliches oder ein Ding, dem gegenüber es kein grösseres geben kann, denken können?“

Das sind zunächst verfängliche Fragen. Mit „einem Ding, dem gegenüber es kein grösseres geben kann“, mit einem *ens, quo maius esse non potest*, operirt ja Anselm gar nicht! Hat er denn nicht die Substitution des Terminus: *quo maius nihil est* von Seite Gaunilo's kräftigst abgelehnt? Nun wird hier substituirt: *ens quo maius esse non potest*, was schliesslich nur wenig besser ist. Bei Anselm aber heisst es constant: *quo maius cogitari non possit!* Wir entfernen uns unverkennbar von Anselm's feiner Linie und eigenthümlicher Spannung.

Sodann folgt aus der bloßen Denkbarkeit des *Infinitum* auch für Anselm (*servatis servandis*) unmittelbar allerhöchstens die Objectivität dieses Gedachten nach Analogie anderer Realitäten, die wir denken. Von der Objectivität eines gedachten Realen jedoch bis zur concreten Realexistenz desselben ist immerhin ein Stück weiteren Weges richtig zu durchmessen. Das hat auch Willmann mit seinen Typen und Ektypen leider übersehen. Anselm aber übersah das nicht: er controlirt genau den Uebergang und die Nothwendigkeit des Uebergangs von der objectiven Denkbarkeit des realen Infiniten zur objectiven Undenkbarkeit des Gegentheils d. h. zur Realität selber.¹⁾ Und zwar controlirt er ihn mit Hilfe der totalen Extremität und Einzigartigkeit der Begleiterscheinungen, die vom actuellen Gedanken und auch von der actualen Denkbarkeit des Infiniten in keinem Falle wegzubringen sind.

Somit darf die erste Frage: „Was sollte uns zu einem derartigen Urtheile veranlassen?“ dahin beantwortet werden: Bei anderen Dingen als dem Infiniten oder Absolut-Maximalen können wir den ganzen Inhalt der betreffenden *notio* richtig denken, ohne die Real-Existenz mitdenken zu müssen, — bei diesem aber bedeutet es das Gleiche, die Real-Existenz wegzudenken und die *notio* als den Complex aller wesentlichen Attribute, die man doch denken will, schlechterdings nicht zu denken. Eine verstümmelte *notio* ist in unserem Falle so viel wie keine. — Bei der zweiten Frage muss vorerst klar sein, welchen Sinn dieses „Denken können“ hat. Handelt es sich um das actualle Denken des fertig vorliegenden Begriffes? Handelt es sich um das Gewinnen des noch nicht fertigen?

Wenn ersteres, so ist zu wiederholen: Der actualle Gedanke des wirklichen Infiniten kann nicht vorhanden sein, ohne dass die Real-Existenz als constitutives Merkmal mitgedacht und somit zugegeben wird, wenn anders es sich um einen actualen Denkprocess handelt, der sich rechtmässig nach den Gesetzen des Denkens vollzieht. Weggedacht oder nicht mitgedacht kann diese Real-Existenz nur werden, wenn der actualle Gedanke eine Uebung unverantwortlicher Willkür ist. Es ist reine Willkür dort, wo jeder consequente und normale Geist inne wird, zu einem letzten Punkt gekommen zu sein, den er nicht nach Belieben drehen und wenden kann, und der ihm mit Uebermacht seines Rechtes entgegen tritt, zu sagen: Ich kümmerge mich nicht um Dein Recht, ich will es Dir lieber krümmen. — Wenn letzteres, so hat Anselm wohl durchaus recht auch heute noch, da er *Apol.* c. 1 erklärte: Es genügt mir die Möglichkeit, dass je einmal einer zum vollen Gottesbegriff komme, um zu wissen, dass Gott existire. Existirt Gott nicht, so ist die Fiction eines Gottesbegriffes über all' die Kräfte der Natur

¹⁾ Siehe *Prosl.* c. 3 und *Apol.* c. 1 sqq.

und Menschheit hinausgelegen: Niemand kann und wird Gottes Existenz aufstellen, Niemand kann und wird sie leugnen: wir alle schwimmen im Finiten und seinen wogenden Fluthen.¹⁾

Alle Ich sind beschränkt, alle Nicht-Ich sind beschränkt; soweit sich die Grenzen nicht erfahren und nicht „ausdenken“ lassen, genügt es, mit dem Transfiniten sich abzufinden d. h. je nach Bedarf die Grenzen hinauszuschieben. Warum doch kein Genügen am Transfiniten? Liegt in diesem Ungenügen kein Zwang für den Verstand, einen festen Ruhepunkt zu suchen und zu finden? Diesen Zwang vermitteln allerdings die Creaturen, das erfahren wir. Aber für die Grösse und die Spannung und den Hochdruck desselben über ihre Natur hinaus können sie selber mit nichten verantwortlich gemacht werden. Woher also kommt diese unleugbare Erscheinung: Kein Ruhepunkt ohne realen Gottesgedanken: augenblickliche Ruhe beim realen Gottesgedanken?

Demgemäss ist entschieden mit Anselm in Abrede zu stellen, dass ein Verstand an der Hand der Creaturen zum Gottesgedanken kommt, wenn es keinen Gott gibt, der das Finite zum Infiniten spannt. Demgemäss ist weiterhin festzuhalten, der Analogieprocess, der uns dem Gottesgedanken nahe bringt, bringt auch die Nöthigung für den Verstand mit sich, das Urtheil zu fällen: Gott existirt. Diese Nöthigung des Verstandes hängt aber im Erfolg von Bedingungen ab, die zuletzt der Souveränität des Einzel-Willens unterstehen, welcher sie entweder nicht setzt, oder wenn gesetzt, paralyisirt, oder kurzer Hand den Verstand selber in Fesseln legt und seine Denkgesetze abschafft.

Es ist auch nicht zu übersehen, dass es initiative und abgeschlossene Urtheile gibt. Das Initiativ-Urtheil der Gottes-Existenz ist bei Jedem gegeben, welcher die Spannung des Finiten zum Transfiniten und beider zum Infiniten inne wird. Mehr oder weniger müssen aber Alle und Jeder in einem gewissen Zeitpunkt diese Nöthigung oder diese Spannung inne werden: sonst hört der Atheismus auf, ein moralisches Verbrechen zu sein. Sicher wird diese Spannung und diese Dringlichkeit der ernsthaft disputirende Atheist inne, er mag es bekennen oder ableugnen.

Um den aufgestellten Satz zu illustriren, wir könnten ganz gut zum Begriff des Infiniten kommen, ohne dessen reale Inhalts-Existenz einzuräumen, bemerkt P. Stentrup, dass wir ja nur von dem Begriff der Vollkommenheit, den wir aus der Erfahrungswelt gewinnen, alle Begrenzung und Beschränkung wegzunehmen brauchten, dass aber bei diesem ganzen Process nichts unterlaufe, was eine Nöthigung zum Urtheil mit sich brächte, ein solches Ding existire dringlich und thatsächlich.

¹⁾ Vgl. das oben n. 8 über Anselm's Hypothesenbeweis Gesagte.

„Scilicet tunc solum iudicium istud necessarium apparere potest, quum cogitatio entis infiniti non tantum possibilis, sed necessaria necessitate obiectiva esse monstratur. Haec vero necessitas nulla est, nisi certa iam sit existentia Dei; hac enim dubia manente, possibilis quidem, non vero necessaria est ista cognitio“

Die objective Nothwendigkeit des Gottesgedankens ist für alle Fälle, in denen er überhaupt vorkommt — nur um diese handelt es sich ja — von Anselm klar aufgezeigt. Objectiv ist = was nicht oder nicht überwiegend von der (guten oder schlechten) Willkür unseres Denkens abhängt. Subjectiv ist = was ganz oder überwiegend im Belieben des Denkenden liegt. So ist der gewöhnliche Sinn der Ausdrücke, und so verstehe ich sie immer. Nun hat Anselm gezeigt, dass die Erschöpfung der Denkkraft für objective Werthe absolut bei jedem Denker, auch dem atheistischen, vorliegt, sobald nur wirklich das *quo maius cogitari nequit* im Augenblick (actuell, wenn auch noch so subjectiv und atheistisch oder monistisch) „ausgedacht“ wird. Das ist objectiv — noch mehr: Das ist reale Erschöpfung. Man hat aber weder jenes Maximale wirklich „aus- und durchgedacht“, noch hat oder auch kann man jene Erschöpfung erfahren ohne Existentialurtheil. Also ist die Nothwendigkeit dieses Existentialurtheils beim actuellen Gottesgedanken als eine objective doch wohl sattsam aufgezeigt.

Handelt es sich aber für den scharfsinnigen Gelehrten nicht um den actuellen Gottesgedanken und seine unabweisbaren Rechtsforderungen an den consequenten actuellen Denker, sondern um die Gewinnung des Gottesgedankens, so kann die verlangte Urtheils-Nothwendigkeit nur die Dranglichkeit zur Fällung des Existentialurtheils bedeuten. Damit kommen wir zur *minor*. Ich darf fragen: Steht es wirklich erst dann objectiv fest, dass, wenn Gott existiren würde, unser Denken eine Dranglichkeit zu ihm erfahren müsste, wenn einmal seine Existenz einwandfrei bewiesen ist? Gewiss, jeder Theist — ja jeder denkbefissene Atheist nicht minder — würde sagen: *Ceteris paribus* d. h. in unserer Ordnung der Dinge, bei unseren Denkgesetzen, die wir erfahren, ist das völlig klar: Solch ein Gott, der auf uns keinen Drang zum anerkennenden Existentialurtheil übt, ist Jener nicht, über den wir nicht mehr hinüber können!

Wenn wir uns das Infinite als eine Gerade denken, das Nicht-Infinite als eine andere Gerade und die Dranglichkeit durch einen noch so leisen Neigungswinkel veranschaulichen, so braucht man nur die Verlängerung, zu der unser ganzes Gedankenleben drängt, vollständig durchzuführen, um jenen Schneidepunkt zu haben, den Anselm in's Auge fasst und in dem Subjectivität, Objectivität, Idealität, Realität, Freiheit, Dranglichkeit, Logik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theologie, Ethik sich merkwürdig zusammenfinden. Man kann allerdings die Verlängerung

unterlassen, weil eben die Dranglichkeit nur eine moralische, nicht physische Nöthigung mit sich bringt; oder man kann bloß nach jener Seite verlängern, die dem Neigungswinkel gegenüberliegt, um nie zu einem Schnittpunkt zu kommen und im Transfiniten endlos zu irren: aber mehr als einen Schneidepunkt gibt es auf der Seite des Neigungswinkels bei der Verlängerung nicht. Der also ist so nothwendig objectiv und real, wie er frei gefunden wird durch das subjective Experiment des Verlängerns nach der richtigen Seite. Es liegt aber auf der Hand, dass ein Infinitum auch nicht als möglich vorgestellt werden kann, ohne dass ihm ein nothwendiger Druck auf das Finite zukommt, also beiden ein Neigungswinkel objectiv zuerkannt werden muss.

So wenig wie die eben abgelehnte *minor*, begreife ich die *conclusio*.

„Quod qui ob oculos habet, videt, nullam vim inesse animadversioni, infinitum, quod in solo intellectu sit, non esse id, quo maius cogitari nequeat.“

Wäre dem so, dann wäre es um Anselm's Argument freilich geschehen.

„Nam certe notio infiniti non est cogitatio eius, quod in solo intellectu est et quatenus in solo intellectu est, sed est cogitatio entis, ad cuius essentiam spectat esse ideoque est cogitatio entis existentiam includentis, verum cogitatio, cuius necessitas obiectiva primum ostendenda est, ut iudicium, ipsum revera existere, obiectivo motivo innixum proferri possit.“

Verstehe ich recht, so ist der Sinn von *cogitatio* hier ein doppelter: ein ontologischer und ein psychologischer, oder auch, wenn man lieber will: ein factischer und ein juridischer. Die *notio infiniti* ist bedingt vom Denken eines Seins, das die Existenz im Begriff einschliesst. Aus diesem Denken als Bedingung folgt die Existenz des Begriffsinhaltes erst dann, wenn der Act des Denkens selber objectiv unvermeidlich ist, so dass er nicht unter die willkürlichen und subjectiven Denkopoperationen gehört. Damit kann meiner Annahme nach Anselm sich einverstanden erklären, wenn anders ihm die Freiheit gewahrt bleibt, nicht gerade auf eine bestimmte Weise, die man ihm vorschreiben will, diese objective Denk- oder Urtheilsnothwendigkeit darzuthun. Er thut es ja von Anfang bis zum Ende, indem er an die Denkgesetze appellirt, die doch gewiss objectiv sind, und indem er ganz consequent festhält: Gott ist das Grösste und Höchste ebensowohl in der Ordnung des Seins wie des Denkens und zwar in einem. Das eine oder andere oder beides verletzt, wer Gott denken und doch behaupten will, Gott existire nicht real. Also ist er vor dem Forum des objectiven Denkens zu verurtheilen.

„Fatemur praeterea, notioni entis, quo maius cogitari nequeat, internam competere veritatem, eam nempe, qua praedita est, quod eiusmodi ens cogitari possit.“

Damit ist Anselm auch gewiss einverstanden, weil er selber dem Gaunilo klar legte, das zugleich höchste Denkbare und denkbar Höchste sei durchaus kein Irreales.

„At negamus, eam quoque ex se illam possidere veritatem, quae iis propria sit, quae cogitari debeant. Hanc enim veritatem non nisi eo habere potest, quod mens ipsam adipiscitur immediato intuitu entis, quo maius cogitari non potest, aut principii obiectivis, quibus cogitatio mentis regitur, ad eam formandam adigitur.“

Von einer ontologischen Erkenntniss ist bei Anselm keine Rede. Dass aber das Identitäts- oder Widerspruchsgesetz, dass jenes Princip vom zureichenden Grunde, dass die Abhängigkeit unseres Verstandes von den Objecten, dass die Erschöpfung unserer höher und höher fliegenden Denkkraft beim Gottesgedanken, dass die Dranglichkeit einen Ruhepunkt zu finden für den in's ungemessene strebenden Verstand, dass dergleichen Dinge mehr, mit denen Anselm operirt, keine objectiven Grundlagen sein sollen, von denen aus die *cogitatio* zum Existenzurtheil veranlasst wird, kann doch nur irrthümlicher Weise behauptet werden.

Ganz sicher hat Anselm die volle Extremität, ihre Einzigkeit, ihre Ausnahmslosigkeit, die beim wirklichen actualen Gottesgedanken in jedem Denker aufscheint, klar gelegt. Das sind objective Dinge zum allermindesten. Sie sind mehr: sie sind Realitäten. Sie wollen einen objectiven und realen Grund ihrer Erscheinung haben. Es gibt keinen, wenn der Gottesgedanke subjective Spielerei ist. Dazu wird obendrein der gesammte Codex der Denkgesetze abrogirt.

35. Sehr geläufig ist der Vorwurf gegen Anselm, er begehe eine *fallacia*, indem er bald von der Idealwelt (logische Ordnung) in die Realwelt (ontologische Ordnung) überspringe und bald umgekehrt von dieser in jene.

Es wurde diese Anklage in den verschiedensten Formulierungen vorgelegt; die falsche Voraussetzung ist immer die gleiche: man interpretirt den Ausgangspunkt falsch, indem man den Satz: *Deus = quo maius cogitari nequit*, nur als logischen, nicht auch als psycho-dynamischen Werth ansetzt, oder nur an das Denkbar-höchste, nicht zugleich an das Höchst-denkbare sich hält.

Für Anselm aber ist das materielle und factische Zusammenfallen beider beim Denkaact des Gottesgedankens der *terminus medius*, um die formelle und juridische Identität der beiden Momente auf Grund der Denkgesetze zu gewinnen.

Ich lasse mich auf diese Classe der Ausstellungen nicht weiter ein und verweise auf das oben n. 12 (1895. S. 64 ff.) gegen Ueberweg Bemerkte. — Andere schwere Bedenken aber, die bisweilen mit dem Vorwurf eines Sophisma oder eines Paralogismus bei Anselm zugleich erhoben wurden, darf ich nicht ignoriren. Das Wort möge hier Dr. Grupp

erhalten, der in seiner „Culturgeschichte des Mittelalters“ (II., S. 27 f.) u. a. sich also äusserte:

„Diese berühmte Beweisführung, welche später der idealistische Cartesius aufgriff, entspringt einem richtigen Gefühl, einer idealen Ahnung, aber ein streng kritischer Beweis ist er nicht. Wohl hat die Idee des Höchsten und Vollkommensten eine Realität, aber zunächst nur in uns. Das Anselm'sche Argument führt uns nicht hinaus über den »Gott in uns«, es führt uns höchstens zu der pantheistischen Zusammenfassung des Göttlichen in den Menschengestirnen, zur Allvernunft. Nur indem wir von dem Göttlichen in uns auf jenen schliessen, welcher das Göttliche in uns gelegt hat und damit die weise Naturordnung verbindet, vermögen wir zu einem objectiven Gotte zu gelangen.“

Also: Pantheismus ist die letzte Consequenz des Arguments! Das ist fürwahr eine schwere Anklage. Freilich hat schon Hegel Anselm's Gedanken nach seiner Art verwendet. Aber Hegel war nicht Anselm.

Ich bemerke Folgendes: Aus dem Argument Anselm's ergibt sich allerdings neben anderen richtigen Consequenzen die der Immanenz Gottes in der Welt und in uns selbst. Diese Consequenz kann dem Beweise nur zur Empfehlung gereichen. Denn Beweise, welche nur einen extramundanen Gott aufzuzeigen suchen, beweisen eben noch nicht jenen wahren Gott, der nicht minder extra- wie intramundan ist.

Aber nicht jede Immanenzlehre Gottes ist pantheistisch. Da gibt es doch sehr in's Auge fallende Unterscheidungsmerkmale. Bei Anselm ist aber die richtige Immanenz Gottes wohl mehr als genug klargelegt, man nehme eine Stelle heraus, wo immer man will (z. B. *Prosl.* c. 1, c. 3, c. 15 usf.). Und geht nicht alle Tendenz gerade darauf hinaus, klar zu legen, wie alle Ablehnung eines einzig überragenden und realen *Infinitum* entweder im bloßen Transfiniten stecken bleiben muss oder stecken bleiben will? Aller Pantheismus bleibt aber wirklich, er mag sich wenden wie er will, eben im Transfiniten stecken. Dass weiterhin Anselm gerade von dem Göttlichsten in uns auf den Urheber dieses wie alles anderen Göttlichen schloss, hat er ja selber als den Schlüssel seiner Speculation bezeichnet.¹⁾ —

Noch einen anderen Einwurf, der überall wiederkehrt, deutet Grupp an: Das Argument beweist zu viel, denn es will alle anderen überflüssig machen.

Ich habe schon früher diese irrige Auffassung berichtigt. Nicht ein ausschliessliches, sondern ein sich selbst genügendes Argument und zwar ein möglichst kurzes will Anselm geben, und er hat es gegeben.

36. Nun mag das Disputiren ein Ende haben. Das Resultat ist: Im Argument wird nichts Falsches supponirt; es enthält keine

¹⁾ Vgl. *Monol.* c. 66 und oben n. 24 (1896. S. 294).

logischen Fehler; es führt zu keinen falschen Consequenzen — all' das, wenn es so gefasst wird, wie es sein Urheber dachte und verständlich genug ausdrückte, und wenn es nicht misbraucht oder verdreht wird. Soll es also nicht gelten?

„Es ist zu subtil und zu schwer“, sagen Manche. Gewiss, das Argument ist fein und nicht gerade für Jedermanns Hausgebrauch. Aber diese Subtilität kommt von den Vorurtheilen oder irrigen Interpretationen, welche uns allen so hinderlich sind, viel öfter, als von der Natur der Beweisführung selber. Es gibt unter uns der feinen Geister gar viele: gut, so sei es für diese und nicht für die minder feinen! Es gibt auch Gelehrte unter uns genug, welche die Mühe sich nicht verdriessen lassen, in die Terminologie verschiedener Zeiten und verschiedener Talente hingehend sich einzuleben. Für solche ist das Argument eine ungemein lohnende und lockende Sache, die geeignet ist, eine Unsumme falscher Ansichten über Anselm und die Speculation des 11. Jahrhunderts ihre volle Nichtigkeit fühlen zu lassen. Oder soll dauernd die Auffassung Gerson's und der niedergehenden Scholastik für alle Zukunft das Zünglein an derjenigen Wage bilden, auf der wir Anselm wägen?

Anselm aber wägen, heisst die Spitze jener gewaltigen, in schweren Zeiten erbauten Pyramide wägen, die von den Tagen Benedict's, Cassiodor's, des Boëthius und Cäsarius, des Dionysius Exiguus, eines Gregor, eines Columban, und wie sie alle heissen jene Männer, die heute entweder zu wenig eingehend studirt oder doch zu oberflächlich gewerthet werden, ihre Baugeschichte herleitet. Anselm ist doch wahrlich nicht der Anfang einer neuen Periode, sondern der offenkundige Abschluss einer alten und gewissermaassen die lebendige und hochgelegene Wasserscheide für ältere (und klösterliche) und mittlere (zumeist ausserklösterliche) Scholastik.

Wenn ich in den vorstehenden Ausführungen mit Vorliebe und Bedacht zumeist Den kern widersprach, die grosse Verdienste haben und Ansehen geniessen und theils durch Schrift, theils durch Wort, theils durch freundschaftlichen Verkehr auf mich einwirkten, und demgemäss meine besondere Verehrung und Dankbarkeit, jedenfalls meine Hochschätzung herausfordern, so bitte ich solche Handlungsweise nicht nach der unedlen Seite auszulegen, sondern nach der Norm des Heilandes abzuschätzen: *Veritas liberabit vos.*

Sollte sich für Jemand überzeugend herausstellen, dass ich in der Auffassung oder in der Darstellung der Sache von der wirklichen Wahrheit abgekommen bin, so erübrigen zwei Bitten: die eine dahinzielend, dagegen kräftige Einsprache zu erheben — die andere, die ich von allem Anfang vorgetragen¹⁾, dahingehend, man möge nicht den hl. Anselm selber entgelten lassen, was ein ungeschickter Vertreter seiner Sache im Augenblick verkehrt anpackte und ausdrückte.

Noch erübrigt nach unserem Programm²⁾ die Schlussfrage: Hat Anselm seine Aufgabe gelöst? Ich antworte: Er hat sie vollkommen gelöst, wenn anders eine zunächst als indirecte, dann auch als Hypothese vorgelegte und zur These erhobene Beweisführung mit dem Prädicat „vollkommen“ bedacht werden kann.

Anselm hat ein ganz kurzes und doch ungemein tiefgreifendes Argument erfunden, das vom Augenblick der Publication zu den vielseitigsten Speculationen bei Freund und Feind anregte, und das Keinen, aber auch Keinen langweilt, der überhaupt für derlei Dinge eine Neigung oder Anlage besitzt. Er hat ein Argument gefunden, in dem einer Jahrhunderte fordernden Ausbildung unserer Erkenntnistheorie, überdies unserer pathologischen wie psycho-dynamischen und psychologisch-ethischen Werthung des Gottesgedankens nicht minder als der Gottesleugnung ganz genial vorgegriffen ward, so dass die Genialität des Wurfes selber ihm so oft zum Misverdienst und zum Verhängniss wurde.

Was Anselm selber nicht thun konnte, das darf er von denen erwarten, die seiner Mühen Erben sind. Hat er eine Festung errichtet und sie gegen Gaunilo's Angriff siegreich geschützt, so muss er von uns erwarten, dass wir gemehrten und gesteigerten Angriffsweisen gegenüber die nöthigen Vertheidigungsmittel vorsehen.

¹⁾ Jahrg. 1895. S. 56 f. — ²⁾ n. 3 (1895. S. 57).