

## Der Gottesbeweis des hl. Anselm.

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

1. Fast allgemein herrscht heutzutage die Ansicht, der hl. Anselm habe in dem nach ihm benannten Gottesbeweise ein ontologisches Argument gegeben. Nur ganz vereinzelt Stimmen äussern sich in einem abweichenden Sinne.<sup>1)</sup> Dementsprechend wird der Beweis in den philosophischen Lehrbüchern<sup>2)</sup> und den Arbeiten über die Geschichte der Philosophie<sup>3)</sup> ebenso wie in sonstigen wissenschaftlichen

<sup>1)</sup> So Sanseverino, der zwar das Arg. nicht als demonstrativ, aber auch nicht als ontologistisch erachtet in „*Instit. phil.*“ t. 3. p. 328 n. 28. Neapoli. 1885<sup>2</sup>; Vallet, *Histoire de la philos.* Paris. 1881. Roger. Macht über A. einige treffende Bemerkungen; Ragey, *l'argument de S. Anselme.* Paris, Delhomme. 1893. a. m. O. Er bezeichnet den Beweis als einen psychologischen; Scheeben könnte auch hierher gezogen werden; über ihn s. Anm. ~~164~~<sup>2)</sup> Vgl. *Liberatore S. J.*, *Instit. philos.* vol. 3. p. 265 ff. Rom. 1861; *Palmieri S. J.*, *Inst. philos.* vol. 3. p. 86 ff. Rom. 1876; *Zigliara O. P.*, *Summa philos.* vol. 2. p. 395 f. n. V. u. VI. Paris. 1887<sup>6</sup>; *Lahousse S. J.*, *Prael. metaph. spec.* vol. 3. p. 22—29. Lovanii 1888. *Peeters*; *Honthelm S. J.*, *Instit. Theodic.* Freiburg, Herder. 1893. p. 54 n. 89; *Stöckl*, *Lehrb. d. Ph.* Bd. 2 S. 279 f. Mainz 1881<sup>5</sup>; *Gutberlet*, *Theodicee* S. 48—50. Münster. 1890<sup>2</sup>; *Grimmich*, *Dr. Virgil O. S. B.*, *Lehrbuch der theoretischen Philos. auf Thomistischer Grundlage.* S. 440 f. Freiburg. 1893.

— <sup>2)</sup> *Stöckl*, *Lehrbuch der Gesch. d. Phil.* Mainz. 1870. S. 360 f. nennt es „nicht conclusent“, ohne es ausdrücklich ontol. zu heissen; *Ueberweg-Heinze*, *Grundr. d. Gesch. d. Phil.* Bd. 2<sup>7</sup> S. 153 u. 158—160. Berlin. 1886; *Haffner*, *Grundl. d. Gesch. d. Phil.* Mainz. 1881. S. 491 f.; *Knauer O. S. B.*, *Gesch. d. Phil. mit bes. Berücksichtigung der Neuzeit.* S. 89. Wien, Braumüller 1882; *Van der Aa S. J.*, *Historia philos.* sagt S. 55: „Anselmus . . . ad Ontologismum non nihil inclinans, famosi argumenti ontologici existentiae divinae auctor fuit (cf. *Theol. natur. prop.* 15), cui multum in reliquis explicandis innititur.“ Diese Gesch. ist der 5. Bd. der *Prael. phil. schol.* Löwen. 1889<sup>2</sup>; *Gonzalez O. P.*, *Histoire de la phil.* (par G. de Pascal) t. 2. p. 159 ff. urtheilt über Anselm höchst befremdlich, meint aber doch: „L'on rencontre çà et là quelques phrases qui ont comme une saveur ontologiste; toutes cependant peuvent recevoir un sens différent de celui, que leur attribuent les partisans de l'ontologisme . . .“ (p. 162). Paris, Lethielleux. 1890. (Vgl. auch dessen lat. *Hist. philos.* S. 271 im 3. Bd. der *Philosophia elementaria.* Matriti, Lopez 1868).

Werken<sup>1)</sup> regelmässig als Fehlschluss bezeichnet. Man könnte meinen, dieses Urtheil sei durch alle Jahrhunderte das gleiche gewesen und der erste Angriff, der gegen das eben erfundene Argument durch den Mönch Gaunilo erfolgte, habe hingereicht, um innerhalb der scholastischen Kreise den Beweis für immer als sophistisch zu brandmarken. Dem ist aber nicht so. Wer die Gottesbeweise alle betrachtet, die für die Zeit nach Anselm und Gaunilo in der *Patrologia latina* von Migne angeführt werden, der muss eher zum Schlusse kommen, die Vertheidigung Anselm's gegen Gaunilo habe ihre volle Wirkung gethan und dem Argument einen ruhigen Besitzstand ge-

<sup>1)</sup> Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. Bd. 3. S. 175—188. Mainz 1879. Dort wird eine sehr eingehende Kritik geliefert, über die man auch als Gegner mehrfach sich freuen kann. Ob es aber S. 177 mit Recht heisst: „Dieses Arg. . . wurde . . . auch von der gesammten Scholastik, da sie auf der Höhe ihrer Entwicklung stand, zurückgewiesen“, bleibt nachzuprüfen. Stöckl, Haffner u. A. behaupten allerdings das Gleiche; Scheeben, Hdb. der kath. Dogmatik, Freiburg. 1873. Bd. 1 S. 474 n. 28 macht sehr tiefgehende Bemerkungen und kommt zum Urtheil: „Im Sinne eines *arg. ad hominem* und *ad absurdum* ist auch das sog. ontologische Argument des hl. Anselm im *Proslogium* zu verstehen, um so mehr, als er selbst im *Monologium* die positiven Beweise nicht aus dem Begriffe, sondern *a posteriori* führt“; Runze, Dr. Georg, Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle, Pfeffer. 1882. Aus Runze ersieht man die ungemein rührige Beschäftigung der protest. Speculation mit Anselm. Die Schrift ist sehr speculativ und charakterisirt sich leicht durch folgende Sätze. S. 5 f.: „Die übrigen Beweise für das Sein Gottes sind fast allgemein als für sich unzulänglich anerkannt, hauptsächlich deshalb, weil sie nur an das nie völlig zu übersehende Gebiet des empirischen Daseins anknüpfen. Kant und Hegel stimmen darin überein, dass der ontol. Beweis insofern den Vorzug verdient, als er auf rein intellectuellem Wege absolute Beweiskraft anstrebt, indem er den höchsten denkbaren Begriff voraussetzt.“ S. 176 (Schluss): „Dem nach Klarheit ringenden Zweifel leistet die kantische Philosophie den Dienst, das Problem zu verschärfen; dass diese Weltweisheit so wenig wie die Schleiermacher'sche die letzte Etappe, zeigt Fichte; warf Schopenhauer sein grelles Wetterleuchten auf die durchsichtige Fläche der anschaulichen Idee — aber losgezürkelt von dem finstern Schattengrund der Willenstribe, des Wissensdranges —, so ergrub Krause aus der »Lebendigkeit des Urwesens«, inwieweit dasselbe dem Wahrheitsdurst in »absolut gewisser« geistiger »Anschauung« selber zugänglich und erkennbar sein müsse: aber erst Hegel einerseits, Baader andererseits haben den Schleier gehoben, die Fundstätte aufgedeckt, wo in Wahrheit die *philosophia teutonica* zu suchen.“ Gut, dass Anselm kein solcher Teutone war! Schwane, Art. Anselm im Freib. K.-Lex. Sp. 886—897 behauptet von Sp. 891 an ff. manches Correcturbedürftige.

sichert.<sup>1)</sup> Petrus Lombardus hat es unter seine Sentenz-Beweise nicht eingereiht, weil es seiner erklärt positiven Richtung nicht dienen konnte. Alexander von Hales hält es für triftig, nur meint er mit Anselm, man müsse die Sache eben recht verstehen.<sup>2)</sup> Bonaventura benützt es in den verschiedensten Formen und vertheidigt es gegen Angriffe.<sup>3)</sup> Thomas wird ganz mit Unrecht unter die Gegner des Argumentes eingereiht, wie wir durchschlagend zu erweisen hoffen. Er selbst verfolgt nach seiner Weise den gleichen Weg der Speculation wie Anselm und tritt an mehr als einer Stelle dem Missbrauch und der Verdrehung des Anselmischen Gedankens entgegen. Warum er unter seine Gottesbeweise der *Summa theologica* die Anselmische Form nicht einreihete, dürfte ohne zu viel Mühe eine

---

<sup>1)</sup> Im *Index* der *Patr. lat.* bei Migne Bd. II., 10 ff. über die Beweise für die Existenz Gottes werden genannt: Robert Pullus, Sent. l. I. c. 1. P. L. 186, 673 ff. spricht in einer Weise gegen Ende des Capitels, welche der Erklärung von Anselm cap. 4 des *Proslog.* dienen kann; Wilhelm v. Conches (Pseudo-Beda) P. L. 90, 1127—1178 *περὶ διδάξιν* nennt 11 Erkenntnisweisen Gottes und verräth nichts von einer Bekämpfung Anselms. Sehr interessant! S. Bernard fusst im l. V. de consideratione durchaus auf der Anselmischen Speculation; Petrus Lomb., collectanea in ep. S. Pauli ad Rom. P. L. 191, 1328 hat einen hübschen psychologischen Gedanken, aber keinen Tadel für A.; Wilhelm v. Holland, sermo IV. in Cant. 3,2. P. L. 184, 27 n. 3 geht von der Einwirkung Gottes auf die Seele aus und kann zur Illustration dienen, wie sehr Anselm's Vorgang anregte; Hugo v. St. Victor, *vulgo*: Hildebert von Lavardin, tractat. theol. c. 2. P. L. 171, 1066 ff. beweist geschichtsphilosophisch und psychologisch und bewegt sich ganz in der Richtung Anselm's. — Ueberweg-Heinze, a. a. O. (Anm. 3. ob.) II, 146 äussert einiges Schiefe über *vulgo* Hildebert. — Bezgl. der kritischen Frage nach dem Vf. des *Tract. theol.* siehe Stöckl, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. S. 422 n. Kirch.-Lex. 1888, V<sup>2</sup>, 2058. Für unsere Uebersicht ist es gleichgültig, ob Hildebert oder Hugo derjenige heisst, welcher wie einer aus Anselm's Schule philosophirt; Petrus Pictav. Sent. l. I. c. 1 u. 2 kann eher als Erklärer denn als Gegner von A. gelten. P. L. 211, 791—794. Bis zur Wende des 12. u. 13. Jahrh. hat es demgemäss gute Wege mit der Ablehnung des Arguments bei den Scholastikern. Es müsste ja doch in den gedruckten Werken der Einspruch sich verrathen! Sollte es aber anders sein, so wird jegliche Richtigstellung mit Freuden begrüsst. — <sup>2)</sup> Gonzalez, *Histoire de la philos.* II, 205 macht den Alex., weil er Anselm's Arg. annimmt, zu einem Ontologisten und ausserdem zu einem Supranaturalisten wegen des Satzes: „Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter inserta est.“ Was ist es dann mit dem bei den Apologeten gültigen Satz: „Anima humana naturaliter est christiana“? — <sup>3)</sup> Siehe Stelzer's Referat über die neue Ausgabe der *Quaest. dispp.* in „Studien u. Mittheilungen aus dem Bened. u. Cist. O.“ Raigern. 1892. S. 268.

genügende Antwort finden. Alle Motive freilich, vom ersten bis zum letzten, könnte nur er selber uns sagen.

Von Scotus ist ohnehin bekannt, dass er die Anselmische Speculation in seiner Weise „colorirte.“<sup>1)</sup> Später dann ändert sich zwar das Bild bezüglich der Annahme oder Verwerfung des Beweises; so allgemein aber wie in jüngster Zeit ist das Argument meines Wissens noch nie als Fehlschluss bezeichnet worden<sup>2)</sup>, und zwar

<sup>1)</sup> Einen Beweis kann ich nicht mehr „coloriren“, wenn ich ihn zuerst wegwerfe. Es wäre also schon unter diesem Gesichtspunkt sonderbar, wenn Scotus gegen Anselm wäre. Er hat die spätere Ergänzung von Leibniz anticipirt oder vielmehr klarer herausgestellt, was A. selber hinlänglich andeutete. — Mit den Stellen bei Hontheim l. c. S. 55 f. n. 90 verbinde man die bei Ragey l. c. p. 150 sq. Jeden Zweifel benimmt ein Blick in das ‚Scriptum Oxoniense‘ in IV ll. Sent. Valentiae, typ. Alvari Franci 1603. Dort lautet die Frage l. I. Dist. 2 qu. 1. a. 2: „Utrum aliquod infinitum esse, sive an Deum esse sit per se notum?“ Sie wird negirt. Das zweite *Arguitur quod sic* ist aus Ans. prosl. c. 2. (S. 46). Die Antwort lautet S. 47: „Ad secundum dico, quod Anselmus non dicit illam propositionem esse per se notam; quod apparet, quia non potest inferri ex deductione eius, quod ista propositio sit vera, nisi ad minus per duos syllogismos; quorum alter iste est, *Omni non ente ens est maius, summo nihil est maius, ergo nullum summum est non ens.* Alter vero syllogismus est iste, *Quod non est non ens, est ens, summum non est non ens, ergo est ens.* Quomodo autem ratio eius valeat (!), dicetur *in articulo (18.)* quod fiet ad infinitatem probandam. *Ad probationem maioris dico, quod maior non est per se nota. Cum probatur, quia oppositum praedicati repugnat subiecto, dico, Quod non est per se evidens oppositum praedicati repugnare subiecto, nec per se evidens est subiectum habere conceptum simpliciter simplicem, vel quod partes illius uniantur in effectu; et ambo ista requiruntur ad hoc, quod propositio ista esset per se nota.* Diese Stelle im Zusammenhang mit art. 13 u. 15 zeigen, dass entweder den Scotus nicht selber gelesen und sich auf Citate verlassen oder ihn nicht genau gelesen hat, wer ihn unter die Gegner des Arg. rechnet; es müsste nur sein, dass er etwa ‚Gegner‘ in einem ungewöhnlich weiten Sinne nimmt. Noch im 18. Jahrh. war man in der Schule der Scotisten sich bewusst, es bestehe wohl zwischen ihrem Meister und Cartesius ein Gegensatz, nicht aber mit Anselm. 1735 erschien zu Augsburg bei Wolff die ‚Philosophia scholae Scotisticae‘ von P. Crescenz Krisper O. M. in Folio. Der Vf. beansprucht *ad lectorem* seinen Scotus gründlich zu kennen und den ächten Scotismum, wenn er auch freier aussehe bei ihm als bei andern, zu vertreten. Im letzten Abschnitt ‚Metaphysica univ. in ll. metaph. Arist.‘ dist. VIII. de ente primo sc. Deo p. 92 sqq. weist Krisper den Beweis des Cartesius als unscotistisch und ungenügend ab. Das bedeutet, dass Scotus den Anselm eben nicht cartesisch fasste und daher mit ihm gute Freundschaft hielt. — <sup>2)</sup> Vasquez S. J. († 1606) hielt es mit Anselm. S. Gonzalez l. c. III., 132: „V. allègue, outre la preuve cosmologique et la preuve morale, la preuve ontologique de saint Anselme dont il paraît admettre la légitimité et la valeur démonstrative.“

nicht etwa von denen ausserhalb unseres Lagers, sondern gerade innerhalb desselben. Mein Ordensbruder Grimmich<sup>1)</sup> kann zur Illustration dienen, wie auch auf der ganzen Linie der Benedictiner die Waffen jetzt gestreckt sind.<sup>2)</sup> Ich selber habe achtzehn Jahre lang (bis zum Oct. 1891) mit Ueberzeugung der *sententia communissima* gehuldigt. Das nähere Studium des hl. Anselm aber hat einen Umschwung bewirkt. Es gereichte mir seither immer zu einer wahren Herzenserquickung, wenn gelegentliche Nachforschungen lehrten, die jetzige *sententia communissima* sei nicht die traditionelle, sondern die der Tradition gerade entgegengesetzte.

2. Verwegenheit also ist es nicht, wenn im Nachfolgenden zu beweisen versucht wird, das Argument sei ein psychologisches und geschichtsphilosophisches, kein ontologisches. Auch ist es nicht Adventiurendrang oder Controverselust; wir haben daran in unserer Alt- und Jungscholastik leider ohnehin mehr als genug. Es ist zunächst die Erfüllung eines Wunsches von seiten der Redaction des ‚Jahrb.‘ selber, mit der versprochenen Untersuchung nicht länger zu zögern. Neben der speculativen Seite hat die Sache auch eine historisch-kritische. Können in ersterer Beziehung meine Vorstudien etwa ausreichen; in der zweiten sind sie augenblicklich noch nicht abgeschlossen. Das berechtigt zur Bitte, jeder geneigte Leser möge vorkommende Ungenauigkeiten, Lücken, Verstösse wie sonstige Mängel allsogleich im ‚Sprechsaal‘ unseres ‚Jahrb.‘ rügen und bessern. Ein weiteres Ersuchen ist wohl nicht minder begreiflich, es möge Niemand die Fehler des Schreibers auf die Rechnung des hl. Anselm setzen. Wenn Einer

---

<sup>1)</sup> S. Anm. 2. <sup>2)</sup> Aus den verschiedensten Kloster-Schulen in England, Amerika, Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, der Schweiz, Oesterreich-Ungarn, dem deutschen Reich kommen Benedictiner in's Colleg des hl. Anselm nach Rom: bis in die jüngste Zeit brachten sie die allgemeine Ansicht mit. Nicht immer aber stand es so im Orden. Card. De Aguirre, Theol. Anselm. Rom 1688—90<sup>2</sup> (3 Bde) legte in Bd. 1 die Erklärung vor, Anselm und der Aquinate seien der gleichen Meinung. Dasselbe geschah auf der Salzburger Bened.-Univ., wie gedruckte Thesen beweisen. Die Lehrer des alten Colleges S. Anselmi traten natürlich berufsgemäss für ihren Patron ein gemäss der Constitution *Inscrutabilis* von 1687. Vgl. ‚Studien u. Mittheilungen . . .‘ 1887, S. 242 über die zwei Professoren P. Porta di Asti O. S. B. († 1731) und P. de Tedeschi († 1741) u. ‚Studien.‘ 1893, S. 468 Anm. — Möglicherweise hat einer meiner Ordensgenossen Material gesammelt über die Geschieke des Argumentes bei den Benedictinern selbst oder auf der Salzburger Universität; ihn würde ich hiemit bitten, mit der Publication nicht zu zögern.

eine gute Sache schlecht vertheidigt, so wird nicht die Sache des Clienten selber schlecht, wohl aber zeigt der Anwalt seine Unfähigkeit und räumt, wenn er ein ehrlicher Mann ist, einem anderen von freien Stücken den Platz. So lange mir niemand bekannt wird, der mit der vorwürfigen Frage in meinem Sinne sich beschäftigte und dem mein Material zur Verfügung gestellt werden könnte, mag der hl. Anselm und der wohlwollende Leser den Versuch meinerseits genehm halten.

3. Sehr wichtig scheint es, den Fragepunkt genau in's Auge zu fassen und die einzelnen Momente gut auseinander zu halten. Etwas anderes ist fragen: Hat das Anselmische Argument beweisende Kraft? als fragen: Ist es ein ontologisches? Wieder etwas anderes bedeutet die Frage: Hat Anselm seine Aufgabe gelöst? Der Schwerpunkt der Untersuchung wird wohl im Nachweise liegen, Anselm's Demonstration sei nicht von ontologischer Art. Ist das geschehen, so bietet der weitere Satz, sie sei psychologischen und geschichtsphilosophischen Charakters, weniger Schwierigkeiten.

Mühevoller dagegen kann die Sicherstellung der vertretenen Auffassung gegen die abweichenden Meinungen aus älterer und neuerer Zeit sein. Von ihrem Gelingen oder Nichtgelingen hängt es ab, ob in eine meritorische Kritik des Argumentes überhaupt eingetreten und weiter die abschliessende Behauptung gewagt werden soll: Der Beweis Anselm's hat durchschlagende Kraft.

Im Rahmen dieser vier Punkte werden sich die Ausführungen bewegen.

Weil aber die Sprachweise Anselm's von der unsern mehrfach abweicht und nicht vorauszusetzen ist, Jedermann sei mit ihr hinlänglich vertraut, dürfte eine allgemeinere Orientirung vorauszuschicken sein.

4. Der Gedanke Anselm's, psychologisch und geschichtsphilosophisch gefasst, lässt sich modern verschieden ausdrücken. Zur Orientirung über die Auffassung, welche hier vertreten wird, kann für jetzt folgende genügen:

Es ist Thatsache, dass der Menscheng Geist keines höheren Gedankens mehr fähig ist als des Gottesgedankens.

Würde nun der Gottesgedanke nicht ein real existirendes Object haben, so könnte er nicht der extremste Gedanke sein, der die Capacität unserer Ver-

nunft erschöpft. Also existirt das Object des Gottesgedankens real, d. h. Gott existirt.

In der Terminologie Anselm's lautet die Demonstration im *Proslog. cap. II. so*<sup>1)</sup>:

α. Wir glauben, dass Du (o Herr) ein Etwas bist, über das hinaus nichts Grösseres mehr gedacht werden kann ...

Credimus, te (Domine) esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit.

β. Auch der Thór (Atheist) muss zugeben, dass es in seinem Geiste etwas gibt, über das hinaus Grösseres sich nicht denken lässt.

Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest.

γ. Was aber von der Art ist, dass sich darüber hinaus nichts Grösseres mehr denken lässt, das kann nicht im Geiste allein sich vorfinden.

Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo.

δ. Denn wenn es nur im Geiste sich vorfindet, so kann man weiter denken, es finde sich auch in der realen Welt.

Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re.

ε. Damit haben wir ein Grösseres.

Quod maius est. . .

ζ. Also genau das, über das hinaus ein Grösseres nicht mehr sich denken lässt, ist etwas, über das hinaus ein Grösseres doch sich denken lässt.

Ergo . . idipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest.

η. Das aber geht sicher nicht an.

Sed certe hoc esse non potest.

θ. Also findet sich ohne allen Zweifel ein Etwas, über das hinaus Grösseres keine Kraft denken kann, sowohl im Geist als in der realen Welt.

Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

Nach der vorgelegten psychologischen Auffassung bildet den Mittelbegriff des Argumentes von cap. 2 die subjective Extremität des Gottes-Gedankens d. h. dass der Gott denkende Mensch nicht mehr höher, sondern nur mehr tiefer denken kann. Die objective Extremität des Gottes-Gedankens bildet in cap. 2 die These, welche apagogisch aus der Analyse des Datums d. h. der subjectiven Extremität abgeleitet wird.

Eine der unsern sehr nahe kommende Formulirung hat Heinrich gegeben. Die Vergleichung beider Formulirungen kann die Auffassung des Fragepunktes vielleicht manchem Leser erleichtern. „Alle“, sagt Heinrich<sup>2)</sup>, „den Gottesleugner eingeschlossen, denken Gott als das denkbar höchste, vollkommenste oder beste Wesen.“

<sup>1)</sup> Wer das 2. Capitel aus den folgenden Citaten im Context sich zusammenstellen will, verfare nach dem Schema: α, α<sup>1</sup>, α<sup>2</sup> . . . . . α<sup>7</sup>, β, β<sup>1</sup>, β<sup>2</sup>, γ, δ . . . . . θ. — <sup>2)</sup> Dogm. Theol. 1879. I., 181.

„Das denkbar vollkommenste Wesen existirt aber und existirt nothwendig.

„Denn in Wirklichkeit existiren ist vollkommener als nur in der Idee existiren, und nothwendig zu existiren ist vollkommener als nur contingent zu existiren, während man auch nicht existiren könnte.

„Wer also, schliesst Anselm, einen richtigen Begriff von Gott hat, erkennt unmittelbar aus diesem Begriff, dass Gott existirt und nothwendig existirt.“

In der ersten *Maior* bleibt es offen, ob „denkbar“ subjectiv oder objectiv zu nehmen ist. In der ersten *Minor* wird es bereits objectiv genommen. — Ausserdem beseitigt diese Formel Heinrich's den Unterschied zwischen cap. 2 einerseits und cap. 3 u. 4 andererseits.

5. Nach der Begriffsbestimmung der Sache, um die es sich in der Disputation handelt, d. h. dem Begriffe Gottes (4,  $\alpha$ ) macht sich Anselm im cap. II. sogleich einen Einwand: Aber es behauptet doch der Thor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott; also gibt es auch keine derartige Natur, über die hinaus eine grössere nicht gedacht werden kann.<sup>1)</sup> Anselm's Antwort zielt darauf ab, klar zu legen, dass auch für den Atheisten der Gottesgedanke der extremste ist.<sup>2)</sup> Wie beweist er das? Er bestimmt den Unterschied und die Uebereinstimmung zwischen dem Theisten und dem Atheisten. Beide verstehen objectiv den gleichen Begriff; beide denken subjectiv den gleichen Begriff; über die begriffene Sache und ihren Werth aber stimmen sie nicht völlig zusammen: Der Theist sagt, dem Begriffe entspreche eine real existirende Sache, der Atheist sagt, es gebe keine entsprechende real existirende Sache. Anselm nimmt nun das subjective Moment als Operationsbasis, um die Concession zu erhalten, in der subjectiven Welt des Geistes wenigstens sei der Gottesgedanke der höchste.

6. Ist es aber überhaupt möglich, dass zwei den gleichen Begriff, den sie gleich gut verstehen, thatsächlich denken und doch in der Sache eine Differenz haben? — Ganz wohl: Etwas anderes ist

---

<sup>1)</sup> [ $\alpha^1$ ] An ergo non est aliqua talis natura, quia „dixit insipiens in corde suo: Non est Deus?“ (ps. 13,1.) — <sup>2)</sup> [ $\alpha^2$ ] Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, [ $\alpha^3$ ] et quod intelligit in intellectu eius est; [ $\alpha^4$ ] etiamsi non intelligat illud esse. [ $\alpha^5$ ] Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse.

es, eine Sache im Begriffe haben und etwas anderes, begreifen, dass die Sache existire: „Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.“ Es ist bekannt, dass Anselm sowohl die eigenen wie fremden Begriffe sehr genau nimmt und der Grundbedeutung der Worte, wie den gebräuchlichen Phrasen sehr auf die Finger sieht. Man mag deshalb verzeihen, wenn wir seine vorstehende Unterscheidung ganz wörtlich und grammatisch so wiedergeben: „Etwas anderes ist Sachsein im Innenleser, etwas anderes Innenlesen Sachsein.“ Schrecklich ist ja diese Uebersetzung; aber sie wird den Infinitiven mit ihrer Ergänzung und ihrer Construction gerecht. Solche Verbindungen lassen sich grammatisch auch adverbial wiedergeben: „Anderes ist Sachlichsein im Verstand, anderes Verstehen das Sachlichsein.“ D. h.: Eine Sache denken, ist eine That des Geistes und somit eine geistige (psychologische) Thatsache; davon unterscheidet sich die andere That des Geistes, welche die gedachte Sache als Sache oder Thatsache auffasst. Natürlich ist jede Auffassung etwas psychologisches; aber die eine ist auch von realem Werth (intelligere rem esse), die andere nur von actualem oder gedanklichen Werth (rem esse in intellectu).

Die gegebene Erklärung des so wichtigen Sätzchens ist keine bloße Spielerei oder fremdartige Klügelei. Das beweisen Anselm's unmittelbar folgende Worte:

7. „Wenn ein Maler das, was er auszuführen gesonnen ist, sich vorher in Gedanken ausmalt, so hat er das zwar in seinem Geiste; aber er hat noch nicht im Geiste, es sei Sache, was er noch nicht ausgeführt hat. Wenn er aber einmal mit dem Malen zu Ende ist, so hat er seine Arbeit sowohl im Kopfe als auch in der Sache vor sich.“<sup>1)</sup>

Der Vergleich erklärt, wie man den Inhalt eines realen Begriffes (d. h. eines solchen, dem ein wirkliches Ding der Erfahrungswelt entspricht) ganz wohl denken kann, ohne zugleich dessen reale Existenz denken zu müssen. Das kann der gleiche Kopf über die gleiche Sache ausführen und kann sich controliren. — Aehnlich können zwei verschiedene Köpfe die gleiche Sache mit dem gleichen Begriffe denken, ohne bezüglich der aussergeistigen Realität desselben zu-

<sup>1)</sup> [α<sup>6</sup>] Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; [α<sup>7</sup>] sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. [β] Convincitur ergo . . . . [β<sup>1</sup>] quia hoc . . . . [β<sup>2</sup>] et quidquid. . . . S. n. 4 u. n. 8. . . .

sammenzustimmen, d. h. ohne die gleiche Werthung des Begriffes zu haben. Weil nun der eine mit Gott den extremsten Gedanken bezeichnet und denkt, der andere aber ihn versteht und darüber mit ihm sich auseinandersetzt, so ist er offenbar in dem gleichen Gedankenprocess nach der gleichen Richtung hin beschäftigt, und es folgt, dass auch für den disputirenden Atheisten der Gottesgedanke die Grenze der thätigen Denkkraft bedeutet.

Somit liefert die bisherige Analyse dessen, was bei der Disputation zwischen Theisten und Atheisten im Kopfe des letzteren vorgeht, für Anselm wie für einen Pathologen des Geistes das gewünschte Ergebniss (4,  $\beta$ ): Selbst im Kopfe des Atheisten gibt es ein extremes *ultra quod non* und ein subjectiv Letztes (4,  $\beta$ ).

8. [ $\beta$ ] „Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest; [ $\beta^1$ ] quia hoc cum audit, intelligit; [ $\beta^2$ ] et quidquid intelligitur in intellectu est.“

Mit diesem Ergebniss wird nun die weitere Analyse vorgenommen, welche objective Voraussetzungen denn zu fordern sind, um die klargestellte subjective Erscheinung zu erklären (4,  $\gamma$  u.  $\delta$ ). Mit Hilfe des Identitäts- und Widerspruchsgesetzes, das für subjective wie objective Erscheinungen gleichmässig anwendbar ist (4,  $\epsilon$ ,  $\zeta$ ,  $\eta$ ) wird das abschliessende Resultat (4,  $\theta$ ) gewonnen.

Niemand darf übersehen, dass in dem „esse in intellectu“ immer eine energische Prägnanz liegt und dass es immer concret, nicht abstract wie in der Logik, zu nehmen ist, gleich den entsprechenden, parallelen Ausdrücken: „habere in intellectu“, „praecogitare“, „cogitare“, „intelligere“, „cogitare“, „valere“. Beachtet man, wie Anselm neben der nervigen Kürze seiner dialektischen Formeln in der Verbindung der Satzreihen öfters die Partikeln ganz auffällig häuft, so fühlt man, mit welch' lebhaftem und scharf rhythmisirendem Accent er persönlich seinen Beweis gesprochen haben wird. Für einen Exegeten ist es immer eine grosse Unterstützung, den rhetorischen Tonfall zu beachten. Schade nur, dass diese Partikelhäufung dem deutschen Uebersetzer oft so spröde sich erweist.

Wir haben somit das ganze 2. cap. des Proslogium's bezüglich seiner Phraseologie und seines *Status quaestionis* untersucht. Von einer Denknöthwendigkeit kam noch keine Silbe vor. Das Resultat, dem es einzig und allein dient, ist: Dem Gottesgedanken als dem extremsten Gedanken und der letztmöglichen Leistung unserer Denkkraft muss nicht nur ein inner-, sondern auch ein aussergeistiges

Object entsprechen, d. h. Gott ist nicht nur ein *actuales* (von einem realen Geiste gedachtes), sondern auch ein *reales* Wesen.

9. Cap. III. des Proslogium's schreitet nun weiter: Dieses *actuale* und *reale* Wesen ist nicht nur als *de facto*, sondern auch *de iure*, also schlechthin existirend zu fassen, wenn der volle Inhalt des *quo nihil maius cogitari potest* zur Geltung kommen soll.

Wiederum ist aufmerksam zu machen, wie bedeutend die Anselmischen Formeln von den uns geläufigen abweichen. Wir würden sagen: Das höchste *ens existens* ist ein *ens necessarium*, d. h. wir würden ganz objectiv wie im Tractat der allgemeinen Metaphysik uns ausdrücken und von unserer darnach regulirten Denkhätigkeit absehen. Anselm aber spricht ganz anders: er fasst immer zunächst die Wirkung jenes höchsten Wesens auf unseren Erkenntnißprocess in's Auge und gebraucht im ganzen 3. Capitel niemals die Formel: „quod utique sic vere est, ut non possit non esse“, sondern: „ut nec cogitari possit non esse“. Deshalb redet er Gott auch an: „Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse“; nicht aber sagt er: „ut nec possis non esse“. Dabei setzt nun Anselm allerdings voraus, dass man den Gottesgedanken eben voll und ganz denkt und damit kommt er in grosse Schwierigkeiten mit seinem Atheisten, dem er ja im 2. Capitel so haarscharf bewiesen, dass er den Gottesgedanken und zwar den gleichen theistischen Gottesgedanken bei der Disputation selber denke. (Siehe 4,  $\beta$  u. 8). Er selber gibt ihr die denkbar schärfste und schneidigste Fassung im cap. IV.

10. Als *Dilemma* tritt der Einwurf vor; sowohl die *Thesis* als die *Antithesis* sind unleugbare Thatsachen; auf die *Synthesis* darf man gespannt sein.

a) Aber wie geht es zu, dass der Thor in seinem Herzen sprach, was er nicht denken konnte?

b) Oder wie sollte er das nicht denken können, was er doch im Herzen sprach, da ja im Herzen sprechen und denken das Gleiche sind?

c) Wenn er aber nun einmal thatsächlich, oder vielmehr weil er thatsächlich das sowohl dachte, da er's im Herzen sprach, als auch nicht im Herzen sprach, da er es ja nicht denken konnte, —

Verum quomodo dixit insipiens in corde suo, quod cogitare non potuit?

aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare?

Quod si vere, imo quia vere et cogitavit, quia dixit in corde; et non dixit in corde, quia cogitare non potuit —

d) so ist eben das Sprechen im non uno tantum modo dicitur ali-  
Herzen wie das Denken nicht auf eine quid in corde vel cogitatur.  
einzige Art beschränkt.

Die folgende Erklärung ist besonders in Acht zu nehmen, da sie der Unterscheidung in cap. 2: *rem esse in intellectu* und *intelligere rem esse* einen neuen Gesichtspunkt zufügt. Dass beim Atheisten von einem *intelligere rem esse* keine Rede sein kann, wurde von Anselm schon c. 2 ausdrücklich zugegeben (5). Es blieb also der andere Theil *rem esse in intellectu*. Wenn nun im Folgenden dabei wieder unterschieden wird, so muss sich offenbar die neue Distinction zur früheren wie eine Subdistinction zur Hauptunterscheidung verhalten. Sie lautet im Text:

11. e) Auf eine Art nämlich denkt Aliter enim cogitatur res, cum vox  
man eine Sache, wenn man den Aus- eam significans cogitatur;

f) auf eine andere, wenn man genau aliter, cum idipsum, quod res est,  
das versteht, (und nichts anderes als) intelligitur.  
was die Sache ist.

Es versteht sich wohl von selber, dass hier unter *vox* nicht das gemeint ist, was die spätere Terminologie mit *verbum oris* und *terminus oralis* oder *vocalis* bezeichnet, sondern das *verbum mentis*, der *terminus mentalis*, ohne den es einen sprachlichen Ausdruck nicht gibt, wie wir gegen die Traditionalisten und einige Sprachphilosophen festhalten. Wir brauchen gar nicht in die Anselmische Erkenntnistheorie uns einzulassen, wir brauchen uns an keinen Roscelin und keine Formel über die *flatus vocis* zu erinnern: der nächste Context von c. 4 und der fernere von c. 3 u. 2 genügen vollkommen, den behaupteten Sinn ausser Zweifel zu setzen. Wäre dem nicht so, so käme ja Anselm einfach von seiner Sache ganz ab und würde viele Worte machen, ohne irgend etwas zu erklären.

*über flatus  
hilt dort nicht  
minus mente  
sine dem hinc  
oralis' Begriff*

Die gegebene Erklärung liesse sich durch Aeusserungen im *Liber apologeticus* stützen. Die Orientirung aber verzichtet principiell auf die Heranziehung anderen Materials und will eine haltbare Grundlage aus dem *Proslogium* selber und wo möglich nur aus cap. 2, 3 u. 4 gewinnen.

Schwierig ist es, Anselm's Unterscheidungsformel in unsere Terminologie zu übersetzen. Es gelang mir nicht, eine gleichwerthige Formel zu finden, und es bleibt nur der Wunsch neben der Hoffnung, es möge das dem gütigen Leser glücken. Was aber Anselm will, ist klar. Er fährt fort:

g) Auf die erste Art nun kann Gott als nichtseiend gedacht werden, die zweite aber nie und nimmer. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime.

Das will sagen: Mit der Sache, welche das Erzeugniss des apprehendirenden Geistes ist, d. h. mit der *species expressa* oder dem *verbum mentis*, welche auf Grund der fremden Mittheilung: „Credimus Deum esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit“ entstehen, kann sich allerdings eine Negation über die reale Existenz verbinden. Dann besteht die ganze Sachlichkeit des Gottesgedankens für das denkende Subject einfach darin, dass es bezüglich des theistischen Gottes 1) in Denkhätigkeit tritt, 2) den ihm antipathischen Gottesbegriff zum Gegenstand hat und 3) diesen Begriff als actualen Begriff denkt.

Bin ich aber über die Apprehension soweit hinausgegangen, dass der Begriff mir kein fremder und kein bloß actualer mehr ist, d. h. bin ich soweit gekommen, dass ich den Begriff, der mein maximales *verbum mentis* bedeutet, für einen real objectiven halte, so kann ich nicht mehr sagen: Gott existirt nicht.

Das aber ist der alte Unterschied von c. 2 in einer anderen und genaueren Form: Der Theist denkt im Begriff Gott eine Idee von realer, der Atheist von nur actualer Sachlichkeit.

Ist Anselm's eigene Formel unbequem, so ist es die Erklärung eher mehr als minder. Wollten wir sagen: Bei einer inadäquaten Gottes-Idee ist eine Negation der Existenz möglich, nicht aber bei einer adäquaten, so würden wir einmal etwas recht anfechtbares, dann etwas ziemlich flaches, in keinem Falle aber das gesagt oder auch nur hinreichend angedeutet haben, was Anselm mit seiner Distinction zu verstehen gibt. Es bleibt demnach nichts übrig, als unsern Scholastiker wie einen Mann mit eigener Sprache verstehen zu lernen.

12. Vielleicht wird das Verständniss gefördert, wenn vorübergehend Ueberweg mit seiner Auffassung zu Worte kommt. Er sagt<sup>1)</sup> u. a.:

„Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erste Bedeutung seiner Argumentation zu Grunde legen; er vermeidet in der That die von ihm bezeichnete Verwechslung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objects in dem Intellect genannt werden kann, in der That aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingirten) Objectes in dem Intellect

<sup>1)</sup> S. 159 f. seiner Gesch. d. Philos. (Bd. II.<sup>7</sup> 1886).

ist, mit einem realen Sein des Objectes in dem Intellect gleich zu setzen.“

Nach Ueberweg ist also *rem esse in intellectu* ein metaphorisches Sein, *intelligere rem esse* ein reales Sein des Objectes für Anselm. Da liegt freilich eine Verwechslung vor; nur ist sie leider auf Seiten Ueberweg's, der doch den hl. Anselm mit einer unverkennbaren Liebe behandelt. Ueberweg übersieht, dass das metaphorische Sein des Objectes im Intellecte = das Vorgestelltwerden selber zwei Seiten wieder hat, je nachdem dabei das Object oder das Subject direct in's Auge gefasst wird. Beim „Vorgestelltwerden“ haben wir immer ein Subject, von dem vorgestellt wird, und das ist für unseren Fall nach Anselm's Behauptung eine Thatsache = ein Sachsein im Verstande. Dazu haben wir natürlich auch ein Object der Vorstellung. Dieses ist ein metaphorisches Sein der Sache im Intellect, so lange ich von der realen oder nichtrealen Existenz eben dieser Sache abstrahire. Sobald ich aber weiss, dass dem Vorstellungsbilde auch ein reales Bild entspricht, habe ich zwei Thatsachen: das tatsächliche Vorstellen des Bildes und das Vorstellen des Bildes als Thatsächliches. — Ueberweg nun fasst seinerseits nur das Object in's Auge. Anselm aber hat schon im c. 2 und wieder im c. 4 die „metaphorische“ Seite beim Atheisten eingeräumt, findet aber trotzdem auch bei ihm eine nicht metaphorische, weil ja der Act des Denkens keine blose Metapher ist ebensowenig wie das Denkmaterial und der noch an keine verzierte Form gebundene innere Denkausdruck. Der letztere kann sprachlich ebensogut mit *hoc aliquid* als mit *Deus* oder *Gott*, oder *Jahve*, oder *Allah* bezeichnet werden.

Also kann Anselm mit Recht auch bei der bloßen Vorstellung von einem Sachsein im Intellect, d. h. von „einem realen Sein des Objectes in dem Intellect“ des Atheisten reden und wir dürfen bei unserer Erklärung umsomehr verbleiben, als das reale Sein der Vorstellung beim Atheisten keineswegs mit dem realen Sein des Gedankens beim Theisten von Anselm schlechtweg identificirt wird. Ganz im Gegentheile, immer betont er einen Unterschied und beschreibt ihn sogar im c. 4 recht fein, wie wir noch sehen werden. Es ist also ein bedauerliches Missverständniss der Anselmischen Ausdrücke, die Ueberweg zum vorstehenden und consequent zum folgenden Schlussurtheile veranlassten:

„Hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, dass das Object irgendwie existire, als ob also der Bedingung jedes Argumentirens aus der Definition, dass nämlich die Existenz des Objectes bereits

feststehe, genügt sei, und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle“.

Das Object in seiner Wirkung oder Aeusserung auf das denkende Subject ist ein maximales Sachsein im Intellect des Theisten wie des Atheisten und ist in seiner Existenz gesichert durch c. 2 (4 β). Es wäre auch nicht überflüssig, zu beachten, dass die Anselmische Bestimmung Gottes keine eigentliche (analoge) Definition ist, sondern eine Charakterisirung heuristischer Art.

„Das, was als absurd erwiesen wird, ist in der That nicht die Meinung, die der Atheist hegt, dass Gott nicht existire und die Gottesvorstellung eine objectlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt noch auch anzunehmen genöthigt werden kann, aber dem Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, dass Gott selbst eine objectlose Vorstellung sei und als blos subjective Vorstellung existire.“

Genau so, wie Ueberweg im Vorderglied sagt, fasst Anselm seinen Atheisten, und genau so fasst er ihn nicht, wie es im Nachsatz heisst.

„Dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben; im Schlusssatze aber, der doch nicht die blose Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendirt, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes *in intellectu* und *in re esse*, nämlich: vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt.“

Was beharrlich festgehalten wird, ist dieses: Sowohl der Theist wie der Atheist erreichen im theistischen Gottesgedanken die Maximalidee, deren sie fähig sind. Nun kann diese Idee unmöglich ihre Maximal-Idee sein, wenn deren Object nicht real existirt. Also existirt der Inhalt des theistischen Gottesgedankens real.

Was von Ueberweg übersehen wird, ist, dass der Atheist zweimal in's Feld rückt gegen die Existenz Gottes und gegen seine absolute Existenz, und dass er zweimal zurückgewiesen wird, das zweitemal c. 4 etwas anders als das erstemal c. 2. Mit der Abweisung in c. 4 haben wir uns noch etwas zu beschäftigen.

Die Unterscheidung des doppelten *cogitare Deum* als *vox* und als *res ipsa* wird so erklärt:

h) Keiner natürlich, welcher das                    Nullus quippe intelligens id, quod  
kennt, was Feuer und Wasser sind,    sunt ignis et aqua, potest cogitare,  
kann denken, das Feuer sei Wasser nach    ignem esse aquam secundum rem,  
der Sachlichkeit,

i) wenn er das auch kann nach            licet hoc possit secundum voces.  
den Ausdrücken.

Das ist nun ein sonderbarer Vergleich für den ersten Anblick. Wahr ist, kenne ich Feuer und Wasser, wie sie sachlich sind, so

werde ich auch im Finsternen brennendes Feuer von dem siedenden Wasser experimentell unterscheiden und demgemäss auch in meinen Gedanken Wasser und Feuer nie gleich setzen. Aber kann ich denn Wasser und Feuer anders als durch Experiment kennen? Gewöhnlich geht bei dem Erwerb beider Ideen allerdings das Experiment der begrifflichen Operation voraus; allein es kann auch umgekehrt geschehen, dass zuerst eine Sache uns genannt und beschrieben, und darnach erst experimentell bekannt wird, wie das beim Unterrichte z. B. in der Naturkunde nicht selten vorkommt. Gerade in dieser Lage ist der Theist zumeist dem Atheisten gegenüber und muss mit ihm ähnlich verfahren wie der Maler mit seinem Bilde. Das Bild ist zuerst begriffen und dann wird es experimentell „vorgezeigt“, wenn es vollendet ist. Gott „vorzeigen“ ist allerdings eine eigene Sache. Stehen sich nun zwei Dinge sehr nahe und sind sie auch bei flüchtiger Erfahrung sogar der Verwechslung zugänglich, so nimmt es nicht Wunder, wenn der Schüler beim ersten Bestimmungsversuch trotz der tadellosen Auseinandersetzung des Lehrers die eine Krystallart mit der anderen verwechselt. Dabei ist ein Doppeltes möglich: entweder hat er die begriffliche Charakteristik des Lehrers nicht ganz aufgefasst, oder er hat ein Versehen gemacht, als er die zwei Krystallstücke auf die in Rede stehenden Merkmale untersuchte. Im ersten Falle sagt der Lehrer, sein Schüler habe die Begriffe noch nicht völlig aufgefasst und verstanden, ob aus Unachtsamkeit oder aus einem anderen Grunde, thut nichts zur Sache. Im anderen Falle dagegen wird von ihm der Fehler der Beobachtung aufgezeigt und verbessert. Unter allen Umständen jedoch kann der Lehrer nur dann zum Ziele kommen, wenn sowohl die Begriffsbestimmung als die Merkmalbestimmung an den vorgezeigten Stücken, d. h. die Application des Begriffes auf die competente Sache, von wesentlichen Fehlern bewahrt bleibt.

Anselm nun nimmt zwei sehr contrastirende Dinge: Feuer und Wasser und sagt, es sei eine Verwechslung möglich. Ob das Beispiel gerade das beste ist, brauchen wir nicht zu untersuchen. Das eine liegt auf der Hand, dass der Gegensatz zwischen Atheismus und Theismus durch Feuer und Wasser vorgestellt werden kann. Weil aber eine Verwechslung an die Uebereinstimmung von Gegensätzen sich anknüpft, und eine solche bei Feuer und Wasser für die gewöhnliche Erfahrung nicht besonders nahe liegt, auch nicht alle Tage sich ereignet, so wird Anselm wohl einen besonderen Grund gehabt haben, wenn er gerade diesen Gegensatz und keinen anderen

hier wählte. Möglich ist aber die Verwechslung von Feuer und Wasser. Sage ich einem Blinden: Wasser kühlt, Feuer aber brennt, und tauche seine Hand in heisses Wasser, so wird er meinen, Feuer habe ihn gebrannt. Sagt man ihm dazu, Wasser feuchte an, ob heiss oder kalt, Feuer aber übe auf seine Hand eine Trockenwirkung, so wird er wohl für die Unterscheidung ausgerüstet sein. Die erste Beschreibung verhält sich zur zweiten wie eine Nominal- zur Realdefinition, wie eine unvollständige zu einer vollständigeren Idee, wie erkennen (*cognoscere*) zu begreifen (*comprehendere = intelligere*).

14. Nun sagt Anselm in der Anwendung seines Beispiels auf den Gottesgedanken: Wenn die Charakterisirung Gottes als des unserm Denken letztmöglichen Maximalen nur nominal *secundum voces* vom Atheisten begriffen wird, so kann er ablehnen, dass Gott das letzte Denknothwendige sei, nicht aber, wenn diese Charakterisirung real *secundum rem* und nach der ganzen Tragweite verstanden wird, sei es nun, dass er ganz den gleichen Maximalbegriff denkt wie wir, oder einen modificirten. In Cap. 2, da es sich um die Existenz Gottes handelte, supponirte Anselm, der Atheist denke den gleichen Maximalbegriff wie der Theist bezüglich der Actualität, wenn auch nicht betreffs der Realität. Jetzt, da er in Cap. 3 die Denknothwendigkeit Gottes für den Theisten dargethan, räumt er seinem nicht bekehrten Atheisten ein, dass für ihn Cap. 3 nicht zwingend sei. Er macht ihm überdies das auch für seine Gesinnungsgenossen klar, die der Maximalidee nicht einmal so nahe gekommen sind, wie er für seine Person, d. h. die noch nicht einmal bezüglich der Actualität den gleichen Gottesgedanken haben wie die Theisten. Ein Blick auf das Leben und die Geschichte der Philosophie zeigt uns verschiedene Atheisten: die einen haben logisch ganz den gleichen Gottesbegriff wie wir als eines Seienden von maximalster Intension und minimalster Extension und bezeichnen ihn als nur actualen Begriff, dem keine aussergeistige Realität entspricht; die anderen sind noch nicht einmal zu diesem letzten Begriff gekommen und fassen als Letztes ein Wesen von maximalster Intension wie Extension, was der pantheistische Atheismus z. B. thut. Wieder andere huldigen dem Atheismus der Agnostiker und der Monisten materialistischen Schlages. Sachlich sind für alle von Werth Anselm's Worte:

It) So also kann Niemand zugleich verstehen, was Gott ist und denken, dass er nicht ist;

Ita igitur nemo intelligens id, quod Deus est, potest cogitare, quia Deus non est;

l) mag er immerhin diese Ausdrücke im Herzen gebrauchen und zwar ohne an deren Bedeutung etwas zu ändern oder auch mit irgend einer Umdentung.

m) Gott nämlich ist das, über das hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann.

n) Wer das einmal gut erfasst, der begreift selbstredend auch, dass eben dieses in einer Weise existire, welche die Denkmöglichkeit der Nichtexistenz ausschliesst.

o) Wer also begreift, was ein solches Gottsein heisse, der kann seine Existenz nicht wegdenken.

Kein Atheist freilich denkt ein „solches Gottsein“ sei er von welcher Art immer, und darum ist er eben Atheist. Entweder denkt er überhaupt nicht an jenes eine Letzte, das jeder Verstand haben und mit irgend einem *X* oder *Y* im Geiste bezeichnen muss, dann ist er ein praktischer Agnostiker; oder er behauptet, jenes *X* könne in seinem Werthe nicht berechnet werden, dann ist er theoretischer Agnostiker; oder er setzt für das *X* als die unbenannte Grösse seiner letzten Geistesrechnung irgend ein Transfinites ein statt des realen Infiniten, dann ist er einer von den Spielarten des optimistischen und pessimistischen Monismus: in jedem Falle aber bleibt er ohne den Gott Anselm's, der ganz individuell bestimmt ist, und bleibt insofern immer Atheist als Leugner dieses Gottes und dieses Gottseins. Oder er ist radicaler Skeptiker, dann wagt er nicht die Behauptung des schriftmässigen Thors aus Ps. 13 und kommt gar nicht in Betracht, wird uns auch kaum zumuthen oder doch ohne Erfolg, selber unter die Skeptiker zu gehen. Oder endlich er gibt c. 4 des *Proslogium* bezüglich der Logik zu und will doch Atheist sein, dann ist er weniger Atheist mit einem Gebrechen im Verstand als vielmehr Rebell wegen der Verkehrtheit des Willens: dann braucht es keine *extranea significatio* für das Maximale, wohl aber die Wiederholung eines Gebetes vom Kreuze: „Herr, verzeihe ihnen, sie wissen nicht, was sie thun.“

Wir für unseren theistischen Theil schliessen die Orientirung mit Anselm's herzigen Worten zu Ende des vierten Capitels:

p) „Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.“

licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione.

Deus enim est id, quo maius cogitari non potest.

Quod qui bene intelligit, utique intelligit, idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse.

Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

(Fortsetzung folgt.)