

Der Gottesbeweis des hl. Anselm.¹⁾

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

(Fortsetzung.)

III.

19. Das Urtheil und die Schätzung der von Anselm erfundenen Form, das Dasein Gottes zu beweisen, hat sich im Laufe der Zeit bei den Vertretern der Scholastik selber bedeutend verändert. Nehmen wir das Tridentinum zur Scheidegrenze, so ist im grossen und ganzen die vortridentinische Scholastik dem Beweise zugethan, die nachtridentinische ihm abgewandt. Und zwar liegt, so weit ich augenblicklich sehen kann, die Sache im allgemeinen so, dass der Umschwung der Meinung ziemlich Schritt hält mit dem Ablenken von einigen festen Grundsätzen auf psychologischem Gebiet, welche für die Scholastiker der klassischen Periode Gemeingut waren. Dem strengen Urtheil über *Occam*, das in unsern Kreisen zumeist herrscht, braucht man keineswegs beizutreten, um zu vermuthen, dass er ein gut Stück zur Meinungsänderung beigetragen hat, obwohl er noch kein Gegner des *Argumentes*, sondern eher ein gefährlicher Freund desselben war. Dagegen verwirft bereits im 15. Jahrhundert *Gerson* den Beweis mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt.²⁾ Das Gleiche gilt von seinem Zeitgenossen *Peter d' Ailly* (*Cameracensis*). Wie war doch derlei möglich?

¹⁾ Vgl. *Phil. Jahrb.* 8. Bd. (1895), S. 52 ff. 372 ff. — ²⁾ Die Notiz folgt der Angabe des *Card. D' Aguirre*, *Theol. Anselmi, Romae*² 1688 tom. I pag. 147: „*Ioannes Gerson apud Carthusianum in I. dist. 3. quaest. 2. in fine, rationem Anselmi in Prologio »non solum censet sophisticam, verum addit: Nescio quis insipientior sit, an is qui putat hoc sequi, an insipiens, qui dixit in corde suo: non est Deus . . .«* Aguirre bemerkt dazu: „*Sed enim excessit Gerson, uti alias non semel: nec ferendum quod ita locutus fuerit de Anselmo . . . cuius illam ipsam argumentationem reverenter excipiunt Div. Thomas . . . et ceteri Theologi.*“ — *Bertin* veröffentlichte 1895 in *Annales de Philos. chrét.*, Tome XXXII, p. 155—165 u. p. 277—285 zwei Aufsätze: «*La preuve de l'existence de Dieu*» und führte unter den Gegnern *Anselm's* neben *S. Thomas* und *Kant* auch *Gerson* auf.

Das übermässige Aufblühen der Universitäten entzog der früheren monastischen Scholastik in kurzer Zeit soviel von Licht und Luft und Boden, dass ihre Meister mehr und mehr in Vergessenheit geriethen. Die vollzogene Umprägung der alten Gedanken in die zur Mode gewordenen Formen einer aristotelischen Terminologie machte durch ihre vielfache Ausschlieslichkeit eine Summe zunächst von Fassungen und Wendungen der Gedanken, dann aber weiterhin eine Summe von jenen Gedanken selber veralten, welche man in den benedictinischen Schulen (weder platonisch, noch aristotelisch, sondern einfach scholastisch, mit mehr oder weniger Originalität) gefunden und gepflegt hatte. Eine Reihe von scharfen Controversen in Verbindung mit neuen Problemen, die das praktische Bedürfniss erzeugte, nahm Zeit und Kraft und Interesse so in Anspruch, dass eine ebenmässige Ausnützung des gesammten und reichhaltigen Erbes fast zu einem Dinge der Unmöglichkeit ward. Den Traditionen der benedictinischen Scholastik, die doch mindestens von Karl dem Grossen an bis tief in's 12. Jahrhundert hinein in Wirklichkeit weit mehr leistete als wir bislang anzuerkennen gewohnt sind, gereichte es überdies zum besonderen Nachtheile, dass die Schulen der Franciscaner, welche manche Gedanken der benedictinischen Vorgänger bei ihren Meistern stark nachklingen merkten, in zu schroffen Gegensatz zu denen der Dominicaner sich stellten, mit ihnen um die scholastische Hegemonie rangen, dabei öfter als gut war, sich überstürzten und so das ihrige beitrugen, dass man von den älteren Bahnen mehr und mehr abkam. Freilich brachte das Tridentinum eine Restauration, sammelte, ordnete, weckte in staunenswerther Art die Kräfte. Aber diese Restauration entbehrte — man erlaube das zu sagen — mehrfach jener ruhigen Sammlung und emsigen Gelassenheit, welche verschlungene Probleme nicht mit einem Alexanderhieb unter dem Schlachtruf dieser oder jener Schule zu zerhauen unternimmt, sondern bedächtig und vielseitig zu erwägen verlangt. Die Zeiten waren dazu gar nicht angethan: die alte contemplative Ruhe, welche ehemals selbst die grossen Streitländer der Päpste und Kaiser friedlich durchwirkte, hatte der Fäden manchen verloren.

Wollte man auf die Persönlichkeiten verweisen, die von den Losungsworten der streitenden Scholastiker abgekehrt ihre eigenen Wege gingen und dabei — bewusst oder unbewusst — zu kostbaren Gedanken der älteren Denker zurückkamen, wie Cartesius und Leibniz, so gebe ich gerne zu, dass sie viel mehr auf traditionellem

Boden noch stehen als man zumeist glaubt; und ich gebe zu, dass ihre Art zu philosophiren nicht durchweg ungeeignet war, jenen Rücklauf zur Gesammtvergangenheit zu fördern, der von einer gesunden Restauration unzertrennlich ist, und der objectiv die erhabene Aufgabe hat, aus dem Ueberkommenen auch das hervorzuholen, was seit Jahrhunderten geringer geachtet unter neuen Verhältnissen eine ganz neue Bedeutung zu gewinnen verspricht. Dass aber Cartesius oder Leibniz die Männer sein konnten, welche der sinkenden oder gesunkenen Sache des Anselmischen Beweises aufhelfen sollten oder mochten, lehne ich entschieden ab. Einmal fühlten und glaubten sie sich in einem viel zu grossen Gegensatz zu den tonangebenden Führern der Scholastik; dann hatten sie einen nicht zu unterschätzenden Feind an dem Cult ihrer eigenen Speculation; überdies fehlte eine geschlossene Schule, die ausgleichend hätte einwirken können. Die Schule der Benedictiner, deren Aufgabe das in erster Linie gewesen wäre, war ja längst um ihren Einfluss gekommen und in derartigen Fragen vom Verzicht auf ehemalige Selbständigkeit zu sehr beherrscht.¹⁾

Dazu kam, dass man beide, Cartesius wie Leibniz, misbrauchte, halb verstand oder überholte, den einen in dieser, den andern in jener Weise, und dass wichtigere Fragen als eine so ausnehmend akademische wie es der Wurf Anselm's ist, mit elementarer Gewalt sich vordrängten.²⁾

Wenn vereinzelte Stimmen hier und dort dagegen Einsprache erhoben, so geschah das bescheiden und selten genug, und überdies in einer Weise, die mehr ausgleichend als eindringend, des öfteren auch fehlerhaft war.³⁾ Die spätere Sympathie Mendelsohn's,

¹⁾ Die Salzburger Benedictiner-Universität bietet dafür manche Illustration.

— ²⁾ Ueber Leibniz vgl. Rosenkranz in: Ersch und Gruber, R.-E. unter: Ontologischer Beweis; Stöckl, Katholik 1860, II. S. 410 f.; Runze, der ontol. Gottesbeweis. Halle. 1882. S. 50 ff.; Hontheim, Inst. Theodicaeae, Freiburg, Herder. 1893. p. 56 n. 4. Leibniz greift den Gesichtspunkt des Scotus wieder auf, Cartesius steht der Betrachtung Occam's näher: so darf man mit Fug sagen, — ³⁾ Vasquez wurde in Absch. I (8. Bd [1895] S. 55 A. 2) unserer Darlegung genannt. Er bezeichnet den Beweis als *acuta demonstratio*. — Ebenso D' Aguirre a. a. O. S. 56 A. 2 und Absch. III S. 280 A. 1. Er führt in seiner Theol. Ans. I. c. p. 147 sq. auch Raynaudus als Gönner der Anselmischen Speculation an, weil er in theol. naturali dist. V. q. 1. a. 2 gegen den Cameracensis (d' Ailly † 1425) sich wendet. Dieser hatte nämlich in I. q. 3. litera Z behauptet, „rationes auctoris libri *Contra insipientem* non modo non esse demonstrativas, sed potius sophisticas et peccare in Logica, propter cuius defectum iste devotus homo (Ans. sc.) non solum in hoc, sed et in aliis passibus saepe deceptus

Hegel's und Anderer für Anselm war vielleicht noch schlimmer als

fruit, ut dicit unus doctor“. Dem gegenüber bemerkt Raynaudus († 1663): „Sic ille temere ut saepe alias. Nam bene intuenti patet, S. Anselmum praeter cetera insignem philosophum ac dialecticum fuisse.“ — Die Benedictiner Porta di Asti (1690) und De' Tedeschi (1705) wurden Absch. I S. 56 A. 2 erwähnt. Ueber den ersteren s. Hurter, Nomenclator II² Col. 525 A. 1, über letzteren ib. col. 1296 sq. — Mit Approbation von P. Paul Mezger O. S. B., Prokanzler der Universität Salzburg, erschienen 1700 (Steyr, Aninger): *Problemata de Deo Uno et Trino*, welche von den PP. Stelzer und Lieb öffentlich disputirt wurden (199 S. gr. 4). Dort lautet S. 1 Problema I.: „An notum sit per se et ex terminis dari Deum?“ Es wird im *Pronunciatum* aus c. 2—4 des *Proslog.* ausgehoben: „Nullus intelligens id quod Deus est . . . nequit eum non esse cogitare“ und die *Conclusio* lautet: „Existere Deum est veritas per se nota quoad se, non tamen quoad nos.“ Kurz und leider viel zu flüchtig werden die verschiedenen Meinungen in drei Klassen geschieden. D' Aguirre hatte vordem fünf Klassen unterschieden (l. c. t. I p. 135 sq. nn. 8—12) und eine reiche Literatur herangezogen. Aber auch seine Classification ist nicht verlässig. (Das genaue Aufreihen von Lehrmeinungen ist überhaupt ein Punkt, in dem es nicht nur bei Theologen, sondern auch bei den Philosophen und anderswo oftmals fehlt, so dass es schwere Mühe kostet, ein wirklich historisch-kritisches Bild von den Schicksalen eines speculativen Gedankens sich zu machen. Es wäre sehr zu wünschen, dass die literarischen Notizen über unser Argument irgendwo gesammelt werden könnten.) Unsere Salzburger Classification lautet: „Circa hanc difficultatem tres sunt Theologorum sententiae. Prima docet propositionem hanc: Deus existit, nec esse per se notam secundum se, nec quoad nos. Ita Scotus in I. dist. 2. quaest. 1. Arriaga († 1667) Tract. de Deo uno. disp. 2. sect. 1. Secunda ex opposito asserit, propositionem illam esse per se notam, non modo secundum se, verum etiam quoad nos. Pro hac refertur S. Bonav. in I. dist. 8. art. 1. q. 2. Aegidius dist. 3 quaest. 2. Tertia incedens via media tuetur, Deum existere, esse propositionem secundum se notam, non tamen relate ad homines viatores. Ita D. Thomas 1. p. q. 2. a. 1. et in dist. 3. q. 1. Subscribunt communiter PP. Societatis: ut Molina 1. p. q. 2. a. 1. Vasquez disp. 19. c. 2. ac seqq., cum quibus probatur . . .“ Das Geschäft des Beweisens vollzieht sich einfach und knapp S. 2—5. Man ist etwas überrascht, noch im Jahr 1700 fast wie selbstverständlich betrachtet zu sehen, es bestehe zwischen Thomas und Anselm keine Differenz, und es folge aus dem *Proslogium* kein Ontologismus. Man beharrte offenbar auf dem concilianten Standpunkt, welchen Aguirre vertreten hatte. Das that namentlich der Spanier Jo. Bapt. Lardito O. S. B., der drei Bände über Anselm 1699—1703 veröffentlichte. (Siehe Hurter, Nomencl. II² col. 362.) Von einer stärkeren Beeinflussung durch Cartesius ist kaum eine Spur. Einige Jahrzehnte später aber (1735) unterlässt der Scotist Krisper nicht, auf den bedeutenden Unterschied zwischen Scotus und Cartesius aufmerksam zu machen. (Siehe ob. Absch. I S. 55 A. 1.) Bei P. Joseph ab Exspectatione O. S. B., welcher im Jahre 1765 schrieb: *Systema theologicum ad mentem S. Anselmi . . . Conimbricae* (vgl. Hurter l. c. III, 15), merkt man bereits stark die Wirkung der Cartesisch-Leibnizischen Speculation und kann der S. 393—397 gegebenen Ver-

schroffe Befehdung.¹⁾ Zu guter letzt trat der Ontologismus vor, bemächtigte sich der Sache Anselm's und that, als wäre die Speculation theidigung nicht immer beipflichten. In der Folgezeit kamen die Benedictiner von der älteren und zustimmenden Auffassung des Argumentes immer weiter ab. Einige Illustrationen wurden bereits im Abschnitt I. (Jhrg. 1895, S. 56 mit Anm.) gegeben. Hier sei beigefügt, dass 1884 auch Dr. P. Anselmus Öcsényi O. S. B. in seiner sehr empfehlenswerthen Schrift: *De theologia S. Anselmi* . . . (Brunae 1884. XII, 240 S. 8^o) p. 55 mit Hasse und Billroth den Beweis lückenhaft findet. Allerjüngst hat die *Revue Bénédictine* von Maredsous (1893 S. 562) bei der Anzeige des Schriftchens von Ragey ebenso kurz als kategorisch den Irrthum als ausgemachte Wahrheit wiederholt, der hl. Thomas habe Anselm's Argument abgewiesen. — Von dem Einfluss der kritischen Philosophie Kant's mit ihren verschiedenen Phasen abgesehen (vgl. Runze über Kant S. 75 ff., über Schelling, Weisse, Pfleiderer, Biedermann, Lipsius, Dorner von S. 96 an), ist es wohl der Ontologismus zumeist, der im katholischen Lager einen so nachhaltigen Umschlag bewirkte. Selbst die ausserordentlich sorgfältigen und gelehrten Herausgeber Bonaventura's von Quaracchi zeigen sich im Scholion zu I. Sent. dist. 8. p. I. a. 1. q. 2 (tom. I p. 155 sq.) von der Rücksichtnahme auf die allgemeine Ansicht beeinflusst. — Der ganze Process des Meinungsumschlages lässt sich aber vielleicht dadurch charakterisiren, dass man sagt, schon im Mittelalter habe man begonnen, Anselm's Argument von seiner psychologischen Bahn weg und in eine ontologische und kritische hineinzuschieben, schliesslich aber sei man dazu gekommen, zu meinen, es wäre immer so gewesen. Damit wurde auch der ganze Fragepunkt verrückt, und die scheinbaren Reactionen zu gunsten Anselm's mussten zu dessen ungunsten ausschlagen. Man darf daher nur mit grosser Reserve als Freunde des Argumentes gelten lassen, welche hier und dort als solche erscheinen. Bei Heinrich (Dogm. Theol. III, S. 176—178 mit A.) werden aus den letzteren Jahrhunderten genannt: Thomassin, Tournely, Vitasse, Fénélon, Staudenmaier, Schwetz, Boisleve. Dazu kämen Körber (Siehe ob. Absch. II [Jhrg. 1895] S. 374 A. 1) und die Herausgeber von Quaracchi, ausser anderen bisher schon erwälnten Persönlichkeiten, die wenigstens zum theil dem Argument einen Werth zuerkennen. Einzig und allein Ragey hat nach meinem Wissen in jüngster Zeit klar den psychologischen Charakter erkannt. Vallet aber war ihm nahe gekommen. (Siehe ob. Absch. I. S. 52 n. 1. mit A.) Ohne in allen Einzelheiten mit Ragey einverstanden zu sein, halte ich es doch für meine Pflicht, dessen Schriftchen bestens zu empfehlen. — Bei Besprechung des *Compte rendu du 3^e Congrès scientifique international des Catholiques 1894* im Lit. Hdw. 1895, 321 ff. wird fälschlich Bertin als Gegner Anselm's bezeichnet. Bertin vertheidigt den Beweis in einer grösstentheils trefflichen Art. Leider kommen einige Unrichtigkeiten vor in den oben angegebenen Artikeln der *Annales de Phil. chrét.* — Ein entschiedener Verurtheiler Anselm's aus dem gleichen Jahre 1895 ist aber P. Hurtaud O. P. in *Revue Thomiste* p. 326—262, der sich gegen Ragey wendet.

¹⁾ Betreffs Mendelsohn vgl. Runze a. a. O. S. 61 ff., betr. Hegel ebend. S. 113 ff. Die protestantische Literatur jüngerer Zeit zieht Runze mit anerkennenswerthem Fleisse heran, von der katholischen aber nimmt er keine Notiz. Ueber Hegel vgl. auch Sanseverino, instit. philos. christianae, Neapoli 1885.

des Denkers aus dem 11. Jahrhundert so ziemlich eins mit den Gedanken derer, die im 19. Jahrhundert einer übermässig rationalistischen Verblässung sich entgegenwarfen. Der Herzog fiel; den erborgten Mantel warf man ihm nach; vom Schilde, der zerbrochen ward, das fremdartige Wappen vorher abzulösen, hatte man vergessen.

Auf dem in grossen Zügen gezeichneten Hintergrunde begreift sich der Wandel in der vor- und nachtridentinischen Scholastik betreff Anselm's und seines Beweises nicht mehr so schwer für jene, welche überhaupt es für möglich halten, dass in verschiedenen Zeiten der Scholastik andere Atmosphären der Geister zur Geltung kamen. Wer noch überdies im stillen der Ansicht huldigt, die Meister des 13. Jahrhunderts müssten, um vollends verstanden zu werden, nicht nur die Belichtung durch ihre Nachfolger, sondern auch, besonders in manchen Streitpunkten, jene durch die nächsten und näheren Vorgänger sich gefallen lassen, findet den Umschlag sogar ziemlich natürlich. Aber damit ist eigentlich doch nur erklärt, wie man überhaupt dem Argument ferner treten konnte. Unerklärt bleibt noch, wie die nachtridentinischen Scholastiker es verwerfen, die vortridentinischen es billigen konnten. Haben nicht beide Theile die letzten Grundsätze gemeinsam? Woher also die so verschiedene Anwendung dieser gleichen Grundsätze?

Man könnte etwa den Wandel heranziehen, der betreffs der sogenannten Mystik in der Scholastik sich vollzog. Heinrich hat eine solche Erklärung wenigstens gestreift.¹⁾ Dass nun bei Anselm mehr mystisches Element sich findet als bei der nachtridentinischen Scholastik in ihrem allgemeinen Betrieb, ist ja richtig. Richtig weiterhin ist, dass die mystischen Momente der früheren Jahrhunderte im Laufe der Zeit mehr und mehr zurücktreten und zurücktreten müssen, weil die Philosophie wesentlich eine rationalistische Disciplin ist, und ihre Entwicklung ihr inneres Wesen nicht ändern darf. Aber Entscheidendes für die Erklärung gewinnen wir daraus ebenso wenig. Vergleicht man Albertus den Grossen²⁾ mit Bonavent. III pag. 331 not. 1 (es werden Billroth und Klee dort mitberücksichtigt) und Stöckl, Katholik a. a. O.

¹⁾ A. a. O. S. 187 A. 1. — ²⁾ Mein junger Freund Dr. Fidelis v. Stotzingen O. S. B. hatte die Güte, in der neuen Albertus-Ausgabe von Vivès eine grosse Anzahl von einschlägigen Stellen zu prüfen. Das Resultat war, dass von einer Meinungsverschiedenheit zwischen Albert und Anselm gar keine Rede sein kann. Vgl. z. B. Summae Theologiae part. I. tract. III. q. 17. (p. 115); ib. tract. IV. q. 19. membr. II. et IV. (p. 128 sqq.) Com. in I. Sent. dist. I. B. art. 15.

*ventura*¹⁾ untereinander, dann mit Anselm, dann alle drei mit Thomas²⁾ und schliesslich mit Scotus,³⁾ so herrscht doch eine so wunderbare Uebereinstimmung in den uns betreffenden Punkten, dass hier von dem so stark betonten Unterschied zwischen Scholastikern und Mystikern

(p. 36); ib. dist. III. G. art. 22. (p. 122) et art. 27. (p. 126); ib. dist. III. A. art. 1. (p. 92). — Gonzalez, hist. de la phil. (Paris 1890) t. II p. 231 sq. sah desgleichen sich zum Geständniss veranlasst: „En développant le concepte métaphysique de Dieu, Albert le Grand se rapproche de la conception ontologique de saint Anselme; il paraît même l'accepter: il dit, en effet, que c'est le propre de Dieu, non seulement d'exister ou de ne pouvoir cesser d'exister, mais encore de ne pouvoir être conçu sans l'existence: *Soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse.*“ Vergleicht man mit den letzten Worten Anselm's eindringende Erörterungen Gaunilo gegenüber, und zwar gerade über das *non posse cogitari non esse*: so ist es nahezu unbegreiflich, wie man je verkennen konnte, dass Albert die Apologie und die gesammte Beweisführung Anselm's billigt und anerkennt. Heinrich a. a. O. S. 187 A. 2 führt aus Albert's Comp. theol. verit. 1, 1 selber an: „Sicut dicit Anselmus, illud maxime habet esse, quod maxime distat a non esse, quod sc. non habet esse post non esse, nec potest cogitari non esse.“ Und doch verkannte Heinrich die Einhelligkeit Beider! — Vgl. bei Stöckl, Gesch. d. Ph. d. M.-A. II. S. 368 und A. 1.

¹⁾ Vgl. Bonav. (ed. Quaracchi) t. V.: Quaest. dispp. de mysterio Trin. q. 1. a. 1. (p. 45; p. 47 nn. 21, 22, 23, 24, 26; p. 48. n. 6; p. 50 n. 6.) t. V.: Itinerarium mentis c. 5. (p. 308 sqq. n. 3.) Höchst lehrreich ist das gelehrte Scholion ib. p. 313 bis 316, namentlich nn. 2, 3, 5. Wie bei Albert, so liest bei Bonaventura nicht wenig sich derart, dass es einen Commentar zu Anselm bilden könnte. — ²⁾ Ueber Thomas siehe oben Absch. II n. 18 (S. 388) *ad a.* Heinrich a. a. O. S. 203 A. 1 macht auf die schöne Stelle *Cont. gent.* lib. III. c. 50 aufmerksam, die ich hier nachtrage: „Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur, quod intellectus quolibet finito dato aliquid ultra molitur apprehendere.“ Ist das nicht Anselmisch? Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dass man im Commentar zur *Summa contra gentiles* vom Ferrariensis und in dem des Cajetan zur *Summa theologica* von dem heute so betonten Gegensatz zwischen Thomas und Anselm doch recht wenig merkt, namentlich bei ersterem nicht. Und doch stehen wir schon im 16. Jahrhundert. — ³⁾ Siehe oben Absch. I. n. 1 S. 55 A. 1. Meine Ueberzeugung geht dahin, dass Scotus von uns vielfach unterschätzt und irrthümlich verstanden wird. Sobald unsere gründlichere Beschäftigung mit der Scholastik hinter das 13. Jahrhundert weiter und weiter zurückgeht, bekommen gar viele Sätze und Probleme eine ganz andere Färbung. — Alex. von Hales habe ich ob. n. 1 S. 54 erwähnt. Vgl. *Summa univ. theol.* p. 1. q. 3. membr. 2. Heinrich will a. a. O. S. 187 einen Unterschied zwischen Anselm und Alexander finden mit Berufung auf membr. 1. Ein solcher besteht nicht. Da sah Gonzalez richtiger. — Zu den Anhängern Anselm's rechnet Bertin in den ob. a. Aufsätzen auch Heinrich von Gent.

nichts oder fast nichts zu spüren ist, so lange es sich um Speculation und nicht um schulmässige, didaktisch bequemere Darstellung handelt.

Nach wie vor bleibt die Thatsache: Ob Mystiker oder nicht, waren die hervorragenden Vertreter gerade der klassischen Scholastik mit Anselm zufrieden, zufrieden Jahrhunderte lang. In den Principien selbst ist bei den Späteren kein Umsturz eingetreten. Es bleibt also nur übrig, dass man später diese Grundsätze anders zur Beurtheilung verwandte denn ehemals. Mit anderen Worten: die Früheren fassten offenbar den Charakter des Argumentes anders auf als die Späteren. Letztere betrachteten es nicht als psychologisch, erstere thaten es, wenn sie auch den Namen selbst ihm nicht beileigten. Mochten sie über kritisch-historische Auffassung oder Kunst die Worte sparen, thatsächlich übten sie solche in unserem Falle.

20. Dass Anselm sich selber des psychologischen Charakters bei seinem Beweise bewusst war und die Merkmale eines solchen deutlich genug ihm aufgeprägt hat, soll in diesem III. Abschnitt positiv dargelegt werden.

Der Unbefangenheit des richtenden Lesers mag die Bemerkung förderlich sein, dass es dabei ebenso wenig wie in den früheren Darlegungen um die Beweiskraft des Anselmischen Gedankens sich handle: Es handelt sich um die Beweisart, d. h. es gilt zu bestimmen, was denn eigentlich jenes sachliche Moment sei, dessen Anselm wie seines Hebels sich bedient.

Dialektisch ist natürlich der Beweis in seiner Urform Proslog. c. 2 eine *Deductio ad absurdum* und kann als solche uns keine volle Befriedigung geben, da wir eben lieber eine eigentliche *Demonstratio* hätten. Anselm hat zwar nicht versäumt, Gaunilo gegenüber seinen dialektisch gegebenen Gedanken in positive Demonstration umzusetzen. Wir jedoch haben es hier mit der Apagoge selber zu thun.

Metaphysisch ist der Beweis nicht dem Gebiete der allgemeinen, sondern der speciellen Metaphysik entnommen; nicht ist der springende Punkt die (ontologische) Objectivität der höchsten Begriffe, nicht die Gradation der ontologischen Seinsstufen, nicht ethische Erscheinungen, sondern ein Vorkommniss aus dem Gebiete unseres höheren Geisteslebens, mit dem die metaphysischen und dialektischen Operationen vorgenommen werden. Das will unsere Formel besagen.

Nun gibt es freilich der Vorkommnisse in unserem höheren Geistesleben mehr als eines, von dem ausgehend wir zum Letzten und Höchsten, dessen wir bedürfen, uns emporarbeiten können. Es ist daher für die individuelle Charakterisirung des Anselmischen Beweises nicht aus-

reichend, ihn als psychologisch zu bezeichnen. Günther¹⁾ hat sein psychologisches Argument dem Selbstbewusstsein entnommen; andere haben andere Seiten aufgegriffen. Auch Cartesius²⁾ kommt nach seiner Weise auf das Selbstbewusstsein. Und Anselm?³⁾

Wenn das Argument psychologisch ist, kann er unmöglich das Selbstbewusstsein ganz unberührt lassen. Aber hierin zeigt sich wohl anschaulich der Unterschied zwischen dem 11. und 17. Jahrhundert.⁴⁾ Jedes Selbstbewusstsein haftet an einem persönlichen Einzelwesen. Dieses aber bietet neben dem, was diese Person zu dieser und keiner andern macht, so viel anderes, was nicht nur einmal, sondern weiss Gott wie vielmal und zwar nach constanten Gesetzen bei Personen vorkommt. Es gibt also von jedem individuellen höheren Geistesleben aus von vornherein mindestens zwei Wege, dasselbe für die Speculation fruchtbar zu machen: entweder hält man sich vorwiegend an die subjective, specifisch individuelle Seite, oder man fasst die objectiven, gemeinsamen, nicht ausschliesslichen, sondern regelrecht wiederkehrenden Momente vorzugsweise ins Auge. Das erste that nach meiner Auffassung Cartesius, das andere that Anselm mit seinen Freunden in den Zeiten vor Occam. Mit anderen Worten: Die Psychologie der älteren Scholastiker ist mehr objectiv, die der neueren, so weit sie selbständig forschten, mehr subjectiv. Auf der Wasserscheide sozusagen steht Occam, der — merkwürdig genug — meint, Gottes Dasein könne höchstens nach Anselmischer Weise rationell bewiesen werden.⁵⁾ Occam's Auffassung deckt sich nicht mehr völlig mit der von Duns Scotus, Bonaventura, Alexander von Hales, Albertus u. s. f.: sie greift

¹⁾ Vgl. Melzer, Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit mit Rücksicht auf die herkömmlichen Gottesbeweise. Neisse. 1895. 1. Haupt-Absch. (Dazu Gutberlet's Referat in Nat. u. Offenb. 1895. S. 509.) — ²⁾ Vgl. Rosenkranz, a. a. O. Runze, a. a. O. S. 25 ff. Liedtke, Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm v. C. und Renatus Cartesius. Heidelberg. 1893. S. 19 ff. bes. den Schluss S. 35—37 — ³⁾ Liedtke, a. a. O. S. 2—18 und 35 ff. Die Dissertation wird wohl keinem der beiden Philosophen vollkommen gerecht. — ⁴⁾ Ueber die Beachtung des Selbstbewusstseins von Seite der älteren Scholastiker und ihren Betrieb der Psychologie überhaupt herrschen in unserm Lager noch gar manche Anschauungen, die man wohl als schief bezeichnen darf, die jedenfalls schlecht geeignet sind, unsere Stellung zur neueren Philosophie zu verbessern, so oft es sich um Urtheile über die Scholastik handelt. Vgl. z. B. C. Werner, System der christlichen Ethik. — ⁵⁾ C. Werner, Der hl. Thomas v. A. 3. Bd. (1859) S. 118 zeichnet Occam's Standpunkt also: „Wir haben keinen einfachen Begriff von Gott, so wenig als der Blindegeborene von der Farbe einen Begriff haben kann. Unser Gottesbegriff ist ein durch allerlei

bei Anselm bereits mehr jenes subjective Element heraus, das die neuere Erkenntniskritik so einzig betont oder vielmehr übertreibt. Cartesius hielt sich an seine einzige Individualität und sagte: „Cogito ergo sum.“ Diese seine eigene Individualität betrachtete er ohne viele Umschweife, als verstände sich das von selber, für eine richtig gestimmte und für eine typische. Emancipirt er sich von den Grundsätzen der alten Scholastik nicht völlig, so kann er das thun, und es ist der bei ihm anselmisch klingende Beweis eine Colorirung des Originals.

Auch Anselm hält sich an sein individuellstes Geistesleben und sagt: „Non iam maius cogitare valeo, ergo est tale.“ Er verlangt

Abstractionen gewonnener complexer Begriff; wir abstrahiren uns von den geschaffenen Dingen die Begriffe von Sein, Güte, Weisheit u. s. f.; das absolute Zusammensein dieser Begriffe ist dasjenige, was wir als *Proprium* des Gottesbegriffes anzusehen haben. Die Existenz des diesem Begriffe entsprechenden Wesens lässt sich nachweisen, sofern man sich unter Gott dasjenige denkt *quo nihil est melius et perfectius . . .*“ Werner urtheilt über Occam streng; das Gleiche thut Haffner, Geschichte der Philosophie. Wenn letzterer S. 635 von Occam's Schriften meint: „Indem sie vorzugsweise die logischen Fragen in's Auge fassten und auch die metaphysischen auf diese reduciren, stellen sie sich zu der bisherigen Scholastik in schroffen Gegensatz,“ so glaube ich, die Sache liege etwas anders. Occam greift die alten Probleme wieder vorwiegend psychologisch auf, aber nicht mehr so objectiv wie es die Alten thaten. Es lässt sich hier anwenden, was Werner a. a. O. III, 633 über ein mit unserer Sache nahe verknüpftes Problem bemerkt: „Die Frage über die angeborenen Ideen war überhaupt eine ganz neue, auf welche die Scholastik bei ihrer vorherrschend objectiven und dem Sachlichen des Denkinhaltes zugekehrten Denkrichtung niemals *ex professo* eingegangen war, ausser insofern sie den ungesunden Ueberschwänglichkeiten eines excessiven Neuplatonismus gegenüber zu treten sich veranlasst gesehen hatte . . .“ — Aus des verdienten nunmehr verewigten Stöckl Darstellung (Gesch. d. Ph. d. M.-A. II. S. 1009 ff. § 264) wird man bezüglich der Existenz Gottes bei Occam kaum ganz klug werden. Ich setze deshalb die Auffassung von Gonzalez (hist. II. p. 398) hierher, welche zeigt, wie fest hierin Occam die Bahn des Duns Scotus trotz des Umschwunges in der Erkenntnistheorie psychologischer Art einhält: „Le disciple de Scot nous dit bien que si, par Dieu, nous entendons un être au-dessus duquel il n'en existe pas de supérieur ou de plus parfait, la raison peut démontrer son existence: mais si par Dieu l'on entend un être plus noble et plus parfait que tout autre être distinct de lui, dans ce cas, il est impossible de connaître avec évidence que Dieu existe: non potest sciri evidenter quod Deus est.“ Gonzalez findet zwar hierin einen übergrossen Scepticismus. Den gleichen aber, wenn es überhaupt einer ist, bekannte ich von mir oben nn. 16 u. 17. Denn wir müssen ein wirkliches *ens infinitum* beweisen, wenn wir wirklich Gott beweisen wollen. Dabei ist allerdings nicht nöthig, gerade der Erkenntnistheorie Occam's zu folgen.

von jedem andern das gleiche Bekenntniß, betrachtet sich also nicht minder als typische Norm. Allein — er controlirt auch seine Individualität mit fremden Persönlichkeiten, namentlich mit dem conträr extremen Atheisten, in erkenntniskritischer und sprachbefflissener Weise; er controlirt sie überdies durch eine die gesammte Menschengeschichte überfliegende Induction, die uns veranlasst, in seinem Argument auch eine geschichtsphilosophische Art zu finden.

Ob nun Anselm seine Individualität und die der andern richtig analysirt und controlirt hat, — ich wiederhole es — beschäftigt uns hier nicht. Es handelt sich nur, ob er es wirklich that. Es handelt sich weiter darum, ob er es so und so deutlich that, dass man es *positis ponendis* erkennen konnte und erkennen musste, wenn man der Pflicht eines genauen Nachdenkens seiner Gedankenart vollkommen gerecht ward. Dies wird augenblicklich von mir behauptet und zu beweisen versucht.

Gesetzt nun, es gelänge, dem psychologischen und historisch-philosophischen Charakter Anerkennung zu verschaffen und das Zugständniß zu erhalten, Anselm habe ein so originelles Argument geschaffen, dass man es kaum anders formuliren kann, ohne es von seiner feinen Linie abzubringen, wäre dann die Zeiten und Moden überragende Beweiskraft ohne weiteres zuzugeben? Nach meiner Ueberzeugung: Nein. Es bleiben der möglichen Bedenken noch genug.

Gleichwohl wäre mit der Anerkennung des psychologischen Charakters nicht eben wenig gewonnen.

Einmal wäre eine Berichtigung doch wenigstens eingeleitet. Jahrhundertlangen Rost putzt ein einzelner so schnell nicht weg; leichter und eher reibt er das auf, was er funkeln will, sich selber allenfalls noch dazu. Er habe also Geduld, bis ihm Freunde erstehen.

Dann wäre man damit dem Begreifen unserer älteren Vergangenheit näher gerückt, und ganz besonders wäre mit der Entfernung von so und so viel nutzlosen Einreden innerhalb unseres Lagers die Bahn frei, dass die ältere psychologische Speculation „mit erfrischem Windesweben — kräuselnd bewege das stockende Leben“ oder auch friedige das brausende.

Für das Urtheil über die Beweiskraft würde sich demnach die Lage fürderhin so gestalten: Wer den psychologischen Charakter des Arguments leugnet oder übersieht, kann es nach meiner Ansicht nicht dauernd vertreten; — wer ihn anerkennt, verwirft damit zunächst eine Reihe von ungehörigen Misverständnissen und zahlt dem all-

gemeinen Verdict einen kleineren Tribut; — er schafft sich ein gewisses Präjudiz zugunsten Anselm's.

Da aber eine Reihe von anderweitigen Angriffspunkten bleibt, namentlich für diejenigen, welche glauben, Anselm habe die Nothwendigkeit der Gottesidee überspannt¹⁾, so braucht Niemand mit der Annahme des psychologischen Charakters auch alle weitere Gegnerschaft aufzugeben.

Damit dürfte nun genügend erklärt sein, worüber die Frage des gegenwärtigen Abschnittes III handelt und wir wenden uns zu einigen Argumenten.

21. Für den psychologischen Charakter spricht zunächst

a) die Abweisung anderer Classificationen. Das Argument ist nicht *a priori*, weil es auf Erfahrungsthatsachen sich stützt²⁾; es ist nicht *a simultaneo*³⁾; es ist nicht ontologistisch, so dass es eine unmittelbare Anschauung der Gottesexistenz postulirte oder zur Consequenz hätte⁴⁾ — welcher Art soll es denn noch sein können, wenn nicht psychologischer, da doch der (in Absch. I) genauer betrachtete Wortlaut ohne Zweifel sehr psychologisch uns vorkommt?

b) Man könnte denken: Noch ein Fall ist denkbar, nämlich das Argument als auf der verschiedenen Abstufung ontologischen Seins erbaut zu fassen, d. h. das *quo maius cogitari nequit* hat den Sinn von *quo melius cogitari nequit*. Die Gradation des Seins aber kann man in der allgemeinen Metaphysik oder Ontologie betrachten und somit erhielt der Beweis doch mit Recht das Prädicat: ontologisch.

Allein *a*) die Gradation des Seinsgehaltes, wie sie Anselm braucht, geht doch zu weit aus der allgemeinen Metaphysik heraus und in das Gebiet der speciellen Kosmologie zu weit hinein, als dass man deshalb einen ontologischen Charakter für Anselm's Beweis specifisch finden müsste.

Dann aber *β*) — und das ist entscheidend — Anselm nimmt *maius* keineswegs identisch mit *melius*. Die gradative (genauer: qualificative) Auffassung der Anselmischen Formel ist hermeneutisch und historisch ausgeschlossen oder doch unzureichend. Schon in n. 16 unter *c*⁵⁾ und *e*⁶⁾ wurde darauf hingewiesen. Wiederholt wurde betont, dass Anselm die Sehne seines Bogens nicht so sehr mit Hilfe der Inhaltsqualität des gedachten Objectes, als mit Hilfe der eigenthüm-

¹⁾ Vgl. z. B. Stenstrup, De Deo uno. Öcsényi a. a. O. S. 53 n. 64. —

²⁾ Siehe oben n. 17 *b* (8. Bd. S. 375 f.); n. 18. ad *e* (S. 385). — ³⁾ n. 17 *c*, S. 376 f.

— ⁴⁾ n. 18 ad 8. S. 388 f. — ⁵⁾ A. a. O. S. 377. — ⁶⁾ S. 378 f.

lichen und übermächtigen Affection des denkenden Subjectes durch jenes Gedachte spannt; nicht schnell den Pfeil die Ausschöpfung des gedachten Begriffsinhaltes, sondern die Erschöpfung des zum höchsten Begriffsinhalt gespannten und zielenden Denker-Verstandes.¹⁾

γ) An letzterer Stelle²⁾ wurde der Formelausdruck des cap. 2 mit der entgegengesetzten des cap. 15 im gleichen *Proslogium* in Verbindung gebracht, um zu zeigen, dass es für Anselm zunächst um kein entitativ- oder gradativ-Maximales, sondern um ein psychologisch-Maximales sich handle. Würde Anselm im gleichen *Proslogium* über die gleiche Sache — dem gleichen Atheisten gegenüber — jetzt sagen, Gott sei das *quo maius cogitari nequit* (c. 2) und bald darauf, er sei *maius quam cogitari possit* (c. 15), und würde dabei zuvörderst auf das Object, nicht an das denkende Subject Bezug nehmen, so wäre ein solcher Selbstwiderspruch doch einfach unerträglich. Dagegen ist die Doppelformel ebenso elegant als correct, wenn sie uns Affectionen oder Zuständlichkeiten derjenigen bezeichnet, welche Gott denken und erkennen. Es wird einfach zwischen sicher erkennen und nicht erschöpfend erkennen von Anselm wie von Früheren und Späteren unterschieden. Es werden also Affectionen der denkenden Subjecte, nicht Realgehalte ontologischer Gradationen angespannt; es wird psychologische Geistesarbeit, nicht ein in jenem Prozesse gewonnener Begriffsinhalt mit seiner Gradation analysirt.

22. Das Gleiche bezeugt Anselm nicht ohne ein gewisses Pathos in der *Apologia adversus Gaunilonem*, welche die authentische Selbsterklärung Anselm's für seinen Beweis enthält und daher fremde Erklärungen belanglos macht, im cap. 5. Gaunilo hatte offenbar das Argument nach der gradativen Seite hin gefasst und es so wieder gegeben, als wäre *quod maius omnibus est* gleichwerthig mit *quo maius cogitari nequit*. Diese Wiedergabe erkennt Anselm durchaus nicht an; feierlich erklärt er, Gaunilo's Gedanke sei nicht der seine:

„Nie und nimmer findet sich in allen meinen Behauptungen eine solche Beweisführung. Denn es gilt nicht das gleiche, ob ich sage: »was grösser ist als alles andere«, oder ob ich sage: »was so ist, dass man darüber hinaus nicht mehr denken kann«, sobald es sich nämlich darum handelt, die wirkliche Existenz des mit dem Ausdruck Bezeichneten zu erhärten . . . Jenes nämlich was mit »grösser denn alles« bezeichnet wird, bedarf wieder eines anderen Beweigliedes; dieses aber verlangt nichts weiter als was die Worte der Formel besagen: »über das hinaus ein grösseres nicht mehr gedacht werden kann.« C. 5

¹⁾ Vgl. nn. 4, 5, 7, 8, 14, 17 a. — ²⁾ S. 375.

Anselm unterlässt auch nicht, das Werthverhältniss beider Formeln für das Beweisverfahren noch genauer zu bestimmen, indem er zugibt, man könne allerdings auch von Gaunilo's Formel aus einen Beweis construiren, nur sei ein Umweg dabei nicht zu vermeiden und habe man anders jenes „Können“ der Anselmischen Formel richtig verstanden, so münde man schliesslich an der gleichen Stelle. Wer nämlich in seinem Gedankenaufstieg zum wirklich letzt-grössten gekommen, der kann eben nicht mehr weiter und steht somit genau auf jenem extremen Punkt seines Denkprocesses, auf dem ihn Anselm haben will.

Es ist klar, dass diese Auseinandersetzung gegen Gaunilo und dieser feierliche Protest nur dann einen Sinn hat, wenn es sich um die Analyse eines vitalen Processes des höheren Geisteslebens handelt, d. h. wenn der Nerv des Beweises ein psychologischer ist.

Anselm ist sich dieser einschneidenden Klarlegung bezüglich der Art seines Beweises so lebhaft bewusst, dass er, was er doch äusserst selten thut, eine siegreiche Ironie zum Schlusse nicht unterdrückt. Er meint nämlich, aus der gegebenen Erklärung könne Gaunilo nebenher auch abnehmen, mit welchem Recht er ihn jenem Einfaltspinsel gleichgestellt habe, der von einer verlorenen Insel höre, sie mit dem Aufgebot all seiner Phantasie so schön sich ausmale, dass er fast sich selber übertreffe, und dann naiv genug sei um zu glauben, er habe nun mit seinem Meisterstück von Phantasie die Idee eines wirklich existirenden Dinges gewonnen. Diese Ironie ist um so auffälliger, als Anselm in cap. 3 der *Apologia* den Einwand Gaunilo's aus der Phantasie-Insel bereits mit überlegener Sicherheit abgewiesen und die Spitze desselben gegen Gaunilo selber zurückgebogen hatte. Offenbar wollte Anselm zu verstehen geben, man möge doch die Güte haben und sein Argument, das er nicht zum bloßen Spass ausheckte, etwas weniger harmlos erklären; er verstünde doch auch, wo Naivität beginne und wo sie ende.

23. Ob man anschaulicher noch und knapper und überzeugender und volksthümlicher zu verstehen geben kann, es handle sich bei unserem Beweis um eine Erscheinung des Geisteslebens ganz einziger Art, als Anselm selber in jenem cap. 3 der *Apologia* es that, möchte ich bezweifeln. Man muss immerhin auf ein neues Experiment es ankommen lassen, ob man packender einem neuen Gaunilo gegenüber den charakteristischen Punkt des Argumentes ausdrücken wird als er in eigener Person es ausdrückte dem concreten Gaunilo des 11. Jahrhunderts gegenüber: „Denke nach, so lange Du willst, lass Dir helfen,

von wem Du willst; sobald Du auf ehrlichem philosophischen Wege etwas findest, was Deinem Gedanken ein von der Objectivität gebotenes und Deiner Subjectivität weiterhin unüberschreitbares Halt (kategorischer Art, um mit Kant zu reden) gebietet, und doch etwas anderes als jenes einzigartige und concrete unendliche Wesen ist, von dem ich rede, dann komme und sage es mir: ich will es Dir zeigen oder finden, sei es was es wolle — und willst Du es dauernd haben, so sollst Du es, soweit es an Dir und meinem Argument liegt, dauernd besitzen.“

Entweder war Anselm, da er das dritte Capitel seiner Apologie schrieb, ein bischen zu „genial“ angehaucht, so dass man ihn nach Jahrhunderten bei veränderten Atmosphären kaum mehr verstehen konnte, — oder er hat doch mindestens ein psychologisches Argument beabsichtigt, über dessen Werth allen Epigonen das Urtheil natürlich frei gelassen werden muss. Beides genügt dem jetzigen Zweck.

24. Will man noch einen Grund für den in Frage stehenden Punkt, so erinnere man sich, dass *Monologium*, *Proslogium* und *Apologia* eine wirkliche Trilogie bilden, wenn auch die gefeierte klassische Griechenzeit längst begraben war. Liest nun Jemand mit etwas Bedacht das Cap. 66 des *Monologium* und kommt es ihm nicht darauf an, alle Jahrhunderte und alle Geister durchaus gleich zu machen oder zu nivelliren, so begreift er mit oder ohne Absicht, dass Anselm bei seiner ganzen Geistesrichtung, die er dort klar genug ausspricht, kaum ein anderes denn ein psychologisches Argument suchen, finden und vertheidigen konnte. Was bleibt auch für einen consequenten Denker noch anderes übrig, sobald er einmal erklärt, das feinste Material sozusagen, um Gottes Existenz und inneres Leben mehr oder minder zu verstehen, sei das Verständniss und die Erforschung unseres eigenen geistigen Seins und bewussten Lebens?

Ueber die Tragweite und Fruchtbarkeit eines solchen Principis für einen Denker wie Anselm viele Worte zu machen, geht mir gegen den Mann. Mit Rücksicht jedoch auf den einen oder anderen gelehrten Leser, dem die Musse nicht übermässig hold ist, sollen in der Anmerkung einige Sätze ausgehoben sein zur Erinnerung und zur Nachprüfung.¹⁾

¹⁾ Monol. c. 66 (al. 64). Migne 158,212 sq.: „ . . . Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur. . . . Patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter

Dagegen halte ich es für angezeigt, bei dieser Gelegenheit hervorzukehren: a) Es ist historisch unrichtig, wenn man behauptet, schon S. Augustin habe so wie Anselm argumentirt.¹⁾ b) Es heisst mehr oder weniger vom Frage- und Brennpunkt sich wegkehren, wenn man, wie es protestantischen Philosophen besonders geläufig ist, zu der genannten Trilogie wohl oder übel den *Dialogus de veritate* um jeden Preis beiziehen und nicht ganz unbefangenen verwenden will.²⁾

25. Noch bleibt für diesmal zu begründen, mit welchem Rechte wir dem Anselmischen Argumente auch einen geschichtsphilosophischen Charakter zusprechen.

Der Gottesbegriff und die Gottesvorstellung sind Vorkommnisse des menschlichen Geisteslebens und hatten wechselnde Geschieke. Der höchste Gottesbegriff, was die Reinheit angeht, ist Gemeingut des christlichen Glaubens mit seiner Philosophie. Das ist eine Thatsache, welche im Ernste nicht bestritten werden kann, jedenfalls von Anselm's Zeitgenossen nicht bestritten wurde, auch von seinem Atheisten nicht in Zweifel gestellt ward. Diese Thatsache schliesst die andere Thatsache nicht aus, dass eine Reihe von Persönlichkeiten ausserhalb des Christenthums desgleichen einen sehr reinen Gottesbegriff hatten. Die Religionsgeschichte und die Geschichte der Philosophie machen uns mit solchen Geistern bekannt. Aristoteles hatte einen so reinen Gottesbegriff, dass er mit der Charakterisirung Anselm's durch: *quo maius cogitari nequit* vollkommen einverstanden sein müsste.³⁾ Die Ent-

omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maximè ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat . . . Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis, quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit . . .“ — Ib. c. 67 (al. 65): „ . . . In quo maior est et illi (Trinitati sc.) similior (mens nostra sc.), in eo verior illius esse imago cognoscitur. Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae quam hoc, quia potest reminisci, et intelligere, et amare id quod optimum et maximum est omnium. Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturae quod sic praeferat imaginem Creatoris.“ Vgl. dazu Endres, Alexander v. Hales *Am*, Philos. Jahrb. 1. Bd. (1888).

¹⁾ Das glaubt mit Anderen auch Card. d' Aguirre l. c. t. I p. 149, der überdies an Sextus Empiricus l. 8 cont. math. und an Plutarch, de placit. phil. l. I. crinnert. Aber die Formel *quo melius* ist nicht völlig identisch mit dem Anselmischen *quo maius*. — ²⁾ So z. B. Runze und Liedtke u. A. — ³⁾ Dass er diesen Begriff auch jedesmal tadellos verwandte, ist damit noch nicht behauptet. Uebrigens stellte Aristoteles zwei Definitionen vom *infinite* auf, deren Unterschied wohl zu beachten ist.

wicklung der Philosophie von Aristoteles bis Anselm war also bis zu dieser Formel gekommen. Anselm forderte damals den Gaunilo auf, er solle es versuchen, ob er auf dieser Linie weiter käme; er mahnte ihn, es sei unmöglich. Ist Gaunilo weiter gekommen? Er schwieg und verstummte. Ebenso wenig wird ein Anderer hierin weiter kommen.

Mithin schliesst der Anselmische Beweis in sich die Verwerthung der gesammten psychologischen Denkerfahrung, welche das Menschengeschlecht durch alle Jahrhunderte in den verschiedenen Persönlichkeiten, einzeln und social, mit nie ermüdender Anstrengung gewonnen und verdichtet hat. Eine so universale Induction aus dem menschlichen Geistesleben dialektisch und speculativ in einen Beweis umsetzen, verdient wohl den Anspruch auf geschichtsphilosophisches Forschen. Also ist Anselm's Beweis nicht nur psychologisch, sondern auch geschichtsphilosophisch.

Ich gebe gerne zu, diese Bezeichnung sei nicht gerade nothwendig. Nothwendig ist nur, am psychologischen Charakter unentwegt festzuhalten. Aber ganz überflüssig ist sie wohl ebenso wenig.²⁾ Denn bei der geschichtsphilosophischen Werthung tritt das Individuum gegen die Gesellschaft, das Glied gegen das Ganze, das Abweichende gegen das Gesetzmässige so zurück, dass in der Regel nur mit objectiv realen und normalen Factoren gerechnet wird. Das hat für eine allgemein und allezeit giltige Demonstration natürlich keinen geringen Werth. Sagt ein Philosoph: Das ist etwas, über das hinaus ich nichts mehr höheres denken kann, so kann er das individuell oder typisch für alle meinen. Der erste Werth eignet sich für ein psychologisch-subjectives, der zweite für ein historisch-typisches Argument. Den ersten Werth stellt dem Wortlaut zufolge Cartesius ein, den zweiten Anselmus; ersterer muss sich schliesslich auf seine scholastischen Vorgänger stützen, letzterer kann sich selber genügen.

Der gleiche Gedanke lässt sich in anderer Form so veranschaulichen: Der Satz, Gott sei *quo maius cogitari nequit*, ist das Facit des gesammten Denkprocesses der Menschheit in diesem Betreff und ist somit geschichtlich. Dieses Facit einstellen in die metaphysische Betrachtung der Dinge für die Ergründung der letzten Ursachen oder Principien, ist entschieden philosophisch. Mithin ist Anselm's Argument

²⁾ Dieser geschichts-philosophische Zug verräth sich oft deutlich in den *Meditationes* und ist unerlässlich wohl zu beachten, will man *Cur Deus homo* wirklich verstehen.

als Verbindung von beiden mit der Unterordnung des historischen unter das speculative Moment ein wahrhaft geschichtsphilosophisches.

Es ist eben Geschichte eine Schicht von Geschehnissen, die eine äussere oder auch innere Einheit haben. In unserem Fall bilden die Geschehnisse die aufsteigenden Denkopoperationen der Menschheit zum Gottesbegriff mit ihren relativen Abschlüssen. Die innere Einheit derselben bildet die Spitze des *quo maius cogitari nequit*. Die äussere Einheit liegt vor im einzelnen Individuum oder im Gesamt-Organismus der Menschheit, dem jene Operationen des Geistes eignen. Diese Verbindung von Vielheit und Einheit menschlicher Anstrengung, Gott nahe zu kommen (*Itinerarium mentis ad Deum* = Bonaventura) mit ihren Resultaten, Ausgängen, Fortschritten, Haltpunkten auf die letzte Erklärung bringen, heisst einen Theil innerer Menschengeschichte zum Object der Philosophie machen, d. h. Geschichtsphilosophie treiben. Das that offenbar S. Anselm mit seinem Argument.

Im nächsten Abschnitt soll zum Schlusse eine meritorische Würdigung dieses eigenthümlichen Gottesbeweises gewagt werden.

(Schluss folgt.)