Kaiser-Karls-Gymnasium zu Aachen.

Beilage zum Jahresbericht 1902—03.

Der ontologische Gottesbeweis

in der Scholastik.

Von

Dr. theol. Otto Paschen,

Oberlehrer.

Bibliothek des Städt. Gymnasiums Düsseldorf

9aa
1 (1903)

AACHEN 1903.

Druck von Hermann Kaatzer.

487.

Progr. Nr. 487.

UNIVERSITÄTS- UND LANDESBIBLIOTHEK DÜSSELDORF

VORWORT.

Der menschliche Geist sucht infolge eines ihm natürlichen Dranges nach Wissen vor allem die Ursachen der Dinge, namentlich die letzte Ursache alles Seins zu erkennen. Deshalb ist das Gottesproblem d. i. die Erforschung des Daseins eines absoluten, höchsten Wesens stets der hervorragendste Gegenstand des menschlichen Denkens gewesen. Auf verschiedenen Wegen hat man versucht, das Dasein Gottes, welches nach der klaren Lehre der übernatürlichen Offenbarung auch der sich selbst überlassenen Vernunft erkennbar ist, durch das vernünftige Denken zu erhärten. Auch der Beweis, der sich an den Namen des hl. Anselm von Canterbury anknüpft und seit den Tagen Kants als ontologischer bezeichnet wird, will die Existenz Gottes auf dem Wege der Schlussfolgerung darthun. Während aber die übrigen Gottesbeweise auf Grund der geschaffenen Dinge in kosmologischer oder psychologischer Weise a posteriori geführt werden, schliesst das ontologische Argument aus dem Inhalte der Idee Gottes als des vollkommensten Wesens, dem keine Vollkommenheit, auch nicht die Existenz, fehlen dürfe, auf die reale Existenz Gottes.

Es soll nun in der nachfolgenden Abhandlung nicht unsere Aufgabe sein, den ontologischen Gottesbeweis auf seine Beweiskraft zu prüfen. Dies geschieht in den meisten einschlägigen Handbüchern der Theologie und der Philosophie. Unsere Absicht ist es vielmehr, zunächst in historischer Weise darzulegen, wie sich in St. Anselms Geist das ontologische Argument auf dem

Boden der platonischen, durch den hl. Augustinus übermittelten Philosophie herausgebildet hat. Im Anschlusse daran soll der zweite Abschnitt der Abhandlung die Beurteilung des Anselm'schen Beweises in der Scholastik schildern.

Die Arbeit bildet einen Teil einer grösseren Dissertation, die unter dem Titel „Der ontologische Gottesbeweis in seiner geschichtlichen Entwicklung“ im Sommer-Semester 1902 der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Grossherzoglich-Badischen Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau vorgelegt und von derselben als „specimen eruditionis“ für die Verleihung der Doktorwürde angenommen worden ist.

INHALT.

Erster Abschnitt. Seite

Der ontologische Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury.

Erstes Kapitel: Anselms philosophischer Standpunkt 9

Zweites Kapitel: Darlegung des ontologischen Gottesbeweises bei Anselm.

A. Der ontologische Gottesbeweis im Proslogion 25

B. Gaunilos Einwendungen gegen den Beweis des Proslogion im „Liber pro insipiente“ 30

C. Anselms „Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente“ 34

Zweiter Abschnitt.

Beurteilung des ontologischen Beweises in der Scholastik 41

LITTERATUR.

Alexander von Hales, summa theologiae, Cöln 1622.
Baeumker, die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster 1898.
Baumgartner, die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893.
Baumgartner, die Philosophie des Alanus de insulis, Münster 1896.
Boedder, theologia naturalis, Freiburg 1895.
Bonaventurae opera omnia, I. Quaracchi 1882.
Braig, Abriss der Noëtik, Freiburg 1897.
Duns Scoti opera omnia, Paris 1893.
van Endert, der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freiburg 1869.
Geyser, das philosophische Gottesproblem, Bonn 1899.
Hauréau, histoire de la philosophie scolastique I., Paris 1872.
Harnack, Dogmengeschichte III., Freiburg 1897.
Hasse, Anselm von Canterbury, Leipzig 1843 und 1852.
Heinrich, Dogmatische Theologie III. Mainz 1883.
Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie, Münster 1819.
Janssens, summa theologica I., Freiburg 1900.
Katholik, Mainz 1877.
Kilgenstein, die Gotteslehre Hugos von St. Victor, Würzburg 1898.
Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, Münster 1863.
Kuhn, katholische Dogmatik, I. und II[a]. Tübingen, 1846 und 1857.
Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832.
Pesch, praelectiones dogmaticae, I., Freiburg 1899.
Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1895—1897.
Ragey, l'argument de S. Anselme, Paris 1893.
Scheeben, Handbuch der Dogmatik I., Freiburg 1873.
Schell, katholische Dogmatik I., Paderborn 1889.
Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882.
Stoeckle, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864.
Thomas Aqu., summa theologica, Rom 1886.
Thomas Aqu., summa contra gentiles, Rom 1888.

Thomas Aqu., in sententias Petri Lombardi, Paris 1878.
Thomas Aqu., quaestiones disputatae, Antwerpen 1612.
Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie II., Berlin 1898.
van Weddingen, essai critique sur la philosophie de S. Anselme, Brüssel 1875.
Willmann, Geschichte des Idealismus, Braunschweig, 1896 u. flg.
Zeller, die Philosophie der Griechen II., Leipzig 1875.

Sonst noch — etwa für ein Citat — benutzte Werke sind an den betreffenden Stellen angegeben. Den Citaten aus den Werken der Scholastiker, die in diesem Litteraturverzeichnis nicht erwähnt sind, liegen im allgemeinen die Ausgaben des Patrologiae cursus completus von Migne zu Grunde. Die Interpunktion der lateinischen Texte entspricht der Vorlage.

Erster Abschnitt.

Der ontologische Gottesbeweis bei Anselm v. Canterbury.

Erstes Kapitel.

Anselms philosophischer Standpunkt.

Die litterarische Thätigkeit des hl. Anselm[1] fällt zum grössten Teil in das 11. Jahrhundert, in welches die Anfänge der Scholastik d. h. der im Dienste der Kirchenlehre stehenden Philosophie[2] zu verlegen sind.

Seit dem grossen Kampfe für die kirchliche Freiheit gegen den staatlichen Despotismus und gegen die dem Klerus und damit dem religiösen Leben so verderbliche Simonie — jenem Kampfe, den in erster Linie Gregor VII. führte, — begann eine neue Periode der theologischen Wissenschaft. Zwar war auch in den vorhergehenden Jahrhunderten ein völliger Stillstand im Betriebe der Gottesgelehrtheit niemals eingetreten; den blühenden Dom- und Klosterschulen haben wir aber mehr die Erhaltung und Zusammenstellung der Lehren der Vorzeit als neue Gedanken eigener Produktivität zu verdanken. Die Scholastik dagegen wollte nicht nur, wie es schon im 8. Jahrhundert der hl. Johannes Damascenus in der πηγὴ γνώσεως gethan hatte, das Erbe der Väter, die einzelnen Dogmen des Glaubens, ordnen und in ein System bringen, sondern auch — und dies in erster Linie — von den im Glauben erfassten

---

[1]) Anselm, geboren 1033 zu Aosta, trat nach dem Besuche berühmter Schulen 1060 in das Kloster Bec in der Normandie ein. Hier genoss er den Unterricht Lanfrancs v. Pavia, dessen Nachfolger im Prioramte er wurde. 1093 wurde Anselm Erzbischof von Canterbury und starb als solcher 1109.

[2]) Die Scholastik führt diesen Namen wegen ihres Ursprunges in den damaligen Schulen. „Ce nom lui convient, puisqu'il signifie la philosophie des écoles, et qu'au moyen âge tout enseignement est scolaire, toute transmission de la science est orale". Hauréau, Hist. de la phil. scol. I. Paris 1872. S. 35.

Offenbarungslehren als Principien ausgehend mit Hülfe der Philosophie neue Kenntnisse über Gott und göttliche Dinge als Produkte aus Offenbarung und Vernunft gewinnen. Anderseits war es das Bestreben der Scholastik, die geoffenbarten Wahrheiten durch natürliche Wahrheiten zu beleuchten. In der innigsten Durchdringung von Offenbarung und Vernunft, von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie liegt das eigentliche Wesen der Scholastik. Wenn nun auch Anselm keine systematisch geordnete Darstellung der gesamten Offenbarungslehre hinterliess[3], so war er es doch, der, ohne das positive und mystische Element der Religion zu vernachlässigen, die speculative Theologie begründete, weshalb er mit Recht der Vater der Scholastik genannt wird[4].

Natürlich musste es das erste Streben der Scholastik sein, die eigentliche Gotteslehre zum Gegenstand ihrer Untersuchungen zu machen und den Ausgangs- und Endpunkt unseres Glaubens, den überweltlichen Gott, in seinem Dasein und Wesen wissenschaftlich zu erkennen und zu begründen. So begnügte sich denn auch Anselm nicht, die Errungenschaften der Väter zu verwerten und namentlich auf Grund der Schriften des hl. Augustinus die Gotteslehre darzustellen, sondern suchte in selbständigem Denken neue Momente für die Erkenntnis des Daseins Gottes zu gewinnen. Ein ureigenes Produkt seines Geistes ist nun der ontologische Gottesbeweis. Um für das Verständnis und die Kritik dieses Beweises das Fundament zu legen, müssen wir uns erstens die Anschauung Anselms über das Verhältnis von Glauben und Wissen und zweitens seinen Standpunkt gegenüber der Ideenlehre Platos klar machen.

---

[3]) „St. Anselm hat noch kein vollständiges System der Dogmatik geliefert, aber die wichtigsten und schwierigsten Dogmen so behandelt, dass daran eine Systematisierung leicht angeknüpft werden konnte“ Scheeben, Dogmatik I. Freiburg 1873, S. 425. Der erste, der diese Riesenarbeit leistete, war Hugo v. St. Victor in „de sacramentis christianae fidei.“

[4]) van Weddingen über Anselm: „Fils d'un siècle inexercé, le disciple de Lanfranc a renouvelé l'aspect de la Philosophie et ouvert la voie aux grands scolastiques. Le premier, au moyen âge, il a signalé le phénomène central de la conscience humaine: sa tendance naturelle à l'Infini, à l'Absolu. Les pressentiments de ce hardi penseur agitent encore la science. Aussi longtemps qu'il y aura une philosophie, elle reconnaîtra l'empire d'Anselme de Canterbéry.“ (Essai critique sur la philosophie de St. Anselme, Bruxelles 1875. S. 406.)

Während Johannes Scotus Eriugena — der auf dem Grunde neuplatonischer Anschauungen und areopagitischer Theologie eine theosophisch-gnostische Tendenz verfolgte — im Falle des Zwiespaltes eines Vernunftresultates mit der Autorität der Bibel Festhalten an ersterem gebot, stellt Anselm den Grundsatz auf, dass die Erkenntnis auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorausgehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntnis beruhen müsse. Nicht darf, wie Abaelard in seinem Rationalismus meinte, der Vernunftbeweis als Motiv des Glaubens dienen, sondern „der Christ muss“ — so schreibt Anselm an Bischof Fulco v. Beauvais — „durch den Glauben zur Einsicht gelangen, aber nicht durch die Einsicht zum Glauben“ [5]. Noch stärker betont Anselm im „Proslogion“ die Bedeutung des Glaubens für die Erkenntnis. Nicht strebt er zur Einsicht zu gelangen, um zu glauben, sondern glaubt, um einzusehen [6]. „Wenn der Mensch so zur Einsicht gelangt“ — heisst es an anderer Stelle — „möge er Gott danken; wenn nicht, dann möge er demütig sein Haupt beugen“ [7]. Durch diese Hochschätzung des Glaubens will aber Anselm der Vernunft nicht ihr Recht streitig machen — im Gegenteil, ebenso sehr wie er den Glauben als die Basis der Speculation hervorhebt, betont er die „intelligentia fidei“. Über das einfache Fürwahrhalten hinaus ist nach seiner Ansicht ein höheres Verständnis der geoffenbarten Wahrheiten möglich. Hierdurch werden die christlichen Dogmen natürlich nicht zu blossen Vernunftwahrheiten. Ihr Charakter als Glaubenslehren bleibt vielmehr auch bei ihrer spekulativen Durchdringung vollständig gewahrt. Es erscheint dem Anselm als Nachlässigkeit, wenn derjenige, welcher im Glauben gefestigt ist, sich nicht bemüht, das Geglaubte auch einzuseheu [8], zumal da wir manche Offen-

---

[5]) Christianus debet per fidem ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere. Ep. l. 2. ep. 41.

[6]) Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Prosl. I.

[7]) . . . si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. De fid. c. II. Ähnlich: . . . cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Ep. l. 2. ep. 41.

[8]) Negligentiae mihi esse videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. Cur Deus homo? I. 2.

barungswahrheiten auch durch die Vernunft erkennen können. Während der Glaube uns sagt, was wir glauben sollen, sucht die vom Glauben erleuchtete Vernunft, wie Anselm sich ausdrückt, zu erforschen, warum das Geglaubte wahr ist (. . . quaerere rationem, quomodo sit). So erniedrigt der Vater der Scholastik nicht die Vernunft, wie dies später Scotus und Occam[9] thaten, sondern weist sie nur gegenüber dem Glauben in die gebührenden Schranken. Er stellt ihr die Aufgabe, die im Glauben erfassten Wahrheiten auch als Ergebnisse des vernünftigen Denkens zu erweisen oder ihnen, wenn sie die menschliche Fassungskraft übersteigen, wenigstens einigermassen ein Verständnis abzugewinnen, da ja, um mit dem Vaticanum zu reden, eine gewisse Einsicht auch in die Geheimnisse wohl möglich ist, wenn dieselben unter dem Lichte des Glaubens nach Analogie der auf natürlichem Wege erlangten Kenntnisse und in ihrem Zusammenhange unter sich und in ihrem Verhältnisse zum letzten Ziele des Menschen betrachtet werden[10].

So nahm Anselm den Gedanken der Katechetenschule von Alexandrien auf, nach der die γνῶσις die entwickelte πίστις war, einen Gedanken, den Anselms grosser Führer, der hl. Augustinus, in die Worte kleidete: „Crede, ut intelligas“ und „Nisi credideritis, non intelligetis“[11]. Aber nach der Ansicht des hl. Augustinus sollte nicht nur der vorhandene Glaube durch die Vernunft genährt, verteidigt und gestärkt werden, sondern es sollte auch in gewissem Sinne der Glaube durch die Erkenntnis erzeugt

---

Ähnlich heisst es in der praef. zu de fid. trin.: Nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus in rationis eius indagine se voluerit exercere.

[9]) „Scotus bestreitet neben der Beweisbarkeit der absoluten Schöpfermacht Gottes die Evidenz der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Occam leugnet die zwingende Kraft der Argumente für das Dasein, die Einheit, die Allmacht Gottes, für die Geistigkeit der menschlichen Seele.“ Baumgartner, die Philosophie des Alanus de insulis, S. 38. Münster 1896.

[10]) Conc. Vat., constit. de fid. cath. cap. 4: Ac ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo.

[11]) Sermo 43, 79 und Enarr. in psalm. 118, sermo 18, 3; ferner Epist. 120, 1. 3.

werden[12]. „Sehr täuschen sich die“ — so schreibt er[13] — „welche meinen, dass wir ohne jegliche Zeugnisse über Christus an Christum glauben; denn welche Zeugnisse sind klarer, als die, welche wir in der Prophetie und der Erfüllung erkennen?“ In der That, der Vernunftgebrauch folgt nicht nur dem Glauben, er muss demselben auch vorhergehen[14]. Die Vernunft hat die historische Thatsächlichkeit der Offenbarung zu prüfen, um Evidenz der Glaubwürdigkeit derselben zu erlangen und so den Glauben als ein obsequium rationabile (Rom. 12, 1.) zu erweisen. Diese Aufgabe verfolgt in neuerer Zeit ein besonderer Teil der Theologie, die Apologetik, auch General- oder Fundamentaldogmatik genannt, die gewissermassen das Portal und die Vorhalle des aus den einzelnen Dogmen aufgebauten Tempels der Glaubenslehre bilden soll. Wenn nun auch Fragen, die heute in dieser neueren Disciplin der Theologie behandelt werden, der Scholastik nicht unbekannt sind[15], so findet sich doch bei den grossen Meistern des Mittelalters keine systematische Darstellung der praeambula fidei. In jenen glaubensstarken und glaubensmächtigen Jahrhunderten hielten es die bedeutenden Lehrer der Kirche für ihre Hauptaufgabe, auf Grund des Glaubens durch die nachfolgende Thätigkeit der von ihm erhellten Vernunft die speculative Glaubenswissenschaft zu entwickeln. Wohl bekämpfte man, wenn es notwendig war, die Angriffe gegen die einzelnen Dogmen; die Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht der christlichen Offenbarung zu begründen war nicht so sehr geboten, weil diese Fundamentalwahrheiten nicht, wie dies in unserer Zeit der Fall ist, in Frage standen.

So ist es denn erklärlich, dass auch Anselm weniger den intellectus praecedens fidem, als die fides praecedens intellectum

---

[12]) In der ep. 120 ad Consent. sagt der hl. Augustinus: Fides gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum.

[13]) De fide rerum, quae non vd., cap. 5: Multi falluntur, qui putant, nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea, quae nunc videmus praedicta et impleta?

[14]) Aug. de praedest. sanct. c. 2: Nemo enim credit aliquid, nisi prius cogitet, esse credendum.

[15]) So besitzen wir namentlich in den vier Büchern des hl. Thomas „de veritate fidei catholicae contra gentiles“ eine Darstellung vieler in das Gebiet der Apologetik fallenden Fragen.

betonte und seine Kraft auf die intelligentia fidei verwandte. Dass er aber die motiva credibilitatis nicht vernachlässigte und ausser der „fides quaerens intellectum“ auch den „intellectus quaerens fidem“ kannte, beweisen uns die Berichte seines Biographen Eadmer, der uns erzählt, dass der Prior von Bec in schlaflosen Nächten über die Möglichkeit der Prophetie nachgedacht habe[16]. Das noch mehr in die Augen fallende äussere Kriterium der Offenbarung, das Wunder, wird in seiner Bedeutung hervorgehoben in Anselms Schrift „de concordia praescientiae Dei cum lib. arbitrio“[17]. Wenn nun auch Anselm Fragen der praeambula fidei hier und da berührte, so liegt doch seine Hauptstärke in der spekulativen Durchdringung der einzelnen Glaubenswahrheiten mit der durch den Glauben erleuchteten und gehobenen Vernunft.

Diese Einwirkung des Glaubens auf die Vernunft soll sich nun nach der Ansicht des hl. Anselm nicht darauf beschränken, dass der Glaube der Vernunft neue, übernatürliche Wahrheiten darbietet; durch den Glauben soll vielmehr auch das Erkenntnisorgan vervollkommnet und der Erkenntnisakt gefördert werden. Deshalb ermahnt der hl. Kirchenlehrer in eindringlichen Worten jeden, der zur Einsicht gelangen will, zuerst durch lebendigen Glauben das Herz zu reinigen, durch treue Beobachtung der Gebote das geistige Auge zu klären, in demütiger Annahme der Offenbarungen Gottes ein Kind zu werden, die Werke des Fleisches hintanzusetzen und nach dem Geiste zu leben und dann — in die Glaubenswahrheiten tiefer einzudringen zu suchen[18]. Lässt man aber die Gnade des Glaubens nicht auf Verstand und Willen einwirken, dann kann man ebensowenig zum Verständnis der Glaubenswahrheiten gelangen, als die Fledermäuse und Nachteulen zur Erkenntnis der Strahlen der Mittagssonne, deren Einwirkung sie sich nicht aussetzen. Ja

---

[16]) Vita S. Anselmi auctore Eadmero Cantuariensi monacho, S. Anselmi discipulo et comite individuo, I. cap. 2. (Migne 158.)

[17]) Vgl. quaest. III. cap. 6, wo Anselm die Frage beantwortet: Quomodo non sit supervacaneum homines ad fidem et ad ea, quae fides exigit, invitare.

[18]) Prius ergo fide mundandum est cor . . . et prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi . . . . et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli . . . . Prius . . . ea, quae carnis sunt, postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei diiudicando discutiamus. De fid. trin. cap. II.

sogar wird, wenn man die erkannte Offenbarung Gottes nicht im praktischen Leben verwirklicht, manchmal die gewonnene Einsicht entzogen, und die Gnade des Glaubens geht verloren[19]. So ist der Verlust der rechten Gotteserkenntnis bei den Heiden nicht zurückzuführen auf eine geistige Unfähigkeit des Menschen, sondern nach den Worten des hl. Paulus[20], die Anselm anführt, auf den verkehrten menschlichen Willen, der die Trübung und Verirrung des Verstandes verschulde und in dem falschen Gottesbegriff seine Rechtfertigung finden wolle.

So unterscheidet Anselm in dem Verhältnis von credere und intelligere sive quaerere ein doppeltes Moment. Der Glaube soll zunächst dem natürlichen Erkennen die Objekte darbieten, welche die Grundlage, die Richtschnur und das Ziel der Speculation sein sollen. Dann aber stellt Anselm dem Glauben auch die Aufgabe, das Erkenntnisorgan innerlich zu vervollkommnen, das ganze geistige Wesen des Menschen zu ergreifen, den Verstand zu erleuchten, den Willen zu erfassen und so den Menschen fähig und würdig zu machen, sich in die Tiefen der Glaubenslehren zu versenken.

Nicht weniger wichtig, als die Anschauung Anselms über die Beziehungen von Glauben und Wissen, ist für die Würdigung des ontologischen Gottesbeweises, dessen historische Grundlage in diesem Kapitel dargestellt werden soll, der Standpunkt des berühmten Kirchenlehrers in der Frage über die Universalbegriffe.

Diese Frage wurde angeregt durch eine Stelle in des Porphyrius' εἰσαγωγὴ εἰς τὰς (Ἀριστοτέλους) κατηγορίας, einem im Mittelalter viel gebrauchten Schulbuch, welches sich über die objektive Realität der Allgemeinbegriffe nicht klar aussprach. Da diese Frage für die Glaubenslehre von weittragender Bedeutung war, mussten sich die christlichen Schulen[21] mit derselben beschäftigen und zur Klarheit darüber zu kommen suchen, ob unsere allgemeinen Begriffe objektive Geltung haben oder

[19]) . . . etiam aliquando datus intellectus subtrahitur, et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia. l. c.

[20]) cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est cor insipiens eorum. Rom. 1. 21.

[21]) Wenn nun auch besonders zur Zeit der Scholastik über die universalia gestritten wurde, so darf man doch nicht meinen, jene Streitigkeiten seien damals erst entstanden. „Schon in den Schulen der Griechen und

nicht. Zur Zeit des hl. Anselm war es Roscellin, Canonicus von Compiegne, der die Allgemeinbegriffe als blosse Namen oder Laute betrachtete. Dieser reine Nominalismus wurde freilich in manchen Schulen abgeschwächt durch das Zugeständnis, dass den allgemeinen Wörtern Begriffe entsprächen; dadurch aber, dass diese Begriffe zu blossen Produkten des subjektiven Denkens erniedrigt wurden, unterscheidet sich die letztere Anschauung — Conceptualismus genannt — nicht wesentlich vom eigentlichen Nominalismus. Diesem trat entgegen der Realismus, der sich auch seinerseits in zwei Richtungen spaltete, einer schrofferen, welche auf der Ideenlehre Platos fusste, und einer milderen, welche in der aristotelischen Philosophie vorgebildet war. „Universalia ante rem“ war das Axiom jener, „universalia in re“ das dieser Richtung. Jene glaubte, das Allgemeine sei etwas, was für sich und unabhängig vom Einzelwesen bestehe; diese fand den Grund und Inhalt der Allgemeinbegriffe in dem Einzelding, gewann ihre Form aber erst durch die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes. Während nun die Realisten von der Mitte des 12. Jahrhunderts an dem Stagiriten folgten, wird der erste Zeitraum der Scholastik „durch das Vorwiegen eines durch Augustinus vermittelten Platonismus charakterisiert, der in Bernard von Chartres seinen Höhepunkt erreicht.“ [22] Der Grund für diese Thatsache ist wohl nicht zum wenigsten darin zu suchen, dass in der ersten Periode der Scholastik die Werke des Aristoteles im Abendlande nur in geringen Bruchteilen bekannt waren [23].

Römer wurde, seitdem Aristoteles die platonische Ideenlehre mit Nachdruck angegriffen hatte, viel über diesen Punkt gestritten, und unter den Stoikern finden wir eine Lehre, welche dem Nominalismus des Mittelalters nahe zu kommen scheint. Das Allgemeine ist ihr zufolge nur in unseren Vorstellungen und in den Namen der Dinge, nicht in den Dingen selbst; ja es dient nur dazu, die Dinge durch Namen bezeichnen zu können. Weil also nur das Besondere eigentliches Dasein hat, so kann dem Allgemeinen nur eine relative Wahrheit, für unser Denken und Wollen nämlich, zugestanden werden.“ Wie Willmann weiter treffend bemerkt, zeigt der Verlauf des Kampfes der beiden Anschauungen im christlichen Mittelalter eine überraschende Ähnlichkeit mit deren Ringen im Altertum. Vgl. Gesch. des Idealism. II. Braunschweig 1896. S. 352.

[22]) Vgl. Willmann l. c. II. S. 338.

[23]) Von den Schriften des Aristoteles kannte man bis zum Anfang des 12. Jahrh. nur logische (Kateg. u. De interpr.) und zwar in der boëthi-

Wenn nun auch die Scholastik in ausgiebiger Weise die Gedanken eines Plato und eines Aristoteles mit sorgfältiger Auswahl benutzt, wenn auch die Terminologie der klassischen Philosophen Griechenlands für die Wissenschaft der „Schule“ in vieler Beziehung massgebend war, so war doch, wie schon oben angedeutet worden ist, der eigentliche Führer der Scholastik, namentlich der älteren, der hl. Augustinus, der mit unvergleichlicher Energie im Denken Tiefe und Ideenfülle in den Gedanken verbindet. Augustinische Gedanken verwertet Anselm, wie wir gesehen haben[24], bei seiner Darstellung des Verhältnisses von Glauben und Wissen; an Augustinus schliesst er sich auch an in der Universalienfrage; nichts will er gesagt haben, wie es in der Vorrede zum Monologion heisst, was nicht mit der Lehre der Väter, insbesondere mit der Ansicht des hl. Augustinus, im Einklang ist.

So fasst denn der hl. Anselm die platonischen Urbilder nicht als οὐσίαι χωρισταί auf, denen ein vom Sein der Dinge unabhängiges Sein zukomme, sondern er betrachtet sie gleich Augustinus[25] als die Vorbilder der geschaffenen Dinge, die von

---

anischen Übersetzung. Das ganze Organon kennt erst Johann v. Salisbury um 1159. Eine Übersetzung der Metaphysik des Stagiriten erscheint erst zu Beginn des 13. Jahrh. im Abendland. Weil die Scholastiker bis zu dieser Zeit den Aristoteles nicht hinreichend kannten, schätzten sie ihn auch nicht. Noch Alanus de insulis, der im Anfang des 13. Jahrh. starb, hat eine sehr geringe Meinung vom Stagiriten. Dieser, der schon nach einigen Decennien so ausschlaggebend war, muss sich in der Wertschätzung des Alanus „mit der wenig schmeichelhaften Rolle eines Logikers begnügen, über dessen Dunkelheit, Rätselhaftigkeit, Geheimnisthuerei und Konfusion nicht genug geklagt werden kann. Selbst einem Porphyr, der die Brücke schlägt über den Abgrund des Aristoteles und dessen Sphinxrätsel löst, muss der Begründer der wissenschaftlichen Logik nachstehen“. Vgl. Baumgartner, die Philosophie des Alanus de insulis, Münster 1896. S. 16.

[24]) Vgl. oben S. 12.

[25]) Sehr treffend stellt der hl. Thomas das Verhältnis des hl. Bischofs v. Hippo zur platonischen Philosophie dar: . . . . Augustinus, qui doctrinis Platonicis imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere . . . . Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt,

Ewigkeit her sich in der Erkenntnis Gottes finden[26]. Auch der hl. Anselm sieht, wie der Traktat „de veritate“ ausführlich entwickelt, in Gott die absolute Wahrheit. Den Dingen wird nur insoweit Wahrheit zugesprochen, als sie an dieser ungeschaffenen Wahrheit Anteil haben[27]. In ihr findet sich für jedes geschaffene Wesen das Vorbild — die mentis locutio[28]. Eine von der Essenz des höchsten Wesens getrennte Subsistenz hat dieses innere Wort, wie das Monologion ausdrücklich hervorhebt[29], natürlich nicht; sachlich fällt es mit dem Wesen Gottes zusammen und kann nur virtuell von ihm getrennt werden. So entgeht der hl. Anselm glücklich der Scylla des Ultra-Realismus; unter Platos und des hl. Augustinus Leitung vermeidet er aber auch die Charybdis eines den Glaubensinhalt, das Recht und die Sittlichkeit verflüchtigenden Nominalismus. Als „dialectices haeretici“[30] erscheinen dem hl. Anselm diejenigen, welche, wie Roscellin, in den Universalien nur „flatus vocis“ erblicken, die im Menschen nur das Individuum sehen und sich deshalb zum Verständnis des Begriffes „Mensch“ nicht emporschwingen können. Besonders wird beklagt, dass die Nominalisten, „deren Vernunft so an die Sinneneindrücke gebunden ist, dass sie sich von ihnen nicht losmachen und nicht heraus-

---

dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices . . . . ideo Augustinus posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. S. th. I. 84. 5.

[26]) Die Anschauung des hl. Augustinus offenbart sich in De civ. Dei XI, 21.: . . . . una Sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et immutabilium.

[27]) Nihil est verum, nisi participando veritatem. De fid. trin. II.

[28]) Eine Erklärung dieses Ausdruckes liegt in den Worten: Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur. Monol. X.

[29]) Nachdem Anselm dargelegt hat, dass die ewigen Vorbilder weder erschaffen noch aus sich selbst sind, sagt er: Relinquitur itaque, ut haec summi Spiritus locutio, cum creatura non esse possit, non sit aliud, nisi summus Spiritus. Monolog. XXIX.

[30]) De fid. trin. II.

heben kann, was für sich betrachtet werden muss[31]", die Lehren des Glaubens gefährden. Dem Tritheismus, der notwendigen Consequenz der Anwendung nominalistischer Grundsätze auf das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit, tritt Anselm unter Zuhilfnahme der platonisch-augustinischen Ideenlehre entgegen.

Wenn wir nun auch den Standpunkt des hl. Anselm in der Universalienfrage kennen und seine Abhängigkeit von dem in Augustinus' Sinn ausgelegten Plato dargelegt haben, sind wir doch noch nicht an dem Punkte angelangt, wo wir mit der Analyse der den ontologischen Beweis behandelnden Kapitel des Proslogion einsetzen können. Zur Fundamentierung des Verständnisses und der Kritik unseres Argumentes scheint uns nicht belanglos zu sein die Beantwortung der Frage, wie Anselm die Brücke zwischen den rationes aeternae und dem menschlichen Geiste schlägt, m. a. W. wie er sich die Erkenntnis der ewigen Ideen durch die aus Geist und Körper zusammengesetzte Kreatur vorstellt.

Plato hatte gelehrt, dass unsere Seele einstmals — vor ihrer Vereinigung mit dem Körper — unter dem Einfluss der Ideenwelt gestanden und die Ideen schauend in sich aufgenommen habe. Wenn sich dann später der Geist vom Sinnlichen loslöse und sich in sich selbst versenke, tauche die Erinnerung (ἀνάμνησις) an diese ewigen Wahrheitswesen in ihm auf, und ihr Nachglanz, die Ideenabbilder, seien das Erkenntnismittel.

Insoweit diese Ansicht Platos die Praeexistenz der Seele zur Voraussetzung hatte, konnte der hl. Augustinus „dem ersten unter allen Philosophen der vorchristlichen Zeit"[33] nicht folgen. Einen klaren und befriedigenden Ersatz hat aber der grosse Bischof von Hippo für die platonische Lehre der geistigen Erkenntnis nicht geboten. Es fehlte ihm leider die Kenntnis des aristotelischen νοῦς ποιητικός, der durch seine von den Dingen der Erscheinungswelt abstrahierende Thätigkeit den Übergang vom Sinnlichen zum Intelligibelen vermittelt. So leitet denn der hl. Augustinus — wenn nicht in platonischer, so doch in platonisierender Weise — die intelligibelen Formen ab „aus

---

[31]) In eorum quippe animabus ratio . . . . sic est in imaginationibus corporalibus involuta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. l. c.

[32]) De fid. trin. II. III.

[33]) De civ. Dei VIII, 4.

einer höheren Quelle, einem unwandelbaren geistigen Lichte, unter dessen beständiger Einwirkung alle Geister stehen, das in geheimnisvoller Weise überall gegenwärtig und doch verborgen alles geistige Leben beherrscht. Diese alle Geister innerlichst beherrschende Macht, der Lehrmeister im Innern, der das Intelligibele in den Geist einspricht, ist die alles Wahre in sich umschliessende lebendige göttliche Wahrheit, eine intelligibele Wesenheit, welche unwandelbar die ewigen und unveränderlichen Gründe und Urbilder der veränderlichen, zeitlichen Dinge in sich trägt[34].“ Einen Beweis für seine Hypothese führt Augustinus leider nicht; ja, er scheint selbst in der Frage über die Verbindung des Menschengeistes mit der Wahrheit nicht zur vollständigen Klarheit gekommen zu sein. „Wir müssen glauben“, — sagt er in dem Werke über die Unsterblichkeit der Seelen — „dass die Natur des menschlichen Geistes so mit dem, was eingesehen werden kann, verbunden ist, dass er alles, was er erkennt, in einem gewissen Lichte seiner Art erschaut[35].“

Wir glaubten in dieser Frage die Ansicht des hl. Augustinus nicht übergehen zu dürfen, weil ja, wie schon hervorgehoben ist[36], die platonischen Anschauungen durch ihn übermittelt wurden und Augustinus der unmittelbare, Plato dagegen nur der mittelbare Lehrer des hl. Anselm ist. Wie in der Ideenlehre hat er sich auch in der Theorie der geistigen Erkenntnis an den grossen Bischof von Hippo, dessen Werke er fleissig studierte, angeschlossen. Zwar hat Anselm das Werden der Begriffe im menschlichen Geiste nicht besonders behandelt, zwar bietet auch der Tractat „de veritate“ keine durchschlagenden und beweiskräftigen Darlegungen für die Ansicht des hl. Lehrers; sicherlich geht aber sowohl aus diesem Tractate als aus dem 68. Kapitel des Monologion hervor, dass auch Anselm eine in gewissem Sinne wunderbare und geheimnisvolle Verbindung

---

[34]) van Endert, d. Gottesbeweis in d. patrist. Zeit, Freiburg 1869. S. 184.

[35]) De immort. an. X. 17. Ähnlich heisst es in dem Werke über über die Trinität (XII, 15), dass das Intelligibele tief in dem Schachte des Gedächtnisses ruhe; wer dasselbe lernend erfasse, sammele nur, was er zerstreut und unbeachtet schon vorher besass; cogitare komme von cogere = colligere. Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1896, II S. 297.

[36]) Oben S. 17.

unseres Geistes mit Gott, in dessen Licht die Wahrheit erkannt wird, angenommen hat. Namentlich die zuletzt angezogene Stelle[37] scheint zu beweisen, dass Anselm die Vernunft nicht als reine Empfänglichkeit für die Ideen, die ganz und gar durch Abstraction gewonnen werden müssten, betrachtet, sondern in platonisch-augustinischer Weise das Princip der geistigen Erkenntnis im Geiste allein sucht. Eine Annahme fertiger, eingegossener species intelligibiles ist hiermit bei Anselm natürlich nicht gegeben. Dass er auch die äussere Natur und damit die sinnliche Wahrnehmung berücksichtigt, ergibt sich schon aus dem Gottesbeweise des Monologion. Sicherlich aber haben bei Anselm die Wahrnehmungen der äusseren Dinge nicht die Bedeutung für die geistige Erkenntnis, die ihnen Aristoteles und nach seinem Vorgange Albertus Magnus und Thomas Aquinas zuerkannten. Das Sinnliche ist für Anselm „nur insofern ein Substrat für die geistige Bethätigung, als der Geist nach den aus einer höheren Sphäre in ihn eingeflossenen Formen über dasselbe urteilt; keineswegs aber ist es in der Weise Substrat derselben, dass der Geist aus ihm die intelligibelen Formen durch seine abstrahierende Thätigkeit erhebe und dass es so als das Materialprincip bei der Ideenbildung mitwirke[38].“

Wenn nun auch Anselm die intellectuelle Erkenntnis unter einem geheimnisvollen Leuchten der Sonne der Geister[39] zustande kommen lässt, so ist er doch ebensowenig als Augustinus in den Irrtum des Ontologismus[40] gefallen. Auch dem hl. Anselm

---

[37]) . . . . rationalis creatura nihil tantum debet studere quam hanc imaginem, sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere. Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est, huic quoque, quia nihil tam praecipuum posse quam reminisci (platonisch!) et intelligere, et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur . . . . Mon. LXVIII.

[38]) Diese Worte, mit denen van Endert (l. c. S. 176) gegen Kleutgen die Erkenntnistheorie des hl. Augustinus charakterisiert, passen durchaus auch auf Anselm.

[39]) Prosl. XIV.: Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te: si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem.

[40]) Wenn man auch einerseits zugeben muss, dass manche, namentlich in den früheren Schriften des hl. Augustinus vorkommende, an Plato und den Neuplatonismus sich anschliessende Wendungen im ontologistischen Sinne

ist Gott weder das primum cognitum noch das medium quo unserer ganzen Erkenntnis; er ist ihm das Princip der Erkenntnis nur insofern, als er das Vorbild des menschlichen Geistes ist und dieser sich nur unter dem concursus Gottes bethätigen kann. Ausserdem widerspricht die ganze Art und Weise, wie Anselm im Monologion den Gottesbeweis führt, der Annahme, dass er Ontologist gewesen sei. Dass auch der Beweis des Proslogion nicht ontologistisch gedeutet werden kann, wird sich bei Analyse der entsprechenden Abschnitte dieses Werkes zeigen. Selbst Gaunilo, der scharfsinnige Gegner

---

gedeutet werden können, so ist doch anderseits daran fest zu halten, dass dies nie die Auffassung des hl. Kirchenlehrers selbst gewesen ist. Es lässt sich, wie v. Endert (l. c, S. 178) betont, mit Erfolg darthun, dass die Anhänger des Ontologismus zur Verteidigung ihrer Lehre die Autorität des hl. Augustinus missbrauchen. Schon der hl. Thomas hob hervor, dass etwas in doppelter Weise in etwas anderem erkannt werden könne: Uno modo, sicut in obiecto cognito: sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis: sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. Es sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscit in rationibus aeternis; per quarum participationem omnia cognoscimus: ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. S. th. I. 84. 5. Am Schlusse dieses articulus sagt dann Thomas ausdrücklich, dass die Wendungen des hl. Augustinus, die von einer Erkenntnis der Dinge „in rationibus aeternis“ oder „in incommutabili veritate“ sprächen, auf die zweite Weise erklärt werden müssten, was daraus hervorgehe, „quod ipse dicit in libro 83 QQ., quod rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea; sicut sunt animae beatorum.“ Mit Unrecht hat also Malebranche aus Augustinus seinen Ontologismus herausgelesen. Dass auch schon Wilhelm von Paris gelehrt habe, dass wir alles Intelligibele unmittelbar in Gott schauen, — wie van Endert l. c. S. 178 Anmerk. meint — ist ein Irrtum. Nach den Forschungen Baumgartners (Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne, Münster 1893, S. 97) „bleibt Wilhelm in den Fussstapfen Augustinus' stehen; der allgegenwärtige Schöpfer ist dem Wilhelm jenes die rein intelligibele Erkenntnis bewirkende Agens. Von Avicenna jedoch nimmt er den Gedanken auf, dass die göttliche Wirksamkeit in der Einprägung der zur Erkenntnis notwendigen intelligibelen Formen besteht.“

unseres Kirchenlehrers, findet von einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes in den Schriften Anselms keine Spur und hält eine solche Voraussetzung seitens Anselms für durchaus unmöglich. Sicherlich würde der Mönch von Mar-Montier es nicht ungerügt gelassen haben, wenn Anselm die Idee des Unendlichen als einen Gegenstand unmittelbarer geistiger Wahrnehmung bezeichnet hätte[41]. Vollständig schliesst endlich Anselm selbst jede auch nur im entferntesten dem Ontologismus verwandte Anschauung aus, wenn er im Monologion ausdrücklich erklärt, dass das höchste Wesen nicht direkt und unmittelbar, sondern nur indirekt und mittelbar erkannt werden könne[42].

Auf Grund der Erkenntnistheorie Anselms können wir nun die Antwort auf die specielle Frage, wie im Geiste Anselms die Gottesidee entstehe, in folgende Worte, die zugleich ein Resumé unserer bezüglichen Darlegungen bilden, zusammenfassen:

Anselm nimmt weder eine unmittelbare Anschauung des höchsten Wesens im Sinne von Malebranche, Gratry, Rosmini, Gioberti noch eine angeborene Gottesidee im Sinne von Plato, Cartesius oder Leibniz an; so fällt er nicht in den Irrtum eines excessiven Idealismus oder eines falschen Rationalismus. Anderseits betont aber Anselm als Schüler des hl. Augustinus zu wenig die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung für die Bildung der geistigen Begriffe; die Sinneswahrnehmungen, deren er zur Bildung der Gottesidee bedarf, sind für Anselm nur Vorstufe, nicht Grundlage der Idee des denkbar höchsten Wesens; sie sind nicht Teilursache bei der Genesis dieser Idee, sondern wecken dieselbe nur, die in unserer Seele als der beste Teil unseres geistigen Wesens schlummert. „Der Geist erwacht an der äusseren Natur zu seinem Leben; indem er sich selbst in seiner erwachten Lebendigkeit findet, entdeckt er ein Bild, unter welchem er sich die Ursache der Natur denken kann“[43], ein Bild, das ihn zugleich hinweist auf das Ziel der

---

[41]) Mit den Worten „neque enim aut rem ipsam, quae Deus est novi; aut . , . .“ glaubt Gaunilo sich auf ein ihm mit Anselm gemeinsames Fundament zu stellen. Lib. pr. ins. IV.

[42]) Cap. LXVI: „nihil de hac natura (sc. summae essentiae) percipi per suam proprietatem, sed per aliud.

[43]) cfr. Schell, Dogmatik I, Paderb. 1889, S. 213.

Strebungen des Willens und den Ruhepunkt der Wünsche des Herzens, m. a. W. auf die Idee des Unendlichen, auf die Gottesidee[44].

Wir haben nunmehr den philosophischen Standpunkt des hl. Anselm bis zu dem Punkte verfolgt, wo wir mit der Darstellung des ihm eigentümlichen Beweises, der — wie der Gottesbeweis überhaupt — die objektive Berechtigung der subjektiven Gottesidee darthun will, einsetzen können.

Durch eine apriorische, rein begriffliche Analyse der Idee des höchsten Wesens das Dasein Gottes erhärten zu wollen lag nahe für einen Denker, der in platonisch-augustinischer Weise einen Parallelismus der geistigen Begriffe und der rationes aeternae, des realen, adaequaten Correlates jener, annahm und seine besonders hohe Bedeutung dem die Seele gewissermassen als einen Spiegel Gottes erfassenden inneren Sinn des Menschen beilegte.

---

[44]) Nach unseren Darlegungen scheint nicht ganz genau zu sein die Ausdrucksweise Heinrichs, der (Dogm. Theol. III. Mainz 1883, S. 180) sagt, „dass der hl. Anselm . . . . die Idee Gottes als des vollkommensten oder ersten Wesens . . . . als eine aus den Geschöpfen erworbene betrachtet.“ Das Wörtchen „aus“ scheint der Einwirkung der durch die Sinne von den Dingen der Aussenwelt gewonnenen Phantasmata eine grössere Bedeutung einzuräumen, als es nach der von Anselm adoptierten platonisch-augustinischen Erkenntnislehre zulässig erscheint.

Zweites Kapitel.

Darlegung des ontologischen Gottesbeweises bei Anselm.

A. Der ontologische Gottesbeweis im Proslogion.

Im Monologion, dem „exemplum meditandi de ratione fidei“,[45] hatte der hl. Anselm das Dasein Gottes in aposteriorischer Weise bewiesen, indem er nach dem Muster des hl. Augustin in dreifacher Gliederung alles Gute, Grosse, Seiende auf ein höchstes Gut, ein erstes Grösstes, ein erstes Seiendes, das durch sich gross, gut und seiend ist, zurückführte. Nach der Abfassung jener theologischen Erstlingsschrift fand der Verfasser, dass seine Beweisführung zu umständlich und compliciert, dass seine Schrift aus einer Verkettung vieler Argumente zusammengewebt sei („multorum concatenatione contextum argumentorum“[46]). Deshalb war es sein Bestreben, einen einfacheren Beweis zu führen, einen Beweis, der durch sich selbst, ohne eines anderen zu bedürfen, durchschlagend wäre (. . . „quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret“[46]). Hiermit stellte sich Anselm ein Problem, das er in einer Schrift zu lösen versuchte, die er anonym mit dem Motto „fides quaerens intellectum“ herausgeben wollte. Auf Veranlassung des damals in Frankreich als apostolischen Legaten thätigen Erzbischofs Hugo von Lyon entschloss sich jedoch der Prior von Bec, sein ausgearbeitetes opusculum mit seinem Namen unter dem Titel „proslogion“[47] zu veröffentlichen. Die Einleitung dieses „proslogion“, das mit Recht von Eadmer, dem Schüler und Biographen Anselms, ein „volumen parvulum, sed sententiarum ac

---

[45]) Prooem.

[46]) l. c.

[47]) Anselm erklärt selbst Monologion als Soliloqium und Proslogion als Alloquium. (Prosl. prooem). Alloqoium heisst aber letztere Schrift, weil, wie Eadmer sagt, Anselmus „alloquitur . . . in eo opere aut seipsum aut Deum“. (Vita Ans. Migne 158. pag. 63.)

subtilissimae contemplationis pondere magnum“[48] genannt wird, giebt uns Zeugnis von der schweren Gedankenarbeit, die es den Verfasser kostete, bis er seinen vermeintlichen Beweis gefunden hatte. Manchmal glaubte er am Ziele zu sein — dann fand er, dass er sich getäuscht habe. Schon wollte er von seinem Beginnen abstehen, um nicht seinen Geist vergebens zu belasten und von anderen wichtigen Dingen abzuhalten, da bot sich eines Tages in wirrem Kampfe der Gedanken („in ipso cogitationum conflictu“) seinem Geiste das dar, was er gesucht hatte[49].

Das 1. Kapitel fordert die zum Verständnis der folgenden Darstellungen nötige Ruhe des Geistes. Wie einst der hl. Augustinus dem denkenden Mensche, der Gott erkennen will, das „redi in teipsum“ angeraten hatte, so fordert Anselm seine Jünger auf, in das Innere des Geistes einzutreten („intra in cubiculum mentis tuae“), unter Hintansetzung aller weltlichen Geschäfte, Sorgen und Zerstreuungen sich nur Gott zu widmen und etwas in ihm zu ruhen („vaca aliquantulum Deo et requiesce aliquantulum in eo“). Dann bittet der Verfasser, durchdrungen von dem Gefühl eigener Schwäche, in inbrünstigem Gebet Gott um Hülfe für sein Vorhaben. „Lehre mich“, so fleht er, „dich zu suchen, und zeige dich dem, der dich sucht; denn ich kann dich nicht suchen ohne deine Belehrung und dich nicht finden ohne deine Offenbarung.“ Er verlangt aber nicht etwas, was Gott nicht gewähren kann; nicht will er den Unendlichen begreifen („penetrare altitudinem tuam“); dazu ist des Menschen Geist zu schwach; nur einigermassen will Anselm die Wahrheit, welche sein Verstand glaubt und sein Herz liebt, einsehen.

Nach diesen einleitenden Darlegungen bringt das 2. Kapitel den neuen, endlich gefundenen „einfacheren“ Gottesbeweis.

„Gott, der du dem Glauben Erkenntnis giebst“, so heisst es im Proslogion[50], „gieb mir, dass ich, soweit es nach deinem

---

[48]) Migne 158. S. 63.

[49]) Diese Darstellung des hl. Anselm selbst wird ergänzt durch den Bericht Eadmers. Dieser erzählt, dass dem Anselm die Beschäftigung mit seinem Problem den Schlaf und Appetit geraubt und die Gemütsruhe beim Gottesdienst so gestört habe, dass er in seinen Bestrebungen sogar zeitweise Versuchungen des Teufels erblickt habe.

[50]) „Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et

Wissen für mich förderlich ist, einsehe, dass du, wie wir glauben, existierst, und dass du das bist, was wir glauben. Wir glauben zwar, dass du das Höchste bist, was gedacht werden kann. Aber vielleicht giebt es kein solches Wesen, wie ja der Thor in seinem Herzen sagt: Es giebt keinen Gott? Aber sicherlich erfasst eben dieser Thor, wenn er mich von dem denkbar höchsten Wesen sprechen hört, das, was er hört, und was er erfasst, ist in seinem Geiste, mag er auch nicht erfassen, dass es existiert. Denn es ist nicht dasselbe, etwas im Geiste haben, und fassen, dass es sei; wenn nämlich der Maler den Plan zu dem Werke, das er anfertigen will, vorher ausdenkt, so hat er das Werk schon im Geiste, hat aber noch nicht sein Dasein erfasst, da er es eben noch nicht angefertigt hat; hat er es aber gemalt, so hat er es im Geiste und erfasst zugleich sein Dasein, da er es nun hergestellt hat. So lässt sich der Thor überführen: Auch in seinem Geiste ist ein denkbar höchstes Gut; denn er erfasst die Rede davon, und was erfasst wird, ist in seinem Geiste. Aber das denkbar Höchste kann sicherlich nicht lediglich im Geiste sein; wenn es nämlich nur im Geiste wäre, könnte es auch als etwas, was in Wirklichkeit existiert, gedacht werden; dies ist aber etwas Höheres. Wenn aber das denkbar Höchte nur im Geiste wäre, wäre

---

quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: Non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit, quod audit et, quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat, quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intellegit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse, quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo maius cogitari non potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in intellectu solo est, potest cogitari et in re; quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari nequit, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. Prosl. cap. II. Dem deutschen Text liegt zu Gruud die Uebersetzung von Willmann (Gesch. des Idealismus II, S. 378 u. 379), die nur an einigen Stellen verändert worden ist.

eben dasselbe denkbar Höchste nicht das denkbar Höchste: dies aber kann unmöglich der Fall sein. Es existiert also ohne allen Zweifel ein denkbar Höchstes sowohl im Geiste als auch in der Wirklichkeit."

Wir können diese Ausführungen Anselms in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Unsere Vorstellung von Gott ist die Vorstellung eines Etwas, welches der Inbegriff aller Vollkommenheiten ist.

Nun ist ein Etwas, welches in der Vorstellung und zugleich auch in der Wirklichkeit existiert, vollkommener als ein Etwas, welches nur in der Vorstellung existiert.

Also muss Gott, der ja in der Vollkommenheit nicht übertroffen werden kann, in Wirklichkeit existieren.

Es ist nach den Worten des Proslogion Gott das Höchste, was gedacht werden kann. Diesen Gottesbegriff fasst Anselm als einen Gedanken auf, der in uns vorhanden ist, der „so denkgerecht in uns liegt, dass wir ihn nur auszudenken brauchen, um uns zu versichern, dass er ein reales Correlat hat" [51]. Selbst der Thor, der nach den Worten des Psalmes das Dasein Gottes leugnet, hat diesen Gottesbegriff, wenn er auch nicht bis zur Erkenntnis vom Dasein des Begriffsgegenstandes gelangt. Beim Ungläubigen handelt es sich hinsichtlich des Gottesgedankens eben nur um einen psychischen inneren Akt, dem nach der unlogischen Ansicht des Ungläubigen kein physisches, äusseres Correlat entspricht.

Hinsichtlich des „rem in intellectu esse" — heisst es im Proslogion weiter — besteht zwischen dem Atheisten und dem Theisten kein Unterschied. Deshalb macht Anselm auch nur das „rem in intellectu esse" zur Grundlage resp. zum Ausgangspunkte des eigentlichen Beweises. Der Vergleich mit dem Maler soll den Unterschied dieses „rem in intellectu esse" von dem „intelligere rem esse" erklären. Anselm will durch denselben nur darlegen, dass man im allgemeinen den Inhalt eines Begriffes sich wohl denken könne, ohne über die wirkliche Existenz eines Begriffsgegenstandes sich klar zu werden. Das ist aber, wie Anselm betont, ausgeschlossen beim Gottesbegriff, der die höchste Vollkommenheit in sich begreift und deshalb

---

[51]) Willmann l. c. S. 379.

das Bewusstsein von der thatsächlichen Existenz seines Correlates in sich schliesst, wenn er ausgedacht wird [52].

Während auf diese Weise das 2. Kapitel des Proslogion aus dem Begriffe des höchsten Wesens die reale Existenz Gottes positiv zu beweisen sucht, will das 3. Kapitel die Unmöglichkeit des Gegenteils darlegen. Hier folgert Anselm das Dasein Gottes daraus, dass das höchste Wesen nicht als „nicht seiend" gedacht werden könne. Der Gedankengang des 3. Kapitels ist folgender [53]:

Wir können uns etwas denken, was wir uns als nicht-seiend nicht denken können; dieses ist dann erhabener als das, was wir uns auch als nicht-seiend denken können. Könnten wir uns nun das denkbar höchste Wesen als nicht-seiend vorstellen, dann wäre das denkbar höchste Wesen eben nicht das denkbar höchste. Das ist offenbar ein Widerspruch. Also existiert wirklich ein denkbar höchstes Wesen, dessen Nichtexistenz wir gar nicht denken können.

Im 4. Kapitel des Proslogion knüpft der Verfasser an einen Gedanken des 2. Kapitels an. Wenn, wie hier dargelegt worden ist, der Gottesgedanke sich beim Atheisten wie beim Theisten findet, woher kommt es, dass der Atheist den Gottesgedanken nicht in der Weise denkt, dass auch er zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangt? Auf diesen Einwand antwortet Anselm mit einer Distinktion. Man kann sich — so sagt er — beim Denken einer Sache entweder die vox, d. i. die sprachliche

---

52) Willmann erklärt den Vergleich mit dem Maler folgendermassen: „Wie der Künstler seines produktiven Gedankens erst inne wird, wenn sein Produkt real vor ihm steht, so wird der Mensch des Gottesgedankens erst ganz inne, wenn er Gott real denkt." l. c. S. 379. Diese Erklärung ist sicherlich im Geiste Anselms gehalten, übersieht aber den unmittelbaren Zusammenhang des Vergleiches mit dem vorhergehenden Satze: aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.

53) Quod — nämlich, dass das denkbar höchste Wesen et in intellectu et in re sei — sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: idipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit: quod convenire non potest Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu Domine Deus noster. Prosl. III.

Bezeichnung der Sache, oder die res ipsa d. i. den Begriff, welcher die ganze Bestimmtheit der Sache oder ihr Wesen umfasst, vorstellen. In ersterem Falle kann freilich Gott als nicht-seiend vorgestellt werden, aber nicht in letzterem. Ebensowenig, wie derjenige, welcher das Wesen des Wassers und Feuers kennt und unterscheidet, denken kann, dass das Feuer secundum rem Wasser sei, kann derjenige, welcher das Wesen Gottes erkennt, mit dem Begriff des höchsten Wesens den Begriff der Nichtexistenz verbinden[54]. Der Fehler des Thoren, der die Existenz des höchsten Wesens leugnet, liegt eben darin, dass er sich „Gott“ nur als eine Bezeichnung, ein Wort vorstellt, der Tragweite des Gedankens aber, der dem Worte „Gott“ zu Grunde liegt, sich nicht bewusst wird.

Am Schlusse des Kapitels dankt Anselm Gott dem Herrn. Nunmehr sieht er infolge der Erleuchtung Gottes, wie er erklärt, das ein, was er bisher mit Hülfe der Gnade geglaubt hat. So einleuchtend ist dem Heiligen der geführte Beweis, dass er sagt, selbst wenn er nicht glauben wolle, könne er sich der Einsicht nicht verschliessen[55].

B. Gaunilos Einwendungen gegen den Beweis des Proslogion im „Liber pro insipiente“.

Kaum war Anselms Proslogion bekannt geworden, als es auch schon wegen des neuen Gottesbeweises einen mächtigen Gegner fand. Die entstehende wissenschaftliche Fehde dürfen wir um so weniger übergehen, als sie uns manche neue Gesichtspunkte für die Beurteilung des ontologischen Argumentes darbietet.

---

[54]) Deus enim est id, quo maius cogitari non possit. 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. Prosl. IV.

[55]) 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. l. c. Die folgenden Kapitel des Proslogion (5—26) kommen für unseren Zweck nicht in Betracht. In ihnen weist Anselm aus dem Wesen des Ens absolutum die Eigenschaften Gottes nach und legt dar, dass alle diese Eigenschaften in Gott zusammenfallen.

Es war der Mönch Gaunilo[56] aus dem Kloster Mar-Montier bei Tours, der in einem „liber pro insipiente“ überschriebenen Werkchen den von Anselm aufgestellten Beweis mit Geist und Gewandtheit angriff. Pro insipiente ist Gaunilos Schrift, weil sie die Tendenz hat nachzuweisen, dass auf die vom Proslogion beliebte Weise der insipiens, gegen den ja Anselm argumentiert hatte, nicht zur Gotteserkenntnis geführt werden könne. Wenn auch die Darlegungen Gaunilos sich nicht einer durchsichtigen Klarheit und einer den Leser einnehmenden Disposition erfreuen, wenn auch seine Sprache nicht selten dunkel und schwerfällig ist, so muss man doch Gedankentiefe und solide Argumentation dem scharfsinnigen Mönche von Mar-Montier durchaus zuerkennen.

Nachdem Gaunilo im ersten Kapitel seiner Schrift den Beweis des Proslogion in Umrissen gezeichnet hat, beginnt er im zweiten Kapitel mit seinen Einwendungen.

Keineswegs — heisst es hier — kann aus der blossen Thatsache, dass die Idee eines Dinges sich im menschlichen Geiste findet, auf das Dasein dieses Dinges geschlossen werden. Gerade die von Anselm anerkannte und angewandte Unterscheidung von „rem in intellectu esse“ und „intelligere rem esse“[57] beweist, dass ein Schluss von dem blossen Gedanken auf das reale Correlat dieses Gedankens nicht berechtigt ist. Wenn ein solcher Schluss möglich wäre, dann wäre die auch von Anselm gebilligte Unterscheidung unnötig; ja noch mehr, wenn mit dem Gottesbegriffe die Einsicht in die Thatsächlichkeit der Existenz des absoluten Wesens gegeben wäre, dann wäre jeder Gottesbeweis überflüssig. Einen Gottesleugner könnte es unter solchen Umständen nicht geben, da ja, wie Anselm für seine Argumentation voraussetzt, jeder Mensch den Begriff des denkbar höchsten Wesens besitzt.

Das von Anselm zur Erläuterung seiner Lehre angeführte Beispiel vom Maler, der aus der Idee des Bildes, das er in seinem Geiste trage, das Bild sich entwickeln

---

[56]) Gaunilo, der Spross einer vornehmen thüringischen Familie, trat in das vom hl. Martin v. Tours gegründete Kloster „maius monasterium“ ein und starb im Jahre 1083.

[57]) intelligere erklärt Gaunilo als: scientia comprehendere reipsa illud existere. Lib. pro ins. II.

lasse[58], wird im 3. Kapitel des liber pro insipiente verworfen. Keineswegs — sagt Gaunilo — ist in der Idee des Künstlers eine Bürgschaft für die spätere thatsächliche Existenz des Gemäldes gegeben; zu der Idee als der vorbildlichen Ursache muss noch die bewirkende Ursache hinzukommen, um das äussere, reale Correlat der Idee zu schaffen. Ebensowenig, wie die Idee des Gemäldes ein Unterpfand für die Wirklichkeit des Gemäldes ist, kann die Idee Gottes ein Unterpfand für die Existenz Gottes sein.

Wenn nun schon im allgemeinen — so ist der Gedankengang Gaunilos bei der Ueberleitung vom 4. zum 5. Kapitel — die im menschlichen Geiste sich findende Idee eines Dinges an sich und durch sich die Wirklichkeit dieses Dinges nicht beweist, so gilt dies besonders vom Gottesgedanken, da es für den menschlichen Geist unmöglich ist, sich einen — für den ideologischen Beweis hinreichenden — Begriff vom denkbar höchsten Wesen zu bilden. Einerseits schauen wir ja Gott nicht unmittelbar[59], anderseits können wir auf das Wesen Gottes nicht schliessen von einem Wesen, das uns bekannt und Gott gleich ist, da es ein solches Wesen nicht giebt[60]. Wohl ist es möglich, sich von einem Menschen, den man nie gesehen hat, auf Grund des Allgemeinbegriffes „Mensch“ und der Bekanntschaft mit der Art des Menschen einen Begriff zu bilden; dies ist aber nicht angängig beim denkbar höchsten Wesen, das über Art und Gattung erhaben ist. Von Gott können wir uns, wenn wir das Wort „Gott“ erfasst haben, nur einen unbestimmten und dunkelen Begriff bilden auf Grund der durch die Erfassung dieses Wortes angeregten Thätigkeit unseres Geistes. Ob aber unsere Vorstellung der Wahrheit je ganz entsprechen könne, hält Gaunilo für sehr zweifelhaft[61].

---

[58]) In dieser Weise fasst Gaunilo den Vergleich auf; dass dies nicht der von Anselm intendierte Sinn dieses Vergleiches war, erhellt aus der Darstellung auf Seite 28 dieser Arbeit.

[59]) Neque enim aut rem ipsam, quae Deus est, novi; Lib. pr. ins. IV.

[60]) aut ipsam possum coniicere ex alia simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quicquam. l. c.

[61]) Wer die vox „Gott“ hört, „solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi: quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit. l. c.

Während die bisherigen Darlegungen des „liber pro insipiente“ mehr principieller und allgemeiner Natur waren und die Grundlagen der Argumentation des Proslogion angriffen, macht Gaunilo im 5. Kapitel auf den formellen Fehler aufmerksam, dessen Anselm sich beim Aufbau seines Beweises schuldig gemacht habe. Dass zum Begriffe des denkbar höchsten Wesens als Merkmal die Existenz gehöre, dass mit der Vorstellung des Absoluten die Vorstellung des Daseins verbunden sei, leugnet Anselms Gegner nicht; dagegen sieht er in der Übertragung dieses Merkmals in die reale Wirklichkeit einen unberechtigten, durch nichts begründeten Sprung von der idealen in die ontologische Ordnung. „Vorher“ — so heisst es am Schlusse dieses Kapitels — „muss mir klar gemacht werden, dass es ein höchstes Wesen gibt; dann wird mir nicht zweifelhaft sein, dass dieses Wesen, weil es das allerhöchste ist, in sich selbst den Grund seines Daseins hat“ [62]. Im folgenden illustriert Gaunilo seine Darlegung durch ein Beispiel. Niemand — sagt er — wird aus dem Begriff einer höchst vollkommenen Insel, die irgendwo im Weltmeere liegen soll, auf das Dasein dieser Insel schliessen, weil sie im Falle ihrer Nicht-Existenz nicht höchst vollkommen wäre. Derjenige, welcher aus einem blossen Begriff eine solche Folgerung zieht, scherzt oder ist ein Thor. Ebenso thöricht ist es, aus dem blossen Begriffe des denkbar höchsten Wesens die Existenz desselben erweisen zu wollen. Deshalb muss zunächst durch ein über jeden Einwand erhabenes Argument das Dasein eines höheren Wesens, das alle anderen an Macht und Vollkommenheit übertrifft, bewiesen werden; dann erst kann man darlegen, dass ein solches Wesen dessen, was zu seinem Begriffe gehört, auch thatsächlich nicht entbehren kann [63]). Wenn man im Wissen erfasst hat, dass ein absolutes Wesen existiert (Deum intelligere [64]), muss

---

[62]) Prius enim certum mihi necesse est fiat, revera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo, quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere, non erit ambiguum. Lib. pr. ins. V.

[63]) Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento, aliquam superiorem, hoc est, maiorem ac meliorem omnium, quae sunt, esse naturam, ut ex hoc alia iam possimus omnia probare, quibus necesse est illud, quod maius ac melius est omnibus, non carere. Lib. pr. ins. VII.

[64]) „intelligere“ ist ja, wie schon S. 31 angegeben, = scientia comprehendere reipsa illud existere.

man sagen, dass das Nicht-Dasein Gottes unmöglich ist; so lange man aber nur den Begriff Gottes sich vorstellt (Deum cogitare) ist man nicht auf Grund dieses Begriffes allein zur Annahme der Existenz Gottes genötigt, wie sich dies beim Gottesleugner zeigt.

Im 8. Kapitel schliesst Gaunilo mit dem Lobe all des Wahren, Nützlichen und Frommen, welches das Proslogion enthält. Alles dies erkennt der Mönch von Mar-Montier vollkommen an; nur den ontologischen Beweis, der ihm mehr ein Produkt des wünschenden Gemütes als des Verstandes zu sein scheint[65], muss er verwerfen.

C. Anselms „Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente".

Auf den liber pro insipiente folgte bald der liber apologeticus Anselms, der seinen Beweis mit Aufbietung aller Kräfte zu retten suchte. Wenn ein Mann des Friedens und der ruhigen, auf dem festen Fundamente des Glaubens begründeten Speculation, wie uns der hl. Anselm als Prior von Bec erscheint, dem Gaunilo auf die Arena der wissenschaftlichen Polemik folgte, dann bewog ihn hierzu zunächst das Interesse an dem mit vieler Anstrengung gefundenen Beweise, den er nicht preisgeben wollte. Dann glaubte er auch deshalb dem liber pro insipiente entgegentreten zu sollen, weil derselbe bei manchen Gelehrten Billigung fand[66].

Es lässt sich nicht leugnen, dass der liber apologeticus noch mehr als das Proslogion Zeugnis gibt von dem dialectisch geschulten und speculativ veranlagten Geiste seines Verfassers; dabei sticht die Darstellung Anselms durch sprachliche Gewandtheit wohlthuend gegen die schwerfällige und manchmal unklare Ausdrucksweise Gaunilos ab. Anselm sucht in seiner Verteidigungsschrift für den ontologischen Beweis namentlich durch indirekte Argumente ein tieferes Fundament zu legen,

---

[65] Gaunilo nennt die den Gottesbeweis behandelnden Darlegungen des Proslogion „illa, quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt." Lib. pr. ins. VIII.

[66]) Dies folgt aus dem 5. Kapitel: audio quibusdam ea (sc. die Einwendungen Gaunilos) legentibus aliquid contra me valere videri.

um so eine sichere Grundlage für die Zurückweisung der einzelnen Einwendungen seines Gegners zu gewinnen. Gemäss dieser doppelten Aufgabe, die sich Anselm stellte, können wir zwei Hauptteile seiner Schrift unterscheiden. Die ersten 4 Kapitel suchen das Argument des Proslogion neu zu begründen; die übrigen unterziehen die einzelnen Entgegnungen Gaunilos einer Kritik.

Am Anfang des 1. Kapitels sucht Anselm den Fragepunkt recht klar zu stellen, indem er den Begriff des denkbar höchsten, absoluten Seins gegenüber den Begriffen der kontingenten, erschaffenen Wesen hervorhebt und dann die Behauptung aufstellt, dass mit dem „in intellectu esse“ des denkbar höchsten Seins das „intelligere“ der thatsächlichen Existenz desselben gegeben sei. Nachdem sich dann Anselm für das Vorhandensein des Gottesgedankens im menschlichen Geiste auf Gaunilos fides et conscientia berufen hat, sucht er durch drei Begründungen darzulegen, dass man aus dem Inhalte des subjektiven Gottesgedankens auf das objektive Dasein Gottes schliessen dürfe. Dass in diesen Begründungen sich die Tendenz zeigt, den Begriff Gottes a posteriori zu fundamentieren, erhellt schon aus der ersten Beweisführung, in der Gott in Gegensatz zu den kontingenten Wesen gesetzt wird.

„. . . . Das denkbar Höchste — so argumentiert Anselm — kann nur anfangslos gedacht werden.

Was aber als existierend gedacht werden kann, ohne dass es existiert, dessen Existenz kann als anfangend gedacht werden.

Das denkbar Höchste gehört aber nicht zu den Wesen, die als existierend gedacht werden können, ohne zu existieren.

Wenn es also als existierend gedacht wird, existiert es mit Notwendigkeit[67].“ Selbst der Zweifler und Gottesleugner — fährt Anselm fort — muss, wenn er auch das Dasein Gottes bezweifelt oder leugnet, zugeben, dass, wenn Gott existiert, diese Existenz notwendig zu seinem Wesen gehört, da er sonst nicht das denkbar Höchste wäre. An diese richtige Behauptung knüpft dann Anselm an, um seine Hauptthese „si vel cogitari

---

[67]) . . . . quo maius cogitari nequit, non potest cogitari esse, nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse, et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo, quo maius cogitari nequit, cogitari potest esse, et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est. Lib. apol. I.

potest (sc. id, quo maius cogitari nequit), non potest non esse“ durch eine neue Beweisführung zu erhärten.

„Das denkbar Höchste, das gedacht werden kann und nicht existiert, wäre, wenn es existierte, nicht das denkbar Höchste.

Wenn es das denkbar Höchste wäre, wäre es dann zugleich nicht das denkbar Höchste: dies ist absurd.

Es ist also falsch, dass das denkbar Höchste nicht existiere, wenn es überhaupt gedacht werden kann[68].“

In dieser reductio ad impossibile ist es Anselms Ziel darzulegen, dass der Begriff des denkbar Höchsten mehr sei, als die Existenz des denkbar Höchsten, wenn das denkbar Höchste nicht existiere.

An dritter Stelle geht Anselm von dem Gedanken aus, dass das denkbar Höchste als über Raum und Zeit erhaben gedacht werden müsse. Der Nerv des auf diese Thatsache gegründeten Beweises liegt in den Worten: „Alles, was zu irgend einer Zeit oder an irgend einem Orte nicht in seiner ganzen Inhaltsfülle existiert, kann, wenn es auch irgendwo und irgendwie existiert, als nicht existierend gedacht werden; aber das denkbar Höchste, wenn es ein solches gibt, kann nicht als nicht existierend gedacht werden; sonst ist es, wenn es existiert, nicht das denkbar Höchste[69].“

In dieser Darlegung leitet Anselm aus dem Begriffe des unermesslichen, ewigen, höchst einfachen Seins die Existenz desselben ab, indem er nur dem begrenzten und infolge der Zusammensetzung unvollkommenen Sein die Möglichkeit der Nicht-Existenz zuspricht.

Aus den im 1. Kapitel enthaltenen Ratiocinien wird dann im zweiten Kapitel das Resultat dahin zusammengefasst, dass man den Gottesgedanken überhaupt fallen lassen müsse, wenn man nicht durch das Ausdenken desselben zur Klarheit über die objektive Existenz Gottes käme. Wenn aber einmal

---

[68]) . . . . quidquid cogitari potest, et non est, si esset, non esset, quo maius cogitari non possit. Si ergo esset, quo maius cogitari non possit, non esset, quo maius cogitari non possit: quod nimis est absurdum. l. c.

[69]) . . . . quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse:, at quo maius cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse; alioquin si est, non est, quo maius cogitari non potest. l. c.

der Gottesgedanke vorhanden ist — heisst es im 2. Kapitel — und gedacht werden kann, dann darf er nicht lediglich im Verstande sein, sondern muss ein reales Correlat haben, da er ja sonst nicht der denkbar höchste Gedanke (id, quo maius cogitari nequit) ist. Wenn der Gottesgedanke nur ein Produkt des Verstandes wäre, gäbe es einen erhabeneren Gedanken; dann wäre der Gottesgedanke nicht mehr der denkbar höchste; dies ist aber ein Widerspruch [70].

Natürlich lässt Anselm den Schluss aus der Denkbarkeit auf die Wirklichkeit nur bei der Idee des Unendlichen zu. Die Notwendigkeit der Existenz — sagt er im 3. Kapitel — ist nur mit dem denkbar höchsten Begriffe d. i. mit dem in der menschlichen Natur begründeten Gottesbegriffe, nicht mit dem Phantasiebild einer herrlichsten Insel, die irgendwo im Weltmeere liegen soll, verbunden [71]. In der That hatte Gaunilo sein argumentum ad hominem schlecht gewählt; hatte doch Anselm seine Beweisführung auf das absolute Wesen beschränkt. Treffend bemerkt deshalb Hegel in seiner „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ [72]: „Es würde nur die grösste Gedankenlosigkeit sein, wenn gemeint sein sollte, in unserem Bewusstsein sei die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden, als mit der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, dass die endlichen Dinge veränderlich sind, d. i. dass die Existenz nur transitorisch mit ihrem Wesensbegriff verbunden und dass diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar sei. Anselm hat darum mit Recht das nur für vollkommen erklärt, was nicht bloss auf eine subjektive Weise sei, sondern zugleich auf objektive Weise ist.“

Zur weiteren Erläuterung seines Beweises hebt dann Anselm im 4. Kapitel den Unterschied zwischen den Ausdrücken „vorstellen“ (cogitare) und „begreifen“ (intelligere) hervor und betont, dass die Eigentümlichkeit des Gottesgedankens gegen-

---

[70]) Si enim est in solo intellectu, est quo maius cogitari potest: quod non convenit (sc. unter der Voraussetzung, dass der Begriff Gottes als der Begriff des denkbar höchsten Wesens vorhanden ist). Lib. ap. II.

[71]) Fidens loquor; quia si quis invenerit mihi aliquid aut reipsa, aut sola cogitatione existens, praeter quo maius cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis, inveniam, et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam. Lib. ap. III.

[72]) 2. Ausgabe, 1827. S. 181.

über allen anderen Vorstellungen darin bestehe, dass das höchste Wesen nicht einmal vorgestellt werden könne, ohne dass die Existenz mit ihm verbunden werde. Dass das Nichtdasein Gottes nicht begriffen werden kann, ist selbstverständlich; hierin unterscheidet sich Gott nicht von allem anderen, was existiert. Während aber alles dieses als nicht existierend vorgestellt werden kann, ist dies bei Gott nicht möglich[73], weil er als das absolute Sein über Raum und Zeit erhaben ist und keine Teile hat.

Mit dieser Darlegung beschliesst der liber apologeticus seinen positiven Teil, der den Beweis des Proslogion allseitig fundamentieren und dem Verständnisse näher bringen soll. Vom 5. Kapitel an werden einzelne Behauptungen des Mönches von Mar-Montier einer Kritik unterzogen. Zunächst tadelt Anselm, dass Gaunilo nicht gehörig zwischen dem denkbar Höchsten (quo maius cogitari nequit) und dem Höchsten an und für sich (maius omnibus) unterschieden und letzteren Begriff der Beweisführung des Proslogion, das nur mit ersterem operiere, unterschoben habe. Infolgedessen sei das Argument, welches Gaunilo bekämpfe, verschieden von dem des Proslogion[74]. Der Vorwurf, den Anselm in dieser Weise dem Gaunilo macht, ist nicht unberechtigt; anderseits aber scheint die Verwechselung von „quo maius cogitari nequit“ und „maius omnibus“ für den ontologischen Beweis nicht von einschneidender und principieller Bedeutung zu sein, sondern nur das Verständnis unseres eigenartigen Argumentes zu erschweren. Sagt doch Anselm selbst am Schlusse des 5. Kapitels klar, dass die beiden Begriffe, um die es sich handele, zusammenfallen, dass man unter dem denkbar Höchsten nur das an sich Höchste verstehen hönne[75].

Gegenüber dem Einwande Gaunilos, dass man, wie den Gottesbegriff, so auch Falsches und Zweifelhaftes einsehen und im Intellekt haben könne, betont das 6. Kapitel die Bedeutung des „intelligere“ als eines „scientia comprehendere aliquid

---

[73]) Nam etsi nulla, quae sunt, possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id, quod summe (d. h. per se) est. Lib. ap. IV.

[74]) Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Lib. ap. V.

[75]) Nullatenus enim potest intelligi quo maius cogitari non possit, nisi id, quod solum omnibus est maius. Lib. ap. V.

existere". Das „cogitare", nicht das „intelligere" sei auf falsche und zweifelhafte Vorstellungen anwendbar. Zudem verbürge ja auch noch nicht der Umstand, dass der Gottesgedanke „in intellectu" sei, das Dasein Gottes; dieser Umstand sei nur die Grundlage des im Proslogion geführten Beweises, der die Berechtigung des Gottesgedankens im Gegensatze zu den Vorstellungen, denen kein reales Correlat entspreche, darthun wolle [76]. Dass der Gottesleugner nun nicht auf den Grund des blossen Gottesgedankens zur Erkenntnis des Daseins Gottes komme, liege daran, dass er einen falschen Begriff von Gott habe [77]. Deshalb habe das Proslogion auch stets mit dem Begriff des denkbar höchsten Wesens operiert, weil dieser Begriff dem Gottesleugner näher liege [78].

Im 8. Kapitel klärt Anselm seinen Gegner auf über das im Proslogion angeführte Beispiel des Malers, der sein Gemälde zunächst in der Idee und, wenn es vollendet sei, auch in Wirklichkeit vor sich habe. Er hebt gegenüber dem Mönche von Mar-Montier, nach dessen Auffassung Anselm in der Idee des Bildes schon ein Unterpfand der thatsächlichen Existenz desselben gesehen haben soll, mit Recht hervor, dass jenes Beispiel nur zur Illustration des Unterschiedes der beiden Begriffe „esse in intellectu" und „aliquid esse intelligi" dienen sollte [79]. Endlich wird in demselben Kapitel die Behauptung Gaunilos verworfen, dass der Begriff Gottes überhaupt nicht erfasst werden könne, weil wir weder eine intuitive Gotteserkenntnis hätten, noch die Creaturen, die uns als Spiegel dienen sollten, Gott gleichartig wären. Wenn nun auch ein wesenhafter und

---

[76]) . . . . cui (d. i. dem Anselm) primum satis erat, ut quolibet modo illud (nämlich das denkbar Höchste) intelligi (hier ist intelligere noch in einer weiteren Bedeutung, nicht in der engeren von „scientia comprehendere" gebraucht) et esse in intellectu ostenderem: quatenus consequenter consideraretur, utrum esset in solo intellectu velut falsa, an in re ut vera. Lib. ap. VI.

[77]) . . . . negat Deum, cuius sensum nullo modo cogitat. Lib. ap. VII.

[78]) Non ergo irrationabiliter contra insipientem, ad probandum Deum esse, attulit, quo maius cogitari non possit; cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret. l. c.

[79]) . . . ad hoc protuli picturam praecogitatam, . . . ut aliquid esse in intellectu, quod non esse intelligeretur, possem ostendere. Lib. ap. VIII.

eigentlicher Begriff Gottes unmöglich ist, so können wir uns doch, wie Anselm gegenüber Gaunilo mit Recht hervorhebt, einen analogen Begriff des absoluten Wesens bilden. Dies geschieht, wenn wir von den beschränkten Vollkommenheiten der Creaturen auf jenes Wesen schliessen, dessen Vollkommenheit nicht angefangen hat und nicht aufhört und überhaupt keine Veränderung erleidet. Dann gehen wir den Weg, den auch die hl. Schrift uns weist, in den Worten: „Was an ihm (sc. Gott) unsichtbar ist, wird seit der Erschaffung der Welt mit Hülfe dessen, was geschaffen ist, in Gedanken angeschaut“ [80]. Selbst wenn uns kein positiver [81] Begriff von Gott möglich wäre, könnten wir uns doch einen negativen, rein äusserlichen Begriff des denkbar höchsten Wesens bilden, der für den Gottesbeweis des Proslogion genüge.

Am Schlusse des liber apologeticus betont Anselm noch einmal, wie überzeugt er von der Beweiskraft seines Argumentes sei [82], und dankt dem Gaunilo für die liebevolle Gesinnung, die sich sowohl beim Lobe als beim Tadel des Proslogion verrate.

---

[80]) Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. (Rom 1,20.) Die Uebersetzung des „a creatura mundi“ durch „seit Erschaffung der Welt“ stützt sich auf den Urtext: ἀπὸ κτίσεως κόσμου. Im Neuen Testamente wird κτίσις freilich gewöhnlich im Sinne von „Geschöpf“ gebraucht. „Allein, weil die Möglichkeit — selbst die Wirklichkeit — der gewöhnlichen Bedeutung von κτίσις = Schöpfung auch im Neuen Testamente nicht in Abrede gestellt werden kann, weil ferner der Zusatz ‚τοῦ κόσμου‘ beigegeben ist, der in allen anderen Stellen, wo κτίσις = creatura, fehlt, weil endlich der von Estius dargelegte Gedanke (scil. κτίσις = res creatae) in ‚τοῖς ποιήμασιν‘ seinen Ausdruck findet, so erscheint die gewöhnlichere Erklärung als die vorzüglichere, die besagt: „seit der Schöpfung der Welt“, also jederzeit; eine Bemerkung, die um des Endzieles dieses ganzen Satzes, um des Nachweises der Unentschuldbarkeit aller Heiden willen nicht als überflüssig neben dem ‚ποιήμασιν‘ anzusehen ist“. Schaefer, Der Brief an die Römer, Münster 1891, S. 78 u. 79.

[81]) Über positiven und negativen Begriff Gottes vgl. Scheeben, Dogmatik I, S. 481.

[82]) Lib. ap. X.

Zweiter Abschnitt.

Beurteilung des ontologischen Beweises in der Scholastik.

In der „Einleitung in die christkatholische Theologie“ [83] prüft Georg Hermes einige „sehr gewöhnliche Beweise für das Dasein Gottes“. „Der älteste und berühmteste unter allen“ — sagt er — „ist der bekannte ontologische Beweis. Er wurde erfunden im 11. Jahrhundert von einem der Väter der scholastischen Theologie, von dem hl. Anselmus; jedoch wollen einige den Philosophen Descartes für den Erfinder desselben halten. Die verschiedenen Formen dieses Beweises sind wohl der Grund dieser verschiedenen Meinungen. Er blieb im allgemeinen Ansehen während der ganzen Dauer der scholastischen Theologie, an die 700 Jahre lang; und hie und da streitet man noch für seine Gültigkeit.“

Während also nach Hermes, der übrigens den ontologischen Gottesbeweis in einer treffenden Kritik verwirft, derselbe in der ganzen Periode der Scholastik gehalten wurde, hat sich nach Adlhoch „das Urteil und die Schätzung der von Anselm erfundenen Form, das Dasein Gottes zu beweisen, 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.“ [84]

Dass also fast die ganze nachtridentinische Scholastik den Beweis Anselms verwarf, giebt selbst Adlhoch zu, dessen Tendenz es ist, das Argument seines grossen, heiligen Ordens-

---

[83]) Vgl. 1. Teil, philosophische Einleitung. Münster 1819. S. 403 u. folg.

[84]) Philosophisches Jahrbuch, der Gottesbeweis des hl. Anselm, Fulda 1896. S. 280.

bruders zu rechtfertigen. In der That, abgesehen von Vasquez und d'Aguirre missbilligen alle nachtridentinischen Scholastiker, mögen sie aus der Schule der Dominicaner oder der Franciscaner oder der Jesuiten hervorgegangen sein, den Beweis des Proslogion. Da die Darlegungen der einzelnen Vertreter dieser Schulen aber keine neuen Gesichtspunkte für die Beurteilung unseres Argumentes bieten, alle ihre Gedanken in dieser Sache sich vielmehr schon bei den Meistern des 13. Jahrhunderts finden[85], ist eine Erörterung ihrer Stellung zum ontologischen Beweise überflüssig.

Wichtiger erscheint es uns nachzuweisen, dass auch die vortridentinische Scholastik dem ontologischen Beweise keineswegs „im grossen und ganzen" zugethan war. Wie wir schon oben die nachtridentinische Scholastik von unserer Darlegung ausgeschlossen haben, so können wir hier vom 14. und 15. Jahrhundert absehen, weil mit dem Anfange des 14. Jahrhunderts die schöpferische und klassische Zeit der älteren Scholastik zu Grunde ging und mit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts die theologische Speculation sich nicht selten in abstruse Grübeleien und haarspaltende Spitzfindigkeiten verlor[86].

Wenn wir nun auch in erster Linie die grossen Meister der Franziscaner- und Dominicanerschule in den Kreis unserer

---

[85]) Überhaupt stehen die Leistungen der Spätscholastik denen des 13. Jahrhunderts an Frische und Originalität und vielfach auch an ruhiger und massvoller Haltung nach; anderseits werden die letzteren durch erstere übertroffen an Allseitigkeit und Umfang „wie durch engere Verbindung mit den reicher gehobenen und ausgiebiger verwerteten Schätzen der Schrift und der älteren Überlieferung." Vgl. Scheeben, Dogmatik I. S. 448, 449.

[86]) Der Hauptgrund der Unfruchtbarkeit der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts liegt im Wiederaufleben des Nominalismus, „der sich jetzt einstellte, nicht wie im 13. Jahrhundert als Vorstufe, die zu überwinden war und überwunden wurde, sondern als Kritik der geschehenen Arbeit und als weiterer Schritt in der Auflösung der Harmonie zwischen Glauben und Wissen, welche die grossen Scholastiker hergestellt hatten. Da jedoch der Nominalismus nicht befriedigen konnte, so wurden schon jetzt Versuche gemacht, der Theologie neue Wege zu bahnen". Ehrhard, der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, 4.—8. Aufl., Wien 1902. S. 60. „Die meisten dieser Versuche gingen aber" — wie Ehrhard weiter bemerkt — „von Männern aus, die zugleich in die kirchenpolitischen Fragen tief verwickelt waren. Dadurch wurde ihr Blick getrübt und ihre grundsätzliche Stellung unklar."

Betrachtung ziehen, so dürfen wir doch die Theologen, welche noch Zeitgenossen Anselms waren oder in den Jahrzehnten nach ihm lebten, nicht übergehen. Ein doppelter Grund veranlasst uns, auch ihnen kurz unsere Aufmerksamkeit zu schenken: zunächst lebten sie unter dem unmittelbaren Eindrucke der von Anselm und Gaunilo ausgefochtenen litterarischen Fehde; dann werden sie zum Teil von Adlhoch[87], wenn nicht als Freunde, so doch auch nicht als Gegner des Anselm'schen Argumentes bezeichnet.

Zunächst kommt hier Hugo[88] von St. Victor in Betracht. Er, dem die von Wilhelm von Champeaux gegründete Schule bei St. Victor in Paris einen grossen Teil ihres Ruhmes verdankt, verdient auch deshalb eine besondere Beachtung, weil er als der erste eine Gesamtdarstellung des ganzen kirchlichen Glaubenssystems versuchte. Hierbei behandelte er auch den Gottesbeweis, hält aber nur den aposteriorischen Schluss von den visibilia mundi auf die invisibilia Dei für beweiskräftig[89]. Dieser Ansicht wird Hugo nicht untreu in dem nicht selten dem Hildebrand von Lavardin zugeschriebenen, ganz sicher aber von dem grossen Victoriner selbst herrührenden tractatus theologicus[90], in dem Adlhoch[91] Anklänge an das Argument des Proslogion findet. Diese Meinung ist indes irrtümlich. An der in Betracht kommenden Stelle[92] sieht Hugo in der mensch-

[87]) Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1895. S. 53 u. flg.

[88]) Hugo, der um 1096 geboren wurde, kam als Jüngling nach Paris, schloss sich hier der Congregation der Regularkanoniker vom hl. Victor an. Wegen seiner Gelehrsamkeit, namentlich wegen seiner Bekanntschaft mit den Werken des hl. Augustinus, wurde er nicht selten ein 2. Augustinus oder „lingua Augustini" genannt. Hugo starb schon um 1141. Vgl. Hurter, nomenclator literarius IV. Oeniponte 1899. S. 57 und 1352. Harnack nennt Hugo den sachlich einflussreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts. Vgl. Dogmengeschichte III. Freiburg 1897. S. 346.

[89]) Impossibile est enim invisibilia nisi per visibilia demonstrari; et propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium demonstratione. In hierarch. coelest. I. 1.

[90]) Vgl. Kilgenstein (die Gotteslehre Hugos von St. Victor, Würzburg 1898, S. 24), nach dem der betr. tractatus theologicus zweifellos ein Teil der summa sententiarum Hugos ist.

[91]) Phil. Jahrb. Fulda 1895. S. 64 Anm.

[92]) Humana ratione poterant scire Deum esse. Cum enim humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando coepisse. Nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi, ut esset, substantiam dare non potuit·

lichen Vernunft eine natürliche Offenbarung Gottes und schliesst aus der nicht zu bezweifelnden Thatsache, dass der menschliche Geist einen Anfang gehabt habe, auf einen Schöpfer, der von Ewigkeit ist. Es ist also ein einfacher Contingenzbeweis, der, weil er nicht auf dem Innenleben des Menschen fusst, sondern nur äusserlich auf eine bewirkende Ursache schliesst, nicht einmal ein psychologisches Argument genannt werden kann. Von einer Analyse des Gottesbegriffes, worin das Characteristicum des Anselm'schen Beweises liegt, findet sich bei Hugo keine Spur.

Ebensowenig wie der Gelehrte von St. Victor, nimmt Petrus Lombardus[93] den Gedanken des ontologischen Beweises auf, wenn er nicht nur aus der materiellen, sondern auch aus der geistigen Welt auf Gott schliessen will[94]. Dass in des Lombarden Erklärung der Paulusbriefe ein „hübscher psychologischer Gedanke" für Anselm liegen soll, ist unrichtig. An der von Adlhoch angezogenen Stelle wird der bekannte Vers des Römerbriefes (1, 20) kommentiert und eine Art des Gottesbeweises angedeutet, die mit den Darlegungen des Monologion und dem thomistischen Argument ex gradibus perfectionis verwandt ist, den ontologischen Gedanken aber keineswegs enthält[95].

Ut ergo esset, ab alio facta est, quem idcirco non coepisse constat; quia, si ab alio coepisset, primus omnibus existendi auctor esse non posset. Tract theol. c. II.

[93]) Petrus Lombardus, wegen seiner „sententiarum libri IV" magister sententiarum genannt, wurde in der Lombardei geboren, studierte u. lehrte in Paris und starb, nachdem er kurze Zeit Bischof von Paris gewesen war, im Jahre 1164.

[94]) Homo invisibilia Dei intellectu mentis conspicere potuit vel etiam conspexit per ea, quae facta sunt, id est per creaturas visibiles et invisibiles. A duobus enim iuvabatur: scil. a natura, quae rationalis erat, et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Sent. lib. I. dist. 3. 1.

[95]) Die in Betracht kommende Stelle findet sich in des Petrus Lombardus „collectanea in ep. Pauli ad Rom.": Cum igitur in eorum (d. i. der denkenden Menschen) conspectu corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, nulla omnino essent, viderunt esse aliquid, ubi esset prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis, atque ibi esse rerum principium rectissime credidernnt, quod factum non esset, et ex quo omnia facta essent: atque sic invisibilia

Wenn sich ferner in den Werken der minder bedeutenden Scholastiker des 12. Jahrhunderts, eines Robertus Pullanus († 1153) und eines Petrus Pictaviensis († 1205), keine Widerlegungen des Anselm'schen Argumentes finden, so dürfen diese Gelehrten doch nicht, selbst wenn der eine oder andere „wie einer aus Anselms Schule philosophiert", als Freunde des ontologischen Beweises bezeichnet werden. Eines weiteren Irrtums macht sich Adlhoch schuldig, wenn er den Wilhelm von Conches 11 Erkenntnisweisen Gottes nennen und von einer Bekämpfung Anselms nichts verraten lässt. Das Werk περὶ διδάξεων oder de elementis philosophiae geht vom Begriffe der Philosophie aus und zählt 11 Fragen auf, die über ein Objekt gestellt werden können, nicht aber 11 Erkenntnisweisen Gottes. Das höchste Wesen kann nach Wilhelm v. Conches nicht begriffen, wohl aber erschlossen werden[96] und zwar per mundi creationem et quotidianam dispositionem[97]. Einen apriorischen Beweis nennt Wilhelm also nicht.

P. Adlhoch ist nun der Meinung, dass, wenn die Scholastiker des 12. Jahrhunderts das Anselm'sche Argument abgelehnt hätten, sich ihr Einspruch in ihren Schriften verraten müsse. Richtig ist, dass der Beweis des Proslogion von den Gelehrten der bezeichneten Periode, die denselben doch sicherlich gekannt haben, weder angeführt noch der Kritik unterzogen wird. Hieraus aber eine Billigung unseres Argumentes zu folgern, erscheint gewagt. Aus dem Umstande, dass der Anselm'sche Beweis nicht erwähnt wird, glauben wir mit grösserem Rechte schliessen zu dürfen, dass er in der ersten Zeit der Scholastik keine Billigung gefunden hat. Es ist anzunehmen, dass er — namentlich vou Hugo v. St. Victor und von Petrus Lombardus — nicht übergangen wäre, wenn sie ihn für beweiskräftig und durchschlagend gehalten hätten. Zudem scheinen übrigens diese beiden Lehrer einen ontologischen Beweis auszuschliessen, wenn sie nur das aposteriorische Argument für das Dasein

---

Dei intellecta per ea, quae facta sunt, conspiciuntur. Migne 191, S. 1328.

96) . . . quamvis sciamus Deum esse, quid tamen sit perfecte non comprehendemus. Vgl. Wilh. v. Conches bei Migne 90, S. 1129.

97) Vgl. Wilh. v. C. l. c. S. 1127—1178; hier ist unter den Werken Bedas das philosophische Hauptwerk Wilhelms v. Conches περὶ διδάξεων abgedruckt.

Gottes anerkennen. Warum aber widerlegen sie den hl. Anselm, wenn sie ihm in diesem Punkte nicht folgen können, nicht förmlich? Konnten sie vielleicht nicht eindringen in die Tiefe des Anselm'schen Problems? Dies behauptet Liebner[98] von Hugo v. St. Victor, der getäuscht worden sei „durch das doch nur die dialectische Oberfläche berührende Raisonnement eines Gaunilo.“ Durch eine derartige Annahme wird man weder dem Mönche von Mar-Montier, dessen Scharfsinn und philosophische Schulung wir bei der Analyse seiner Schrift kennen gelernt haben, gerecht, noch den Scholastikern des 12. Jahrhunderts, namentlich dem Hugo v. St. Victor, dem die Schule, an der er lehrte, so viel verdankte und der mit Recht ein zweiter Augustinus genannt wurde. Wenn er den Beweis des Proslogion nicht einer ablehnenden Kritik unterzog, wird ihn dazu bestimmt haben eine grosse Hochachtung und eine tiefe Ehrfurcht vor dem hl. Anselm[99]. Eben dieser Grund erklärt auch das Schweigen der anderen Lehrer des 12. Jahrhunderts. Sie, die noch Zeitgenossen des hervorragenden und heiligen Erzbischofs von Canterbury waren oder wenigstens unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit standen, wollten in ihren Schriften nicht einem Beweise entgegentreten, den der Heilige mit vieler Mühe gefunden und mit grosser Liebe verteidigt hatte.

So hatte der Beweis des Proslogion in den theologischen und philosophischen Werken der Vorbereitungszeit der älteren Scholastik keine Beachtung, sicherlich keine Billigung gefunden. Erst mit Wilhelm von Auvergne († 1249), der die Blütezeit der älteren Scholastik einleitet, kommt der Gedanke des ontologischen Gottesbeweises wieder zum Vorschein. Wilhelm wiederholt zwar den Beweisgang des Proslogion nicht, erwähnt auch nicht den Namen des hl. Anselm. „Aber mit der Lehre Augustins von der unmittelbaren Gegenwart der ewigen Wahrheiten in unserer Seele verbindet er“ — wie Baumgartner[100] bemerkt — „eine Beweisführung, die ganz an das ontologische Argument

---

[98]) Vgl. Liebner, Hugo v. St. Victor u. die theol. Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832. S. 369.

[99]) Vgl. Kilgenstein, die Gotteslehre Hugos v. St. Victor. Würzburg 1898. S. 58.

[100]) Baumgartner, die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893. S. 100.

Anselms von Canterbury anklingt.“ Von Wilhelm kann mit grösserem Rechte als von allen anderen Scholastikern des 12. Jahrhunderts behauptet werden, dass er im Sinne Anselms philosophiert, obschon eine Reproduction des Beweises des Proslogion sich auch bei ihm nicht findet[101].

Einen klareren und bestimmteren Standpunkt zu unserer Frage nehmen der hl. Thomas Aquinas († 1274) und der hl. Bonaventura († 1274), durch welche die scholastische Theologie in ihrer höchsten Blüte und in ihrem grössten Glanze repräsentiert wird. Bevor wir aber ihre Stellung zum ontologischen Problem erörtern, müssen wir kurz die Ansicht des seligen Albertus Magnus (†1280) und des Alexander von Hales (†1245) darlegen. In des letzteren Fussstapfen trat nämlich der hl. Bonaventura, während in den Werken des „Engels der Schule“ der Geist des doctor universalis vollständig zur Reife kam.

Hinsichtlich des Albertus Magnus bemerkt Gonsalez in der „histoire de la philosophie“[102]: „En dévellopant 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.“ In der That, Albertus beruft sich in klaren Worten auf den hl. Anselmus und billigt dessen Gottesbegriff[103]. Hierin darf man aber keine Billigung und keine Apologie des Anselm'schen Beweises erblicken[104]. Im Gegenteil — Albertus M. ist so weit davon entfernt, aus dem Inhalte der Gottesidee auf das Dasein Gottes zu schliessen, dass er vielmehr den Beweis des Proslogion ein pythagoraeisches Sophisma nennt[105]. Wenn der doctor universalis denselben

---

[101]) Wenn Wilhelm aus der praedicatio eines „esse secundum participationem“ bei allem Geschöpflichen auf das „esse per essentiam“ bei Gott schliesst, so ist dies ein aposteriorischer Beweis und nicht, wie Schindele im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (2. Aufl. XII, S. 1590) meint, eine Modification des Anselm'schen (ontologischen) Arguments.

[102]) Gonsalez, hist. d. l. phil. Paris 1890. t. 2. S. 231.

[103]) Comp. theol. ver. I, 1. . . . . sicut dicit Anselmus: illud maxime habet esse, quod maxime distat a non esse, quod scilicet non habet non esse post esse, nec esse post non esse, nec potest cogitari non esse.

[104]) Dies thut Adlhoch; Vgl. Phil. Jahrbuch 1896. S. 286, Anm.

[105]) Vgl. de praedicam. II. 12. Zu dem Ausdruck „pythagoraeisches Sophisma“ bemerkt Hauréau: Il faut savoir qu'Albert, très-peu versé dans

anführt, will er nicht das Dasein Gottes, sondern nur die Notwendigkeit des Daseins beim höchsten Wesen erweisen. Nur eine Äusserung des grossen Albertus scheint einige Schwierigkeit zu bieten. Nachdem er in seiner Summa dargelegt hat, dass ein Satz für jene unmittelbar gewiss sei, welche die den Satz bildenden Begriffe, an und für sich genommen, verstehen, erklärt er, dass dies hinsichtlich der Proposition „Gott existiert" bei den „sapientes" zutreffe[106]. Unter „den Weisen" versteht Albertus aber nicht diejenigen, die in etwa die Begriffe „Gott" und „Sein" erfassen, sondern nur diejenigen, die eine tiefere Einsicht in das Wesen Gottes haben und in ihm das Princip und die Quelle alles Seins erblicken. Albertus setzt also für „den Weisen" das Wesen Gottes als etwas Gegebenes voraus, als etwas, dessen Thatsächlichkeit anderswoher erkannt ist. Somit versteht er unter „den Weisen" diejenigen, welchen durch aposteriorisches Verfahren das Dasein Gottes klar geworden ist und welche darauf vermittels des Anselm'schen Argumentes tiefer in die Wahrheit der Proposition „Deus est" eindringen, dieselbe durch ihre intelligentia zu durchdringen suchen und so zu der Erkenntnis gelangen, dass in Gott Wesen und Dasein, Idee und Wirklichkeit identisch sind. So betrachtet Albertus den Anselm'schen Beweis nur als eine Ergänzung des von der gegebenen Wirklichkeit auf Gott schliessenden Argumentes.

---

l'histoire de la philosophie, considérait les pythagoriens comme les plus audacieux des réalistes. Or il avait bien compris qu'une adéquation ontologique — in essendo — du signe à la vérité première pouvait servir de base à toutes les assertions du réalisme." Hist. d. l. ph. scol. I, S. 288).

[106]) Vgl. Summa theol. I, 3. 17. Hier erklärt Albertus, dass etwas auf dreifache Weise unmittelbar gewiss (per se notum) sein könne:

1. ex parte noscentis per se notum est, cuius notitia in noscente est per habitum extrinsecum non acquisita;
2. ex parte noscibilis, ad quod medium non habetur . . . ., per quod cognoscatur;
3. tertio modo per se nota dicitur propositio, quae e terminis in se positis omnibus se manifestat, quibus noti sunt termini. Et haec duplex est. Est enim verum per se, in quod conveniunt vel omnes vel sapientes.

Das Dasein Gottes ist nun unmittelbar gewiss auf die erste, aber nicht auf die zweite Weise. Auf die dritte Weise ist es nach Albertus unmittelbar gewiss quoad sapientes, quibus notum est, quid „Deus" significet, et quid „esse", et quod „Deus", secundum quod Deus est, principium et fons est „esse".

Eingehender als der grosse Lehrer erörtert der noch grössere Schüler, der hl. Thomas von Aquin, das Problem des ontologischen Gottesbeweises. Nicht nur im Sentenzenkommentar und in den beiden Summen, sondern auch in den quaestiones disputatae, die gewissermassen den Schlüssel zum Verständnisse aller seiner Werke bilden, beschäftigt sich der Aquinate mit der Frage, ob die Existenz Gottes unmittelbar gewiss sei. Diese Frage deckt sich freilich nicht mit der Frage nach der Beweiskraft des Anselm'schen Argumentes, da ja auch der Ontologismus und die Theorie der angeborenen Ideeen eine unmittelbare Gewissheit vom Dasein Gottes lehren. Deshalb hat Adlhoch Recht, wenn er behauptet, „dass es nicht die gleiche Frage bedeutet, ob unsere Gotteserkenntnis eine unmittelbare sei . . . ., oder ob aus dem Inhalte unseres christlichen Gottesbegriffes . . . . sich ein Argument für die reale Existenz Gottes gewinnen lässt“ [107]. Anderseits ist aber nicht zu verkennen, dass die Kritik des Anselm'schen Beweises zur Beantwortung der von Thomas gestellten Frage gehört. Wenn nämlich die Existenz Gottes durch die rechte Einsicht in den Inhalt der beiden den Satz „Gott ist“ bildenden Begriffe erkannt werden kann, dann gehört dieser Satz zu den Wahrheiten, die aus sich selbst erkannt werden können, zu jenen Axiomen, denen eine unmittelbare Gewissheit zukommt. Dass Thomas bei der Beantwortung seiner Frage auch das Argument des Proslogion beurteilen will, ergibt sich daraus, dass er dasselbe, wenn auch nicht ganz wörtlich, so doch dem Sinne nach an verschiedenen Stellen anführt [108], ja sogar durch Hinzufügung des Namens des hl. Anselmus kennzeichnet [109].

Dass zum Begriffe Gottes die Existenz gehöre, dass bei Gott die „essentia“ das „esse“ sei, erkennt natürlich Thomas [110] an; dagegen verwirft er durchaus den Schluss aus der Analyse des Begriffes Gottes auf dessen thatsächliche Existenz. Schon das Fundament des Anselm'schen Beweises zerstört der Aquinate durch den Hinweis darauf, dass nicht alle, die das Wort „Gott“ erfassten, sich einen hinlänglichen Begriff von Gott bildeten und

---

[107]) Phil. Jahrbuch, Fulda 1897, S. 263.

[108]) Vgl. besonders S. c. gent. I. 10, 1 und prosl. II.; ferner S. c. gent I, 10, 2 und prosl. III.

[109]) Vgl. I. Sent. d. 3, 1, a 2; ferner de verit. 10, a. 12.

[110]) Vgl. S. th. I. 3, 4 und de veritate 10, a. 12. obi. 4.

in ihm das denkbar höchste Wesen erblickten[111]. Manche haben ja die Welt oder ein körperliches Ding für Gott gehalten und sind sicherlich zur Erkenntnis der Unendlichkeit Gottes nicht vorgedrungen. Aber selbst in dem Falle, dass Gott den Menschen als das absolute, höchst vollkommene Wesen erschiene, sei der Schluss aus dem Inhalte des Gottesbegriffes auf die Existenz Gottes durchaus unberechtigt. „Durch die blosse Entwicklung der Idee Gottes gelangen wir immer nur zu der abstrakten Erkenntnis, dass der Begriff des absolut vollkommenen Wesens die Wirklichkeit einschliesse“ [112]; keineswegs aber zwingt uns das vernünftige Denken a priori zu dem Schlusse, dass dem idealen Bilde ein reales Correlat entsprechen müsse[113].

So weist St. Thomas in ähnlicher Weise wie Gaunilo auf die Schwächen des Anselm'schen Argumentes hin. Hiermit aber begnügt sich der Aquinate nicht; er will auch die Quellen, aus denen der Irrtum entsprungen ist, aufdecken[114].

Weil die Erkenntnis Gottes mit der gesamten Menschennatur und ihren innersten Bedürfnissen so innigst verwachsen sei, dass die Anrufung Gottes dem Menschen gewissermassen zur zweiten Natur geworden, habe der Eindruck sich aufgedrängt, als ob das Dasein Gottes aus der blossen Idee des absoluten Wesens geschlossen werden könne. Dann sei ein Denkfehler unterlaufen in der Verwechselung des „an sich“ und des „für uns unmittelbar Gewissen“. Diese beiden Begriffen unterscheidet der hl. Thomas genau. „An sich unmittelbar gewiss“ (notum per se simpliciter oder notum per se secundum se) ist jeder Satz, dessen Praedikat im Begriffe des Subjektes eingeschlossen ist. „Unmittelbar für uns gewiss“ (notum per se quoad nos) wird ein solcher Satz aber erst dann, wenn wir eine klare

---

[111]) . . . . non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo maius cogitari non possit, cum multi antiquorum mundum dixerint Deum esse. S. c. g. I 11. Vgl. ferner S. th. I, 2, 1, ad secund.

[112]) Kleutgen, Phil. der Vorzeit, Münster 1863. II, S. 762.

[113]) Ex hoc autem quod mente concipitur, quod profertur hoc nomine „Deus“ non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo maius cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur, quod sit aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non possit. S. c. g. I, 11. Vgl. ferner I. Sent. d. 3 q. 1 a 2.

[114]) Vgl. S. c. g. I. 11.

Einsicht in die Begriffe des Subjektes und des Praedikates dieses Satzes haben. Der Grad dieser subjectiven Einsicht in die objective unmittelbare Gewissheit kann nun, wie Thomas im Anschlusse an Boëthius [115] lehrt, ein verschiedener sein — je nach der Begabung und Bildung der einzelnen Menschen. So werden manche Begriffe von allen, die überhaupt denken können, richtig erfasst; die aus solchen Begriffen bestehenden Behauptungen sind deshalb allen unmittelbar gewiss. Andere Begriffe erfordern zu ihrem Verständnis eine grössere Geisteskraft; infolgedessen sind die Sätze, in denen solche Begriffe Subjekt und Praedikat sind, nur den Einsichtigen unmittelbar gewiss, z. B. der Satz, dass die unkörperlichen Wesen keine räumliche Ausdehnung besitzen.

Die Unterscheidung von notum per se simpliciter und n. p. s. quoad nos wendet nun St. Thomas auf die Lehre von der Existenz Gottes an. Diese ist — im Unterschied von der Existenz jedes geschaffenen Wesens — an sich unmittelbar gewiss, weil beim absoluten Wesen die Existenz mit der Essenz zusammenfällt. Weil wir aber keine unmittelbare, auf der Anschauung beruhende Kenntnis des göttlichen Wesens haben, sondern diese Wesenheit nur unmittelbar und durch entlehnte Begriffe erfassen, ist die Existenz Gottes für keinen Menschen, der noch auf Erden wandelt, unmittelbar gewiss. Im himmlischen Vaterland aber, wo wir uns der unmittelbaren Anschauung Gottes erfreuen werden, wird uns die Existenz Gottes in noch höherem Masse unmittelbar gewiss sein, als das Gesetz des Widerspruchs [116].

---

[115]) Vgl. Boëthius („Quomodo substantiae in eo, quod bonae sint“ . . . oder „de hebdom.“) Migne 63 S. 169. „Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas, si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur, aequalia esse. Nullus id intelligens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptibus venit, ut est, quae corporalia sunt, in loco non esse, et cetera, quae non vulgus, sed docti comprobant.“ Thomas stützt sich auf diese Stelle in S. th. I. 2. 1.

[116]) Vgl. de verit. 9, 10, a. 12. „Hoc, quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur: cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius

So hält denn St. Thomas den Gottesbeweis des Proslogion nicht für überzeugend[117] und fordert, dass das Dasein Gottes a posteriori, auf Grund der Werke Gottes, bewiesen werde[118]. Höchstens zur Ergänzung des aposteriorischen Beweises kann Anselms Darlegung dienen[119], um uns, wie ja auch schon Gaunilo[120] angedeutet hat, einen tieferen Einblick in das Wesen Gottes zu verschaffen.

Zwischen Thomas und Anselm besteht demnach ein unlösbarer Widerspruch. Die Verschiedenheit zwischen beiden beruht nicht in der Terminologie[121], sondern in der Sache[122].

---

quidditatis ratione; quia in Deo idem est, quid est, et esse . . . . Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam eius videbimus, multo amplius erit nobis per se notum, Deum esse, quam nunc sit per se notum: quod affirmatio et negatio non sunt simul verae. Vgl. ferner de pot. 9, 7, a. 2. ad 11.

[117]) . . . . ista ratio non multum cogit, quia supponit, quod probare debet. Vgl. I. sent. d. 3. 9. 1. a. 2. ad tert.

[118]) . . . . quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, sc. per effectus. Vgl. S. th. I, 9. 2. a. 1.

[119]) . . . . ideo ratio sua (sc. Anselmi) procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo maius cogitari non potest. I. Sent. d. 3. 1. a. 2. ad quart.

[120]) Vgl. oben S. 33.

[121]) Durch unsere nnr auf den Werken des hl. Thomas fussenden Darlegungen über die Stellung des grossen Lehrers zum Anselm'schen Beweis glauben wir in etwa Adlhochs Frage beantwortet zu haben: „Von der etwa verschiedenen Ausdrucksweise abgesehen, wo ist denn da nur ein Haar in der Sache zu entdecken, das dem hl. Anselm nicht nach dem Herzen wäre?“ Über die Ausdrucksweise selber sagt Adlhoch: „. . . . sie ist derart, dass Anselm durchaus nichts einzuwenden hat, sondern sich beim hl. Thomas lieber bedanken(!) mag, dass er seine Speculation so gut der Terminologie des 13. Jahrhunderts angepasst hat, wenn anders man nicht etwa Thomas und Anselm nach dem Recept späterer Jahrhunderte meistern will.“ Phil. Jahrb. Fulda 1897, S. 266/67.

[122]) Wie schon oben (S. 49) hervorgehoben wurde, ist die Frage, ob der Beweis des Proslogion gehalten werden könne, nur ein Teil der Frage, ob uns das Dasein Gottes unmittelbar gewiss sei. Deshalb haben wir nicht alle Abschnitte der betreff. Artikel des hl. Thomas berücksichtigt, sondern nur die, welche sich auf den ontologischen Beweis beziehen. So gehört nicht hierher, sondern in eine Abhandlung über den Ontologismus S. c. g.

Während es nun fast allgemein zugegeben ist, dass Thomas den Beweis des Proslogion verwirft, sind die Ansichten über den Standpunkt der grossen Franciscanertheologen, Alexander von Hales und Bonaventura, geteilt[123]. Ihre einschlägigen Erörterungen bedürfen deshalb ganz besonders unserer Analyse und Exegese.

Mit Thomas stimmen beide überein, insofern sie in gewissem Sinne eine Art natürlichen, unmittelbaren Gottesbewusstseins annehmen. Hierunter verstehen die grossen Scholastiker nicht eine angeborene Gottesidee, noch weniger eine ontologistische[124] Gotteserkenntnis, sondern jene Anlage des menschlichen Geistes, zufolge welcher er beim Erwachen der Vernunft, gewissermassen spontan, ohne klar bewusstes Denken, mit Leichtigkeit das Dasein eines höchsten Wesens erfasst[125]. Diese Gotteserkenntnis, welche dem denkenden Geiste unwillkürlich sich darbietet und

---

I. 10, 5 und 11,5 u. de ver. 10, 12 ad 7. Eine psychologische Erfahrung, die zur Annahme einer unmittelbaren Gotteserkenntnis führen könnte, wird gewürdigt: S. th. I, 2, 1 ad 1.

[123]) In der neuesten Zeit sind Alexander und Bonaventura als Freunde des Anselm'schen Argumentes bezeichnet worden von Schwane, Dogmengesch. d. mittl. Zeit. Frbrg. 1882 und Kilgenstein l. c. S. 59.

[124]) Auch Bonaventura ist nicht Ontologist, wie sehr er auch von den Ontologisten als einer der Ihrigen bezeichnet wird. Wenn Bonav. sagt: „Omnis cognitio fit ratione lucis, et ratione lucis increatae“ und „Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem“ (I. Sent. d. 1 p. 1. a. 1. q. 2. contra n. 2 und concl. n. 5), will er nicht eine intuitive Anschauung Gottes lehren. Die vielleicht in diesen Stellen liegende Unklarheit wird sicherlich gehoben durch Wendungen, wie: „Divina lux propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnibus creaturae“ S. d. 3, p. 2, a 2 q, 2) und „in statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus per speculum“ (S. II, d. 23, a. 2, q. 3). In den von den Ontologisten falsch verstandenen Stellen will Bonav. nicht sagen, dass Gott das primum cognitum sei, sondern nur, dass er das Princip jeglicher Erkenntnis sei, insofern

1. die Vernunft des Menschen ein Abbild der höchsten Vernunft ist, und
2. auch unsere intellectuelle Thätigkeit, wie jegliches Handeln, vom concursus divinus abhängt.

Vgl. näheres im Scholion zur S. I, d. III, a 1, q. 1 in der Ausgabe der Werke Bonaventuras von Quaracchi 1882).

[125]) Dei cognitio nobis innata esse dicitur, inquantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. Thom. opusc. sup. Boeth. de trin.

aus der geistigen Natur des Menschen sich gleichsam von selbst entwickelt, nennt der hl. Thomas eine Erkenntnis in aliquo communi, sub quadam confusione[126], Alexander von Hales eine cognitio in ratione communi[127], während der hl. Bonaventura sie anerkennt durch die Erklärung, dass jedem Menschen der Gedanke an die Existenz eines höchsten Wesens sich aufdränge, wenn er sich auch nicht immer einen richtigen Begriff von demselben bilde[128].

Aufgabe des denkenden Verstandes ist es nun, dieses unbestimmte, natürliche Gottesbewusstsein des naiven, noch nicht reflektierenden Erkennens zu einem sicheren Wissen zu erheben. Bei der Verfolgung dieses Zieles kann aber die Seele — wie Alexander[129] darlegt — vorgehen „secundum partem superioris rationis“ oder „secundum partem inferioris rationis“. Durch diese Ausdrücke werden nicht verschiedene Potenzen der Seele bezeichnet, sondern dieselbe Vernunft wird in denselben nach der Seite ihrer höheren und nach der Seite ihrer niedrigen Thätigkeit unterschieden. Während die ratio superior sich mit der Betrachtung und praktischen Verwertung des Ewigen und Übersinnlichen beschäftigt, bewegt sich die ratio inferior um das Zeitliche und Sinnliche[130]. Wenn der Mensch es nun ver-

---

[126]) S. th. I. 2. 1. ad prim.

[127]) S. I, q, 3. m. 2 ad 3: Cognitio alicuius potest esse duobus modis: in ratione communi et in ratione propria . . . . dicendum, quod idololatrae Deum in ratione communi non ignorant, quod est ens, principium, omnipotens, dominus; tamen sub ratione propria ignorant.

[128]) S. I. d. 8 p. 1, a. 1. q. 2, concl. 2. Intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cogitionem, „quid est“, tamen non deficit quantum ad cognitionem, „si est“. Mit Recht bemerkt hierzu das Scholion in der schon bezeichneten Bonaventura-Ausgabe: Patet ergo, S. Bonaventuram non declinasse a via communi dicendo, intellectum nostrum non deficere quoad quaestionem, si Deus est (i. e. sub aliqua ratione communi), sed tantum quoad quaestionem, quid Deus est (i. e. sub ratione propria).

[129]) S. I, q. 3. membr. 2.

[130]) Thom. S. th. I, 79, 9. . . . . ratio superior est, quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis; conspiciendis quidem, secundum quod ea in se ipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex iis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso (sc. Augustino) dicitur, quae intendit temporalibus rebus.

steht, — so ist Alexanders [131] Gedankengang — die ungeordneten, auf das Irdische zielenden Regungen den höheren Impulsen seiner Vernunft unterzuordnen, und auf Grund seiner vernünftigen Seele, die ein Abbild des ewigen Geistes ist, sich in seiner Abhängigkeit und Beschränktheit erkennt, wird er zur Erkenntnis Gottes kommen. Zum Atheismus gelangt der Mensch, wenn er den niedrigen Neigungen nachgibt und so durch die Sünde und die schlechte Willensverfassung den Verstand verfinstert.

Ein Urteil über die Stellung Alexanders zum Argumente des Proslogion können wir auf Grund der bisherigen Erörterungen nicht fällen. Trotzdem glaubten wir diese Gedanken des berühmten Lehrers, in denen er sich mit der Möglichkeit des Atheismus — einer Frage, die zum ontologischen Beweis in enger Beziehung steht — beschäftigt, der Vollständigkeit und Klarheit wegen nicht übergehen zu dürfen. Weder Anselms Name noch Anselms Gedanken sind uns bisher bei Alexander begegnet. Wir finden aber Anklänge an das 1. Kapitel des liber apologeticus Anselms in der Antwort auf die Frage, ob es nur der göttlichen Natur eigentümlich sei, ohne Existenz nicht gedacht werden zu können [132]. Diese Antwort lautet: Da Gott ohne Anfang und ohne Ende ist und als ein Wesen, das immer und überall in seiner ganzen Inhaltsfülle gegenwärtig ist, erfasst werden muss, kann er allein nicht ohne Existenz gedacht werden [133].

Wenn auch diese Antwort sich fast wörtlich an Anselm anschliesst, so enthält sie doch keineswegs eine Billigung des

---

[131]) S. I, q. III, m. 2. Cognitio (sc. Dei) vero in actu (im Unterschied von der „cognitio in habitu“ oder „in ratione communi“) duplex est: una est, cum movetur anima secundum partem superioris rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum: eo modo, quo recolit suum principium per hoc, quod videt se non esse a se; et hoc etiam modo non potest ignorare Deum in ratione sui principii; alia est: cum movetur anima secundum partem inferioris rationis, quae est ad contemplandas creaturas; et hoc modo potest ignorare Deum esse: cum scil. per peccatum et per errorem aversa a Deo obtenebratur eo modo, quo dicit apostolus: cum cognovissent Deum etc. (Rom. 1, 21). Et hoc modo dixit insipiens: non est Deus, aliis autem modis non.

[132]) An solius divinae substantiae sit, non posse cogitari non esse? Vgl. S. I, q. 3. membr. II.

[133]) Deus, cum principio fineque careat, nec nisi semper et ubique totus concipi possit: solus non esse cogitari non potest. l. c.

ontologischen Beweises. Der status quaestionis bei Anselm und Alexander ist ein durchaus verschiedener. Während jener die Absicht hat, das Dasein Gottes zu beweisen und zu diesem Zwecke ein Argument zu liefern, das für sich allein, ohne ein anderes, den Gottesleugner überzeuge[134], will Alexander, wie schon der Wortlaut der Frage und der Zusammenhang lehrt, unter Voraussetzung der Existenz Gottes das Wesen Gottes näher erkennen. Dazu bedient er sich Anselm'scher Gedanken und beweist vermittels ihrer die Notwendigkeit der Existenz für das absolute Wesen.

Also auch Alexander von Hales, dessen Summa „der Typus der echten Franciscanertheologie" ist, „ein würdiges Seitenstück zur Summa des hl. Thomas"[135], kann nicht für das Argument des Proslogion angeführt werden.

Auf den Schultern Alexanders steht der hl. Bonaventura, welcher in seinen Schriften die Werke seines Lehrers stark benutzte und meistens dessen Ansichten genial reproducierte, prägnant darstellte und mit Originalität zusammenfasste[136]. In die Fussstapfen Alexanders tretend, versenkte sich der „doctor seraphicus" mit seinem von der Liebe Gottes durchglühten Gemüte in die Betrachtung der himmlischen Wahrheiten und stand nach der ganzen Richtung seines Geistes der wahren, edeln Mystik eines hl. Bernardus näher als der eigentlichen, strengen Scholastik. Die Geistesrichtung des Heiligen darf man nicht ausser Acht lassen, wenn man seine „Gotteserkenntnis" näher untersuchen will. Dem Seraph der Schule lag jede Polemik fern; deshalb befasste er sich auch weniger mit rein philosophischen Argumenten, um den Gottesleugner zu überzeugen. „Dagegen versenkt er sich", — wie Jeiler treffend bemerkt — „ganz seinem seraphischen Genius folgend, mit wunderbarer Tiefe und Allseitigkeit in die speculative Betrachtung aller Lichtstrahlen, die von Gott in die Creatur fallen und von der Creatur wieder zu Gott zurückführen[137]."

---

[134]) Vgl. Prosl. I.

[135]) Vgl. Scheeben, Dogmatik I, S. 430.

[136]) „Bei seiner mystischen Anlage war die sorgfältige und ruhige Analyse nicht so sehr seine Sache, als geniale Construction und Zusammenfassung, worin er auch den hl. Thomas übertrifft." Scheeben, l. c. S. 432.

[137]) Katholik, Mainz 1877, pag. 116.

Wie stellte sich nun Bonaventura zum Anselm'schen Argument? Die einzige Stelle in den bekannten Werken des Heiligen, die hier in Betracht kommen kann, ist die zweite quaestio von dist. 8 p. 1 a. 1 des Sentenzenkommentars. Hier stellt Bonaventura die Frage, ob das göttliche Sein so wahr sei, dass es nicht ohne Existenz gedacht werden könne[138]. Um über den Sinn dieser Frage und somit über den ganzen Fragepunkt Klarheit zu erhalten, müssen wir zuerst untersuchen, was unter dem Begriffe „wahr" an dieser Stelle verstanden wird. Während Bonaventura an anderen Stellen die ontologische, logische und moralische Wahrheit unterscheidet[139] und ihr den Irrtum in seinen verschiedenen Formen gegenüberstellt, bezeichnet er als den Gegensatz der Wahrheit, die Gott eigentümlich ist und die er hier im Auge hat, die Vermischung und Zusammensetzung[140]. Diese Wahrheit kommt Gott zu, insofern Gott allein unter allen Wesen actus purus ist und sich bei ihm allein keine Zusammensetzung aus Vermögen und Thätigkeit findet.

Nachdem nun die Frage, utrum veritas sit proprictas divini esse, beantwortet ist, wird die uns besonders interessierende Frage gestellt, ob diese veritas, d. i. diese „indivisio pura, non permixta alicui diversitati etc.", auch ausschliesse, dass die göttliche Wesenheit ohne actuales Dasein gedacht werden könne.

Aus diesen Darlegungen erhellt, dass die Frage, welche der hl. Bonaventura stellt, nicht identisch ist mit der Frage des hl. Thomas, ob das Dasein Gottes uns unmittelbar gewiss sei. Während dieser sich mit einer fundamentalen Vorfrage hinsichtlich der Erkenntnis Gottes befasst, setzt Bonaventura die Erkennbarkeit Gottes, die er schon in dist. 3 behandelt hat, voraus und beschäftigt sich mit der Erforschung des göttlichen Wesens. Da wir nun die Antwort nicht aus dem Zusammenhang

---

138) Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse. Sent. I, dist. 8. p. 1. a. 1. qu. 2.

139) Vgl. Sent. I, d. 3. p. 1. dub. 7; Sent. I, d. 31. p. 2. a. 1. q. 2; Sent. II, d. 30. a. 3. q. 2.

140) . . . . prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati; in solo Deo est imitatio et similitudo pura, non permixta alicui dissimilitudini; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. Sent. I. d. 8 p. 1. a. 1. qu. 1. concl. 2.

reissen dürfen und namentlich den status quaestionis fest im Auge behalten müssen, können die dem Proslogion von Bonaventura entlehnten Sätze[141] nicht den Zweck haben, uns zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu führen. Bonaventura bedient sich vielmehr in ähnlicher Weise, wie sein grosser Lehrer, Anselm'scher Gedanken, um die Notwendigkeit der Existenz unter der Voraussetzung, dass Gott existiert, darzuthun. Dass diese Aseität Gottes nicht von allen erkannt wird, liegt — wie Bonaventura unter Anwendung vieler Distinctionen[142] erörtert — nicht in einem Defecte der Erkennbarkeit Gottes, weil ja Gott einerseits allgegenwärtig, anderseits sowohl in sich evident als auch durch eine Schlussfolgerung beweisbar ist, sondern in einem Defecte des menschlichen Geistes, der von Gott sich nicht immer einen richtigen Begriff bildet.

Ebensowenig wie im Sentenzenkommentar will Bonaventura in dem „itinerarium mentis ad Deum", jener Perle echter Mystik, aus dem Begriffe Gottes als des denkbar höchsten Wesens auf die Existenz Gottes schliessen. Diese wird vielmehr vorausgesetzt. Bonaventura versenkt sich in heiliger Liebe in die Betrachtung des Wesens „dessen, der ist", und kommt zu der Erkenntnis, dass für „den, der ist", das Nichtsein undenkbar ist[143], dass das Sein Gott in einer Weise zukommt, wie keinem anderen Wesen.

Nachdem wir so die scheinbar für Anselm sprechenden Stellen der Werke Bonaventuras geprüft haben, weisen wir noch darauf hin, dass in der quaestio „de cognoscibilitate Dei" im 1. Buche des Sentenzenkommentars nur die gegebene Wirklichkeit, nur die Creatur als Mittelbegriff eines gültigen Gottesbeweises bezeichnet und ein apriorisches, auf der Analyse der Gottesidee fussendes Argument von Bonaventura gar nicht erwähnt wird — ein Umstand, der sicherlich nicht dafür spricht,

---

[140]) . . . . Deus secundum communem animi conceptionem est quo nihil maius cogitari potest; sed maius est, quod non potest cogitari non esse, quam quod potest: ergo cum Deo maius nihil cogitari possit, divinum esse ita est, quod non potest cogitari non esse. Sent. I, d. 8. p. 1. a. 1. q. 2. fund. 1.

[142]) Vgl. l. c. conclusio: distinctiones 1—5.

[143]) Volens igitur contemplari Dei invisibilia, quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse. Itin. mentis ad Deum V.

dass Anselms Beweis von dem seraphischen Lehrer gehalten werden soll.

Demselben Orden, wie Bonaventura, gehört Johannes Duns Scotus († 1308) an, der aber nicht die eigentliche Franciscanertheologie weiter ausbildete, sondern in Wahrheit eine neue Schule gründete, wenn er auch ein systematisches Werk nicht vollständig zum Abschlusse gebracht hat. Leider erschweren die ausserordentliche Subtilität des berühmten Scotus und seine abstruse Art der Gedankeneinkleidung das Studium und die klare Erfassung seiner Gedanken in hohem Grade[144]. Dies gilt nicht zum wenigsten von den Stellen, die über den ontologischen Gottesbeweis handeln. Trotz aller Schärfe der Kritik bemüht sich Duns Scotus aber durchaus objektiv zu urteilen, und es ist bei seiner Geistesart nicht daran zu zweifeln, dass er als selbständiger Autor die Quellen selbst zu Rate gezogen hat. Unrichtig, jedenfalls eines Beweises bedürftig erscheint deshalb die Behauptung, dass Scotus ohne genaues Studium des Proslogion und der auf dasselbe folgenden Schriften sich an die Kritik des dem hl. Anselm eigentümlichen Beweises gewagt habe[145].

Dass dieser nun eine genügende Beurteilung gefunden habe durch die Unterscheidung von „notum per se quoad se“ und „notum per se quoad nos“, glaubt Scotus nicht. Ihm scheint diese Einteilung vielmehr überflüssig zu sein, da ja jede Erkenntnis ein erkennendes Subjekt voraussetze und, wenn dieses fehle, überhaupt nichts unmittelbar gewiss sein könne[146]. Scotus

---

[144]) Scheeben meint, dass aus diesem Grunde Duns Scotus sogar von vielen Schriftstellern des eigenen Ordens nicht im Urtexte gelesen und studiert worden sei, und weist darauf hin, dass einer von ihnen, Boyvin mit Namen, sein Werk geradezu überschrieben habe: theologia Scoti a prolixitate et subtilitas eius ab obscuritate liberata. Vgl. Scheeben, l. c. S. 436.

[145]) „Duns Scot ayant accepté, sans la contrôler par une étude approfondie du Proslogion et de la discussion de son auteur avec Gaunilon, l'idée déjà reçue de son temps que saint Thomas avait reproduit et réfuté l'argument de saint Anselme, il se trouva quelque peu embarrassé pour adopter sur ce point une opinion contraire à celle du docteur angélique.“ Vgl. Ragey, l'argument de Saint Anselme, Paris 1893, S. 149.

[146]) . . . . non est distinguere inter propositionem esse per se notam et per se noscibilem, quia idem sunt. Nam propositio non dicitur per se nota, quia ab aliquo intellectu cognoscatur per se; tunc enim, si nullus

vermehrt also den Inhalt und verengert damit den Umfang des Begriffes notum per se, indem er nur das notum per se nennt, was wirklich erkannt wird, jenes dagegen, was nur erkennbar ist, nicht mehr mit dem Ausdruck notum per se bezeichnet, wenn auch das Praedikat im Subjekte eingeschlossen ist.

Mit dieser verschiedenen Fassung der Begriffe hat Scotus die Kritik, welche Thomas dem Argument des Proslogion zuteil werden lässt, verworfen, für seine eigene Person aber noch nicht Stellung zu demselben genommen. Dies geschieht im ersten Buche des Kommentars zu den Sentenzen, wo Scotus es als einen Defect bezeichnet, dass Anselm bei seinem Argumente die Möglichkeit des unendlichen Wesens voraussetze, ohne dieselbe zu beweisen[147]. Um nun den Anselm'schen Beweis zu „colorieren“[148], sucht Scotus den Beweis der Möglichkeit zu führen. Hierbei begnügt er sich aber mit dem Nachweis der sogenannten inneren oder logischen Möglichkeit, die darin besteht, dass sich im Begriffe eines Dinges keine sich widersprechenden Merkmale finden[149]. Mit dieser Möglichkeit ist, wie Scotus meint, bei der ersten Ursache die thatsächliche Existenz gegeben[150].

In der „Colorierung“ des Anselm'schen Argumentes durch Scotus können wir keine Verbesserung desselben erblicken. Trotz der Veränderung findet sich bei Scotus ebenso wie bei Anselm der durch nichts begründete Sprung vom Gedanken in die Wirklichkeit.

---

intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota; sed dicitur per se nota, quia quantum est de natura terminorum nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis, etiam in quocunque intellectu concipiente terminos . . . . Duns Scoti op. omnia tom. VIII, dist. 2. qu. 1.

[147]) Enti non repugnat infinitas . . . . Hoc non videtur a priori posse probari vel ostendi . . . . Sic tamen propositum suadetur: etc. Sent. l. I. dist. 2. q. 2. und 31.

[148]) Per illud (sc. durch den Beweis der Möglichkeit des höchsten Wesens) potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. l. c.

[149]) Effectivum nullam imperfectionem ponit necessario. Ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si in nullo est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectivitas independens potest inesse alicui naturae, et illa est simpliciter prima. Ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis.

[150]) Efficiens primum, si est possibile, est in re. l. c. n. 14.

So müssen wir denn zugeben, dass Scotus die grosse Schwäche des ontologischen Argumentes nicht erkannt, sondern dasselbe in etwas anderer Form reproduciert hat. Er ist der erste der bedeutenderen, nach Anselm lebenden Scholastiker, der in dieser Sache dem Vater der Scholastik Gefolgschaft leistet. Neben dem doctor subtilis ist es unter den Scholastikern des 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts noch Aegidius Romanus aus dem Geschlechte der Colonna, der erste Augustiner auf einer theologischen Lehrkanzel zu Paris, welcher — freilich mit einer Einschränkung quoad sapientes — den Beweis des Proslogion zu halten scheint[151].

Auf Grund unserer Untersuchungen kommen wir nun zu dem Resultate, dass — abgesehen von Duns Scotus und vielleicht von Aegidius — kein Lehrer in der Glanzzeit der Scholastik das Argument des Proslogion zur Erkenntnis des Daseins Gottes benutzt, dass vielmehr in den meisten Werken der damaligen Zeit der ontologische Gedanke explicite abgelehnt und ausdrücklich widerlegt wird. So ist es denn auch erklärlich, dass in den „Impossibilia“ des Siger[152] von Brabant, einer philosophischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts, welche die Einwürfe gegen den Gottesbeweis anführt und einer Kritik unterzieht, das Argument des Proslogion gar nicht erwähnt wird. Dass der Verfasser dasselbe nicht gekannt habe, ist nicht anzunehmen; er übergeht es, weil man zur damaligen Zeit in der Verwerfung desselben einig war.

---

[151]) Aeg. Rom. I. Sent. d. 3. q. 2. ad 2. Dicendum, quod non est per se notum omnibus, sed solum sapientibus; et ideo a nullo vere sapiente negatur. Mit Absicht ist oben gesagt, Aegidius scheine den Beweis des Proslogion zu halten. Wenn er den Ausdruck sapiens so fasst, wie Albertus Magnus, der, wie wir gesehen haben (vgl. S. 48), unter den „Weisen“ solche versteht, die das Dasein Gottes schon auf andere Weise erkannt haben und mit Hülfe des Anselm'schen Gedankens nur tiefer in das Wesen Gottes einzudringen suchen, kann man aus der citierten Stelle keine Billigung des Beweises des Proslogion herauslesen. Ob freilich Aegidius unter dem sapiens dasselbe versteht, wie Albertus, ist zweifelhaft; jedenfalls gibt Aegidius keine nähere Erklärung.

[152]) Die „Impossibilia Sigeri“ sind 1898 zum ersten Male von Bäumker veröffentlicht worden (Münster, Aschendorff). Nicht ist Siger, ein berühmter Lehrer der Pariser Schule, der Verfasser, sondern der Gegner, welcher als Vertreter des arabischen Aristotelismus, zugleich beeinflusst durch neuplatonische Gedanken, Einwürfe vorbringt, die der unbekannte Verfasser widerlegt.

Die Geschichte des Anselm'schen Beweises in den folgenden drei Jahrhunderten, dem 14., 15. und 16., brauchen wir aus den schon früher (S. 42) angegebenen Gründen nicht zu verfolgen. Wie im allgemeinen die theologische Wissenschaft in jener Zeit nicht wesentlich vermehrt und nicht innerlich weitergebildet wurde, sondern nur in der Reproduktion des früher Errungenen bestand, so finden wir auch für die Beurteilung unseres Problems keine neuen Gesichtspunkte. Fast allgemein wurde der Beweis des Proslogion verworfen. Eine neue Stütze suchte ihm erst im Anfange des 17. Jahrhunderts Renatus Cartesius zu geben.

TIFFEN Gray Scale
© The Tiffen Company, 2007
R G B W G K C Y M
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19