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