

# **Id quo maius cogitari nequit**

Autor(en): **Gabel, Herbert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **9 (1962)**

Heft 4

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761512>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HERBERT GABEL

## Id quo maius cogitari nequit

« Eine eigentümliche Kraft muß dem Gedanken des ontologischen Beweises zugrunde liegen. Nicht etwa nur das Sehnen der unverbildeten, naturtüchtigen Seele nach Gott, nicht nur ein mystisches Verlangen, sich unmittelbar, möglichst rasch und sicher in den geistigen Besitz des besten Wissens vom höchsten geistigen Wesen zu setzen, oder sonst ein anderer Trieb *des* Menschen, der über seinem Berufe und bloß technischer oder methodischer Betätigung noch Zeit findet zur Selbsteinkehr und zum Forschen nach dem tiefsten Wesen des Seins, erklärt jene eigentümliche Paradoxie (daß nämlich das Argument immer wieder Verteidiger wie Gegner findet). In dem nach manchen Kritikern ganz verfehlten Grundgedanken müssen Elemente von eigenem Werte enthalten sein. » So Adolf Dyroff zum Argument, das mit dem hl. Anselm seinen Einzug in die Geschichte der Gottesbeweise hält <sup>1</sup>. Diesen 'Elementen von eigenem Werte' möchten die folgenden Überlegungen etwas nachgehen.

I. Der hl. Thomas hat für den Beweis Anselms nicht viel übrig : Ratio ista non multum cogit <sup>2</sup>. Die Begründung für die Ablehnung ist immer dieselbe : Blickt man auf das Wesen Gottes, so ist es per se notum, daß Gott auch existiert, denn Deus est suum esse. Quoad nos jedoch kann man nicht sagen, die Existenz Gottes sei per se nota, weil wir das Wesen Gottes gar nicht erblicken können. Wir gelangen zu einer Kenntnis Gottes erst auf dem Weg der demonstratio per effectus <sup>3</sup>.

Anselm aber meint, auch der insipiens habe eine Kenntnis vom Wesen Gottes, auch er nenne Gott : id, quo maius cogitari nequit. Und aus dieser Kenntnis ergebe sich, daß Gott auch existiert.

Es fällt auf, daß Thomas dem Beweis des Anselm nicht näher nachgeht. Thomas hat in vielen Fällen, in denen er eine Sentenz einer Autorität nicht akzeptieren konnte, doch versucht einen annehmbaren Sinn herauszufinden. Man denke etwa an die Auslegung, die die augustinsche Illuminationslehre

<sup>1</sup> A. DYROFF : Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm in der Scholastik, in : Probleme der Gotteserkenntnis (Veröffentl. d. kath. Inst. f. Philosophie, Köln, Bd. 2, H. 3), Münster 1928, S. 80.

<sup>2</sup> Sent. I, dist. 3 q. 1 a. 2 ad 3.

<sup>3</sup> In Boeth. de Trin. q. 1 a. 3, Sent. a. a. O., C. Gent. I, c. 10, 11, De Ver. q. 10 a. 12, S. th. I q. 2 a.1.

in Summa theol. I, q. 84 a. 5 erfährt. Sollten Thomas jene 'Elemente von eigenem Wert' unbekannt gewesen sein, sollte er eine Überlegung, über die Anselm eine so große Befriedigung empfunden hat, mit einer Gegenthese einfach übergehen?

Wenn wir die ganze Lehre des hl. Thomas heranziehen, nicht nur danach fragen, wo Anselm genannt ist, so kommen wir zu folgenden Feststellungen. Auf den Einwand: Gott ist die Wahrheit, – daß es Wahrheit gibt, kann nicht geleugnet werden, weil der Leugner wenigstens für seine Behauptung Wahrheit beansprucht, – also sei auch Gott gewiß, unterscheidet Thomas zwischen *veritas in communi* und *veritas prima*. Die erstere kann nicht geleugnet werden. Damit ist aber die Existenz einer *prima veritas* noch nicht gesichert. Dasselbe gilt vom *ens*: *ens esse in communi* – *per se notum*. Die Existenz des *primum ens* muß demonstriert werden<sup>4</sup>. Diese *Demonstratio* entwickelt, was in der Erkenntnis vom *ens in communi* enthalten ist: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*<sup>5</sup>. Die *Demonstratio* muß zeigen, daß es Wahrheit und Sein nicht nur in *communi* gibt, sondern eine erste Wahrheit, ein erstes Seiendes existiert.

Beachten wir nun den 'vierten Weg'. In der Summa theologica wird der Gedankengang knapp, aber deutlich entwickelt: Es gibt mehr oder weniger Wahres, dann aber auch ein am meisten Wahres, und ein *maxime ens*. *Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*. Es gibt also ein Seiendes, das Ursache ist für alles andere, *et hoc dicimus Deum*<sup>6</sup>. Der Übergang von den bekannten Seinsstufen zum unbekanntem *maxime ens* wird auch in diesem Argument durch den Kausalgedanken ermöglicht. Verschiedenes Seiendes verweist auf ein *maxime ens* als seine Ursache. Fragen wir aber, woher die Erkenntnis komme, daß etwas mehr oder weniger seiend sei, so muß im Sinne des Thomas die Antwort lauten: *ens esse in communi est per se notum*<sup>7</sup>. Durch das *ens in communi* ist das 'genus' angegeben, von dem oben die Rede ist. Das *maxime ens* ist die Ursache des *ens in communi*.

Beachten wir noch folgendes: Der anselmische Beweis wird von Thomas abgelehnt auf die Frage, ob das Dasein Gottes *per se notum* sei. Thomas bestreitet also, daß das Dasein Gottes so selbstverständlich sei, daß es nicht geleugnet werden könne, und damit einer Demonstration nicht bedürfe. Er bestreitet, der Satz 'Deus est' sei *cognitis terminis* gewiß.

II. Sehen wir einmal ab von der Fragestellung: ist mit der Kenntnis des Gottesbegriffs schon das Dasein Gottes bekannt oder muß dieses durch die *demonstratio* erst bekannt gemacht werden? Fragen wir vielmehr im Geiste Anselms, ob gezeigt werden kann, daß der Gottesleugner ein *insipiens* ist, weil er nicht versteht, was er tut, oder wider besseres Wissen leugnet. In der Überlegung Anselms ist entscheidend die Bestimmung des 'quo maius cogitari nequit' als *actus purus*. Solange das Denken noch bei dem weilt, das sein oder auch nicht sein kann, ist es nicht beim größten angelangt, das

<sup>4</sup> Cf. De Ver. q. 10 a. 12 ad 3.

<sup>5</sup> De Ver. q. 22 a. 2 ad 1.

<sup>6</sup> S. theol. I, q. 2 a. 3 c.

<sup>7</sup> De Ver. q. 10 a. 12 ad 3.

gedacht werden kann. Dieses quo maius cogitari nequit, ist gleichzusetzen mit Gott. Könnte der menschliche Verstand etwas Größeres erdenken als Gott, dann würde sich das Geschöpf über den Schöpfer erheben und über den Schöpfer urteilen<sup>8</sup>. In der Überlegung Anselms verbirgt sich die Behauptung: entweder geht der menschliche Verstand über alles hinaus, dann ist das quo maius cogitari nequit nur Verstandesbegriff – oder aber der menschliche Verstand wird von anderem bestimmt, dann ist das quo maius cogitari nequit die größtmögliche Wirklichkeit, d. h. aber die aus sich seiende Wirklichkeit, denn über alle andere Wirklichkeit kann, ja muß der Verstand ein Größeres denken. Der Widersinn, der sich ergibt, wenn die Existenz eines quo maius cogitari nequit geleugnet wird, ergibt sich tiefer besehen nicht deshalb, weil sich nicht 'sagen' ließe, das quo maius cogitari nequit sei nur im Denken, sondern weil sich einerseits erweist, daß das menschliche Denken nicht über der Wirklichkeit als Schöpfer steht, andererseits aber diese Stellung des menschlichen Denkens behauptet wird, wo man die Existenz des quo maius cogitari nequit leugnet. Ist das Denken Denken des Seins, dann weist die Wirklichkeit der seienden Dinge, die so gedacht werden müssen, daß darüber ein Größeres denkbar ist, auf die Wirklichkeit, über der nichts Größeres mehr gedacht werden kann – das maxime ens – die Ursache von allem.

Wir sind mit dieser Überlegung nahe am Argument der quarta via bei Thomas, das Anselm nach dem Ausweis des Monologion nicht fremd gewesen ist.

III. Wir möchten sagen: Die Kritik an Anselms Argument vom Standpunkt der Logik aus muß feststellen: es handelt sich nicht um ein iudicium per se notum. Man kann aber auch fragen, was bedeutet die Einsicht, daß das quo maius cogitari nequit nicht der Begriff, sondern die Wirklichkeit ist. Gottes Wesen ist uns nicht bekannt und damit fehlt uns die Einsicht in die Notwendigkeit seiner Existenz, so die Entgegnung des Thomas. Aegidius Romanus weist darauf hin, daß auch die begriffliche Kenntnis Gottes eine Kenntnis seines Wesens ist. Er meint deshalb, es genüge die Erkenntnis: Gott ist das quo maius cogitari nequit, um sagen zu können, daß er das nur sein kann, wenn er auch existiert. Ein nichtexistierendes quo maius cogitari nequit ist ein Unding. Wenn Philosophen Gott geleugnet hätten, indem sie alles auf den Zufall zurückführten, hätten sie nicht Gott direkt geleugnet. Einer Gottesleugnung sei nur der Tor fähig, der sich dem Gottesgedanken verschließe. Aegidius, der auch für den Gottesbeweis eintritt, macht sich den Einwand: Wenn Gottes Dasein per se notum sei, widerspreche dieser Behauptung die Anführung eines Beweises. Darauf nun die Antwort: Zuerst muß gezeigt werden, was der Begriff Gottes meint, die Existenz leuchtet dann von selbst auf. Man kommt nach Aegidius nicht zur Existenz Gottes, indem man vom Begriff auf die Existenz schließt – so hat Kant das 'ontologische Argument' interpretiert –, man kommt aber auch nicht zu Gott, indem man sein Dasein erkennt, ohne zu wissen, wessen Dasein man erkannt hat. Weil Gott sein Sein ist, sind Essenz und Existenz Gottes nur in einem zu gewin-

<sup>8</sup> Proslog. 3.

nen : demonstrare Deum esse est declarare quid est quod importatur per hoc nomen Deus ... Ex eo enim quod declaratum est quod per hoc nomen Deus importatur ... id quo maius cogitari non potest, quia tale non potest non esse, statim intellectus consentit Deum esse<sup>9</sup>. Die Gottesbeweise führen nicht zum Dasein eines vorher als möglich erkannten Wesens, sondern gerade in ihrer klassischen Form bei Thomas etwa zur ersten Ursache, zum notwendigen, allvollkommenen Sein – ‘und das nennen alle Gott’.

Und Anselm ? Er stellt zunächst fest, daß wir glauben : Gott ist das quo maius cogitari nequit. Dann zeigt er, es gibt das, im Vergleich zu dem ein Größeres denkbar ist – es gibt also auch das, im Vergleich zu dem ein Größeres undenkbar ist – denn dieses ist nicht Gedanke, sondern Sein. ‘Und dieses bist Du, Herr unser Gott.’

IV. Auch bei Duns Skotus findet das anselmische Argument mehr Verständnis als bei Thomas. Skotus ‘färbt’ jedoch den Gedanken Anselms. Bei der Entwicklung der quarta via ex parte eminentiae führt er aus : Im Begriff des infinitum ens entdeckt der Intellekt keinen Widerspruch. Da das ens aber primum obiectum intellectus ist, zeigt die Tatsache, daß hier kein Widerspruch hörbar wird, daß es sich beim ens infinitum um eine Vollendung des Seins handelt. Summum cogitabile praedictum sine contradictione (das infinitum ens – id quo maius cogitari non potest) esse in re probatur primo de esse quidditativo, quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus. Ergo in ipso summe est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo. Dieses ist nicht nur im Denken, weil sich so die Schwierigkeit ergäbe : es wäre, obwohl als ens möglich, nicht zu verwirklichen, weil es als summum ens keine Ursache haben kann. Man müßte wohl anfügen, als unwirkliches summum ens könnte es nicht das sein, in dem der Intellekt zur Ruhe kommt.

Skotus kennt noch eine weitere Veränderung des Arguments : Vel aliter coloratur sic : maius cogitabile est quod existit. Das Existierende ist vollkommener erkennbar, weil es geschaut werden kann (intellectione intuitiva). Was geschaut werden kann, ist vollkommener erkennbar als was nur durch Abstraktion erkannt werden kann. Was am vollkommensten erkannt werden kann, existiert. Mit anderen Worten : der Intellekt kann nur in dem zu Ruhe kommen, was am vollkommensten erkannt werden kann, das aber wiederum kann nur ein existierendes vollkommenstes ens sein<sup>10</sup>.

V. Die Kritik Kants trifft nicht das, was Anselm gemeint hat. Er wollte nicht vom Wesen auf das Dasein schließen, sondern zeigen, wie im Gedanken des Wesens sich schon die Erkenntnis des Daseins anzeigt. Den Nachweis, wie es zur Kenntnis dieses Seienden kommt, übergeht er. (Er liegt bei Thomas vor in der Bemerkung : quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis.) Ihm leuchtet die Existenz des id quo maius cogitari nequit auf in der Erkenntnis, daß Sein primär, menschlicher Intellekt sekundär Sein ist, Wirklichkeit ist größer als Gedanke. Zwischen Anselm und Thomas kann eine Übereinstimmung festgestellt

<sup>9</sup> AEGIDIUS ROMANUS : Sent. I, dist. 3 q. 1 a. 3.

<sup>10</sup> IOANNES DUNS SCOTUS : Sent. I, dist. II, q. 2 n. 32.

werden in der Behauptung : Invenitur in rebus aliquid magis et minus – est igitur aliquid maxime. Während Thomas zunächst beim ens in communi stehenbleibt, um dann zu zeigen, daß in dem dadurch bezeichneten quasi-genus das maxime ens die causa sein muß, will Anselm die Einsicht gleichsam in einem Zug von dem, was noch nicht das Größtmögliche ist, zum maxime ens – id quo maius cogitari nequit hinführen. Die Frage nach der Brauchbarkeit des anselmischen Gedankenganges ist nicht zu beantworten, wenn man nur auf die logische Struktur eines 'Beweises' blickt, es geht eher um die Frage : ist im ens in communi als id quo maius cogitari nequit (dem Umfang der menschlichen Erkenntnis nach) das Dasein des perfectissimum ens als seiner Ursache so selbstverständlich miterreicht, daß auf einen besonderen Aufweis verzichtet werden kann ? Oder : Ist der menschliche Intellekt in der Lage, wenn er durch das Denken des Seienden quo maius cogitari potest in Bewegung gesetzt ist, in einem Zug zu verstehen, daß sein Ziel, das quo maius cogitari *non* potest, Wirklichkeit ist, weil er seine Bewegung auf dieses Ziel als wirkliche erfährt.

Thomas macht sich den Einwand : idem est Deo esse Deum quod esse iustum. Sed multi opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. Diesen Einwand stellt er gegen die These, die zu diskutieren ist : Deum esse est per se notum menti humanae. Wenn er auch diese These nicht vertreten kann – er unterscheidet zwischen der mittelbaren Gotteserkenntnis in statu viae und der Schau in patria, der erst Einblick in das Wesen Gottes gegeben ist –, so muß er doch den Einwand berichtigen. Gott wird nicht durch Einblick in sein Wesen erkannt, der menschliche Geist erkennt ihn auf dem Weg über die Wirkungen. Dato quod ab aliquo non cognoscatur ut iustus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest <sup>11</sup>.

Sobald erkannt wird, daß das Denken des ens commune nicht vom Denken, sondern vom Sein angestoßen ist, muß gefragt werden, ob das einzelne beschränkte Seiende dafür die adaequate Ursache sein kann. Die Einsicht des Anselm ist diese : id quo maius cogitari nequit ist weder das einzelne Seiende noch das ens commune, das nur im Denken wäre, sondern das ens, dessen Nichtsein undenkbar ist und in Wirklichkeit existiert, die Ursache allen Seins, 'das höchste aller Dinge, das aus sich selbst Sein hat und alles andere aus Nichts erschaffen hat.' <sup>12</sup>

<sup>11</sup> De Ver. q. 10 a. 12 ad 10. in contr.

<sup>12</sup> Proslog. 5. – Zum Ganzen vgl. A. DANIELS : Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 8, H. 1/2), Münster 1909.