

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 22 (1944)

Rubrik: Kleine Beiträge

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kleine Beiträge.

Fides quaerens Intellectum.

Anläßlich des Erscheinen einer neuen Studie über den Gottesbeweis des heiligen Anselm¹ darf vielleicht vorweg ausgesprochen werden, daß es ein hohes intellektuelles Vergnügen ist, zu verfolgen, wie sich in den letzten sieben Jahren nacheinander die bedeutendsten und scharfsinnigsten Geister aus den verschiedensten theologischen Lagern mit Anselm — und anläßlich Anselms unter sich — auseinandergesetzt haben: Karl Barth, Anselm Stolz O. S. B., Etienne Gilson, Gottlieb Söhngen, um nur die wichtigsten Namen zu nennen.

Wenn sich mit der Schrift, von deren Anzeige hier auszugehen ist, ein bisher unbekannter Doktorand in das Gespräch der Großen mischt, so befürchtet man unwillkürlich, die Diskussion werde in seinem Beitrag nicht mehr auf der erreichten Höhe bleiben. So gewiß dies nun auch hie und da bei ihm der Fall ist, so gewiß verdient doch nicht nur das in magnis voluisse des Verfassers Anerkennung, sondern auch seine tatsächliche Leistung, durch die er mit echter wissenschaftlicher Treue im Kleinen das Gespräch tatsächlich ein Stück vorangeführt hat, wenn auch gewiß noch ebensowenig zum letzten Ziel vollen Verständnisses des Proslogion wie einer seiner bedeutenden Mitunterredner.

Es dürfte darum der Mühe wert sein, den Stand der Diskussion nach diesem neuen Beitrag festzuhalten und zugleich zu versuchen, soviel von ihrem Ergebnis zu ermitteln, wie schon jetzt als gesichert gelten darf. Das also soll im Folgenden versucht werden.

Berichten wir zunächst im Anschluß an Gilsons hervorragendes Votum² über die ersten Etappen des Gesprächs: Karl Barth hatte mit seinem Anselm-Buch, dessen Titel wir über diesen Bericht gestellt haben, zu zeigen unternommen, daß Anselms Absicht gewesen sei:

« Unter der Voraussetzung, daß es wahr ist: Gott existiert, Gott ist das höchste Wesen, ist ein Wesen in drei Personen, ist Mensch geworden usw., diskutiert Anselm die Frage, *inwiefern* das wahr ist, und indem er nach diesem 'inwiefern' in bezug auf diesen und diesen Glaubenssatz fragt und sich fragen läßt, antwortet er von der vorausgesetzten Wahrheit aller übrigen Sätze aus. Dieser sein Begriff von intelligere muß offenbar, wenn

¹ Adolf Kolping, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum. Bonn 1939, Hanstein. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Heft VIII.)

² Etienne Gilson, Sens et nature de l'argument de saint Anselme, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen age. Paris 1934.

er sich nicht selber radikal widersprechen will, auch sein Begriff von probare sein » (S. 63).

« Ja, in einer barthianischen Perspektive, nein, unter einem anselmianischen Gesichtspunkt » antwortet auf den letzten Satz Gilson, und fährt fort :

« Das intelligere ist das Resultat des probare, und das intelligere setzt den Glauben voraus, denn es ist der Glaube selbst, der die Einsicht (l'intelligence) sucht, und es ist nochmals der Glaube selbst, der dem Intellekt (l'intelligence) sagt, was es zu begreifen gibt. Das probare dagegen darf sich, um es selber zu sein, nicht auf den Glauben stützen, könnte das gar nicht tun, ohne ebendadurch aufzuhören zu existieren. Erinnern wir uns immer der Schlußfolgerung Sankt Anselms : 'Selbst, wenn ich Dein Dasein nicht mehr *glauben* wollte, es nicht *begreifen* könnte ich nicht länger.' Ohne den Glauben also würde der intellectus weder gesucht noch gefunden werden, und die Gewißheit, die er mit sich bringt, ersetzt in keiner Weise die des Glaubens selbst ; aber auch umgekehrt steigt die Gewißheit des Glaubens in keinem Moment hinab in die des intellectus, wie wir ihn definiert haben. Diese Gewißheit ist ausschließlich das Werk der probatio, welche ihrerseits ausschließlich ein Werk der Vernunft ist. Fides quaerit, intellectus invenit ; wenn der Intellekt dessen, was er findet, nur sicher wäre, weil es ihm der Glaube verbürgt, so hätte der Glaube umsonst gesucht ... » (S. 28).

Wozu nur eines anzumerken ist : Das Argument (id quo maius cogitari nequit), mit dessen Hilfe die Vernunft (und nur die Vernunft) *beweist*, dieses Argument hat nicht die Vernunft *geliefert*¹. Barth referiert aus der

¹ Es ist hier einem möglichen Einwand vorzubeugen. Die negativ formulierte Wendung : « dieses Argument hat nicht die Vernunft geliefert », besagt positiv für den Gläubigen, also für Anselm selbst und seinen christlichen Leser : Dieses Argument ist ein Gnaden geschenk Gottes. Er hat es in Seines Dieners Geist aufleuchten lassen, dieser dann die Konsequenzen daraus entwickelt. Ein nichtchristlicher Leser könnte nun diese göttliche Herkunft des Arguments durch eine religionsgeschichtliche Parallele zu bagatellisieren wähnen, indem er etwa ausführte, wie Anselm als 'Vater der Scholastik', so werde Parmenides treffend in Stenzels 'Metaphysik des Altertums' (S. 61) als « Urheber dieser Metaphysik » bezeichnet. Sei doch beiden die Erkenntnis gemeinsam, die der letztere dahin formulierte :

« ... weder (sinnvoll) sagbar noch denkbar
Ist, daß (Ist) nicht ist ... » (Diels, Fr. 8).

Nun bedeute aber auch für Parmenides « dieses Denken und die Wahrheit, die es erfaßt, selbst etwas wie Religion », um mit W. Jäger (Paideia I, S. 240 f.) zu sprechen. « Aus diesem Gefühl seiner höheren Sendung hat er im Proömium seines Gedichts dann als erster dem Bilde des Philosophen leibhaftige Menschen-gestalt zu geben vermocht, die Gestalt des 'wissenden Mannes', den die Töchter des Lichts ... den strengen Weg zum Haus der Wahrheit geleiten. » Es handle sich also 'in Wirklichkeit' auch in Anselms Fall bloß mutatis mutandis um das mit visionärer Wucht über den Wahrheitssucher hereingebrochene Erlebnis derjenigen Prämissen unseres Denk- und Sprechapparates, aus denen — wenn sie selbst als ebenso unwiderlegbar gelassen werden, wie sie unbeweisbar

Vorrede des Proslogion Anselms Bericht über sein langes vergebliches Suchen nach einem solchen Argument und dessen plötzliches Aufleuchten (worauf sich das von Gilson (S. 19 A. 1) als bloße «vage Spur» der «augustinischen Illumination» bezeichnete *Te illuminante* von Kapitel IV zurückbeziehen dürfte). Dann fährt er fort:

«Ist dies ein wissenschaftlicher Forschungsbericht und nicht vielmehr ein — vielleicht geradezu typischer — Bericht über eine Erfahrung prophetischer Erleuchtung?» (S. 80).

Nein, nicht *prophetischer*, sondern, für Barth gewiß *horribile dictu: mystischer* Erleuchtung!

Daß Anselm nach solcher Erleuchtung und der aus ihr erwachsenden Seligkeit gesucht hat, zeigt der ganze weitere Text des Proslogion. Insbesondere dokumentieren sein Ziel die Kapitel 14-18, in denen er klagt, daß die bloße Einsicht in Gottes Unwegdenkbarkeit und Unausdenkbarkeit eben noch lange nicht die selige Schau in Gottes Angesicht ist. Ebenso deutlich verraten sein Verlangen auch die Schlußkapitel, in denen Anselm soviel wie hienieden schon möglich ist von jener Schau sagt, die erst nach der Auferstehung der Toten (Kap. XXV, Abs. 3!) denen zuteil werden wird, die tun, was Gott selbst anrät: «auf daß ich erhalte, was deine Wahrheit uns verheißt, daß meine Freude vollkommen sei». Nämlich: «Ich erbitte die *Gnade*, daß meine Freude vollkommen sei. Inzwischen soll mein Geist ihr nachsinnen, soll meine Zunge von ihr reden, mein Herz soll sie lieben, mein Mund soll von ihr sprechen» (Kap. XXVI), wie es im Proslogion geschehen ist.

Wer wollte sich nach solchen Sätzen verwundern, daß Anselm Stolz in ihm eher als eine Art Vorform calvinistischer, eine Gipfelerscheinung mystischer Theologie erblickt, wie er es in mehreren Publikationen (u. a. *Catholica* 1933, S. 1-24) entwickelt hat?

Aber auch dagegen glaubt Gilson Einspruch erheben zu müssen. Gewiß, meint er, das grundlegende Eingangskapitel des Proslogion «ist ein Gebet. Aber», fährt er fort,

«inwiefern beweist das, was folgt sei nicht Philosophie? Sind wir wirklich so weit? Wenn ich zu Gott bete als Christ und Gläubiger, bevor ich an

sind — allerdings die Unwegdenkbarkeit eines absoluten Seins mit zwingender Notwendigkeit geschlossen werden muß. — Darauf wäre zu antworten: Wie Gott in Jesus wahrer Mensch geworden ist, um zu den Menschen zu kommen, so wählt er auch sonst wahrhaft menschengemäße Wege, um von den Menschen erkannt zu werden. Die unbestreitbare Analogie zwischen Anselms Denkerfahrung und der Parmenides' besagt nichts *gegen* die Gottgegebenheit jener — aber vielleicht einiges *für* die Annahme, daß auch Parmenides dem adventistischen Heidentum zuzurechnen ist, unter dem einzelne Samenkörner des Logos schon vor der Zeit seiner vollen Offenbarung zu keimen begannen. Daß damals noch fälschlich die Vermittlung der theologisch richtigen Einsicht untergöttlichen Mittelwesen zuschrieben wurde statt dem Geber alles Guten, ändert ja wahrlich nichts an der Richtigkeit sowohl der Einsicht selbst (vgl. Anm. 2 auf S. 456) wie auch der Feststellung, daß dieselbe nicht ihrerseits gefolgert, sondern vor allem Folgern als Geschenk empfangen wurde.

eine Arbeit rationaler Reflexion gehe oder während ich sie verfolge, verliert denn dann das Produkt meiner Reflexion allen beweisenden Wert? » (S. 33).

Die Voraussetzung, von der diese Frage ausgeht, daß es in mystischer Theologie keine rationalen Beweise gebe, könnte vielleicht umstritten werden; daß aber Gilson Recht hat, wenn er etwa zwischen Bonaventuras *Itinerarium* als Führer zur ekstatischen Gottes-*Erfahrung* und Anselms *Proslogion* als Führer zu rationaler Gottes-*Erkenntnis* und daraus entstehender gereinigter Glaubenshaltung im Leben einen wesentlichen Unterschied macht, dürfte unanfechtbar sein.

Was aber ist denn nun nach Gilsons eigener Auffassung das Verfahren im *Proslogion*? Ein philosophisches?

Es für ein solches zu halten, bezeichnet er mit bewundernswertem Abstand von der eigenen Person als die Versuchung, die ihn selbst so zu verführen drohe, wie Barth die andere, calvinistische Theologie im *Proslogion* getrieben zu finden, und Stolz die dritte, es für ein Musterbeispiel mystischer Kontemplation zu halten:

« Wir sind alle darüber einig, daß Anselms Argument den Glauben voraussetzt, daß es eine Schau des Intellekts ist und daß es der *visio beatifica* vorausgeht. Wir lesen denselben Text und interpretieren ihn dem Literal-sinn nach gleicherweise, — bis zu dem Moment, wo statt aus dem Text abzuleiten, was Sankt Anselm denkt, wir ihn sagen lassen, was (uns) von vornherein als Sankt Anselms Gedanke selbstverständlich ist » (S. 39-40).

Vor allem dürfe man diesen also nicht in eines der Schubfächer pressen wollen, auf die wir uns *nach* seiner Zeit unsere geistigen Betätigungen zu verteilen gewöhnt haben.

Nach Gilson liegt also in Anselms *Proslogion* weder Theologie noch Mystik noch Philosophie, noch auch eine unklare Mischung von allen dreien vor, vielmehr ein Unternehmen, das er in die Nähe dessen Clemens' von Alexandria rückt und als christliche Gnosis zu bezeichnen neigt. Ohne uns schon mit dieser tiefen und weit führenden Einordnung auseinanderzusetzen, möchten wir nun zunächst zeigen, welchen Beitrag Kolpings Analyse der den Beweis ausmachenden Kapitel II-IV und der ihn durchdiskutierenden Kritik Gaunilos und Replik Anselms « im Zusammenhang seines spekulativen Programms » geleistet hat.

Keinen glücklichen, so scheint uns, durch die Einführung des neuen Wortes « spekulativ », womit die Frage: theologisch oder philosophisch oder was sonst?, nicht gelöst, sondern umgangen ist. Praktisch hält Kolping, wie er auch gelegentlich (S. 56 A) offen zugibt, Anselms Argumentation für einen — mangels Berücksichtigung der Einwände des « kritischen Realismus » unzulänglichen — philosophischen « Beweis » auf Grund « der Möglichkeit eines rein rationalen, von positiver Voraussetzung der Glaubenswahrheiten völlig freien Erkennens, wenn der Glaube nur die Funktion einer ethischen Propädeutik ausüben soll » (S. 79). « Wenn Anselm um Erkenntnis betet, wenn er bekennt, nun erkenne er auf Gottes Erleuchtung hin, was er früher bloß geglaubt habe, so meint *er* damit den *concursum Dei generalis* » (S. 156), nicht einen *concursum specialis* für eben diese Erkenntnis jetzt und hier.

Auch wer dieses « Ergebnis » Kolpings schon dem des von ihm als « oft zu vorsichtig » (S. 150) beurteilten Gilson gegenüber als einen Rückschritt im Gesamtverständnis des Proslogion anzusehen geneigt ist, wird dankbar zugeben können, im Einzelnen auf dem Wege viel gelernt zu haben, auf dem K. zu diesem Ergebnis gelangt ist¹.

Insbesondere ist mit dem gebührenden Nachdruck von K. unterstrichen worden, daß die übliche neuscholastische Kritik an Anselm zu übersehen pflegt, wie für diesen auch die Welt der Logik zu der *einen* von Gott geschaffenen Gesamtwirklichkeit jenseits unserer Subjektivität gehört. Die Gesetze jener « noetischen » (für Aristoteliker: « bloß » noetischen !) Teil-Welt können daher für ihn unter ganz bestimmten Bedingungen auch « ontischen », extramentalen Beweiswert haben — und haben ihn faktisch für sein Denken im Fall des *id quo majus cogitari nequit*².

¹ Wir glauben, seine fleißige Arbeit zu ehren, wenn wir auf einige der nicht wenigen Druck-, Stil- und Übersetzungsfehler aufmerksam machen, die uns darin aufgefallen sind: S. 20, Z. 14 muß stehen: Christ, statt: Christi; S. 22, Z. 13: die Vernunft, die Richterin sein *soll*, statt: muß; S. 60, Z. 7 v. u.: real, statt: mal; S. 61, Z. 2: existiert, statt: existiere; Z. 9-8 v. u.: Stolz läßt im zweiten Fall « *quod jam fecit* » durch « *sein Werk* » *wiedergegeben sein*, statt: « läßt ... aus »; S. 66, Z. 7 und S. 150, Z. 2: Metabasis, statt: Parabasis; S. 71, Z. 1: ich, statt: ihn; S. 77, Z. 9 v. u.: res, statt: rest; S. 78, Z. 11: Beziehung, statt: Bezeichnung; S. 122, Z. 3 v. u.: anders als bei, statt: gegenüber; S. 151, Z. 7: gerechtfertigt, statt: rechtfertigt; — um von Unwichtigerem zu schweigen.

² Wir unterstreichen Söhngens schönes Bekenntnis und machen es uns zu eigen: « Ein Theologe kann der aristotelischen vor der platonischen Philosophie den Vorzug geben, nicht etwa weil er mehr rein philosophisch als eigentlich theologisch eingestimmt sei im Unterschied zum christlichen Neuplatoniker — so wird es gewöhnlich gewertet —, sondern weil es ihm gerade um die Reinheit der Theologie geht. So ist der Aristotelismus des Aquinaten theologisch zu würdigen » (Catholica III, 1934, S. 203). Wir halten es darum auch für ein Verdienst seiner intellektuellen Redlichkeit, daß Thomas sich mit Anselms Argument als einem den Zweifler zwingenden Beweis nicht einverstanden erklärte. Gegeben ist uns unmittelbar stets nur contingentes Sein, erst mittelbar durch Schlußfolgerung daraus das absolute, nicht unmittelbar dieses selbst. Darum ist der Zweifler erst widerlegt durch den Satz: « Weil etwas *ist*, muß Gott sein »; noch nicht durch den Satz: « Wer absolutes Sein auch nur *denkt*, hat zugegeben, daß Gott wirklich ist, weil *nur* wirklich seiendes, *nicht* bloß gedachtes Sein absolut heißen darf. » Nun gibt auch Thomas zu, daß Gottes Dasein *an sich* selbst-verständlich ist: « Denn Gott ist ja Sein Dasein. » Nur daß er fortfährt: « Weil aber wir nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes *für uns* nicht selbst-verständlich » (S. Th. I 2, 4). « Für uns » heißt hier: Für den Menschen, bevor er Gottes Selbst-Offenbarung Seines Daseins gläubig vernommen hat: ‘Ich bin, Der Ich bin’ (Ex. 3, 14). Dieser Mensch ist der Zweifler, welchen nur Thomas’ Gottesbeweise zwingen, wenn er bei all seinem Zweifel an der ihm von Gott gegebenen Vernunft selbst festhält. Anselm dagegen ist der Gläubige, der sich denkend mit Hilfe seines Argumentes klar gemacht hat, daß ein nicht wirklich seiender, sondern bloß gedachter Gott — überhaupt kein Gott wäre, daß man den absoluten Gott der christlichen Offenbarung gar nicht anders als wirklich denken kann. Für ihn, d. h. für jeden, der sich dank der Offenbarung einmal einen Begriff von Gottes

Ohne uns auf die zwischen K. und Gilson hängige subtile Einzelkontroverse einlassen zu können, ob man diesen Sachverhalt mit Hilfe von Anselms Dialog de veritate erklären dürfe (wie G. meint), oder ob die Texte des Proslogion etc. dazu keine genügende Unterlage liefern (zu welcher Auffassung K. nach anfänglicher Hinneigung zu der G.s im Laufe seiner Untersuchung gelangt zu sein erklärt), möchten wir nun vor allem die entscheidende Frage beantworten, wie weit es Kolping gelungen ist, zu beweisen, daß Anselm wirklich philosophisch, oder denn : « spekulativ », und nicht theologisch argumentiere.

Dieser Beweis steht und fällt mit der Voraussetzung, daß es *innerhalb* der Theologie überhaupt kein « rein rationales Beweisen » geben könne, sondern immer nur ein Beweisen durch Verweisen auf die gläubig anzuerkennende Autorität.

Und daß diese Voraussetzung hinfällig ist, hat Gottlieb Söhngen in seiner wichtigen Studie über « Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion »¹ nachgewiesen, welche Kolping erst kennen gelernt zu haben scheint, als er seine Dissertation im wesentlichen abgeschlossen hatte, da er sich nur in offenbar nachträglich angehängten Sätzen (z. B. S. 2-3) und Anmerkungen völlig unzulänglich mit ihr auseinandersetzt.

Insofern ist also der Sache nach trotz ihrem etwas späteren Erscheinen im Buchhandel nicht Kolpings, sondern Söhngens Schrift das bisher letzte Wort in dieser Diskussion, mit der wir es hier zu tun haben. Wenn Kolping z. B. erklärt (S. 43, Anm. 7) : « Gerade » das aus der (auch gegen Gaunilo unbestrittenen) *Beweisabsicht* Anselms gewinnbare « Argument gegen die theol. Interpretation hat noch keiner ihrer Vertreter zu entkräften vermocht », so trifft das wohl auf Barth und Stolz zu, aber nicht auf Söhngen. Und auch, wenn dieser « aus der Tatsache, daß Anselm seine Deduktionen in *Gebete* einfügt, schließt, Anselms ganzes Bemühen sei ... 'betende Theologie' », so ist dies wirklich dadurch noch nicht widerlegt, daß Kolping das Sätzchen folgen läßt : « Dieser Schluß ist voreilig » (S. 10, Anm.). Wenn er gar behauptet, Söhngens These : « Was in der Hl. Überlieferung gegeben ist und von uns durch den Glauben erfahren wird, das

Wesen bilden konnte, ist die Folgerung so zwingend, Gott existiere auch als schlechthin Wirklichster, daß man wohl seinen Satz begreifen kann, selbst wenn er nicht länger glauben wollte, könnte er unmöglich mehr bezweifeln, daß Gott ist. Denn, wie er Gaunilo antwortet (K. S. 118), « wenn auch nichts von dem, was existiert, als nicht-existierend *erkannt* werden kann, so kann doch alles als nicht-existierend *gedacht* werden mit Ausnahme dessen, was im höchsten Maße ist ». (Darum trifft ja auch Kants Gegen-Beispiel so vorbei : 'Hundert Taler' können freilich 'bloß gedacht' sein, Gott nicht ; sonst ist es nicht Gott, was man denkt, sondern irgend etwas anderes !) Eben dies, daß es ein einziges Denkbares gibt, das *nicht* nonexistent *gedacht* werden kann, ist die eigentliche Entdeckung, welche die unsterbliche Größe von Anselms Proslogion ausmacht.

¹ Erschienen im Vorlesungsverzeichnis der Theologisch-Philosophischen Hochschule in Braunsberg (Opr.) für das Ws 1938/39, durch deren Bibliothek auch die Auslieferung erfolgt.

soll mittels unseres schlußfolgernden Denkens *bewiesen* werden » (S., S. 4), sei « im Grunde die gleiche Auffassung, wie Barth sie vorgelegt hat » (K., S. 18 Anm.), so ist das eine gräßliche Verkennung des wesentlichen Unterschieds. Der aber besteht darin, daß ja Barth den eigentlichen *Beweis*-Charakter des Gedankengangs leugnet, der zur Einsicht führt, indem er diese als bloße Einsicht in die Widerspruchslosigkeit des Offenbarten mit dem « *Beweis* » gleichsetzt, während Söhngen — genau wie Gilson — zugibt, daß die sogar (laut der Schlußwendung des IV. Kapitels) vom Glauben unabhängig gewordene Einsicht in das Wirklich-Sein Gottes eben in dem vorangegangenen *Beweis* begründet ist.

Daß aber der *Beweis*, dem Anselm die dazu nötige Kraft zu haben scheint, das ist nun für ihn allerdings wiederum in der göttlichen Erleuchtung begründet, die das *unum argumentum* geschenkt und den Verstand des gefallenen Menschen gereinigt und geklärt hat, sodaß er seine eigenen, ihm ja auch von Gott gegebenen Gesetze richtig befolgte.

« Die Denkgesetze sind logische Prinzipien unseres Verstandes und bilden mithin für ihn eine Voraussetzung im anderen Sinne, als der reinigende Glaube Voraussetzung für unser Verstandesdenken genannt wird. Darum kann auch das Glaubens- und Gnadenlicht als sittliche Vorbedingung unseres Verstehens das nach seinen eigenen Voraussetzungen oder Gesetzen fortschreitende Denken innerlich durchdringen, ohne den streng logischen Prozeß etwa aufzuweichen » (S. 22, *ασυγγύτως*!).

Und ebenso, möchten wir fortfahren, kann dieser logische Prozeß nach seinen eigenen Gesetzen vor sich gehen, ohne die betende Erhebung der Seele (jemandes, « der unternimmt, seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben », wie es in der Vorrede heißt) gewissermaßen in die Niederrungen bloßen Vernünftelns herabzuziehen, sie aus Theo-logie in bloße Philosophie zu verwandeln. Dabei wird, was Söhngen (S. 28 f.) aufweist, trotzdem sehr fein zwischen der *Glaubenvoraussetzung* sowie dem *gnostischen Ergebnis*, wie wir nun schon im Sinne Gilsons — aber auch von Söhngens Zitat 1. Kor. 2, 7 ff. (S. 23) — sagen möchten, auf der einen Seite und dem *rationalen Beweisvorgang* auf der andern unterschieden, welcher in einer « Sprache der rein sachlichen Aussage », nicht wie jene beiden in einer « Sprache der persönlichen Anrede », gegeben ist.

Aber auch diese sprachliche Differenzierung bedeutet nun nicht etwa doch wieder sachliche Auseinanderreißung :

« *Aliquid, quo maius nihil cogitari potest* ist ein durch den Glauben gegebener und von den Naturdingen her verstandener Begriff und vereinigt so in sich eine doppelte Erfahrung, nämlich Glaubenserfahrung und Schöpfungs- oder Naturerfahrung. Beiderlei Erfahrung bildet aber in Anselms Theologie eine innere Einheit ... nicht zwei Wege der Theologie ; sondern die *Glaubenserfahrung von Gott bedeutet die durch den reinigenden Glauben und immer nur so wiederhergestellte und wiedergewonnene Schöpfungs-erfahrung von Gott* » (S. 40 ; Sperrung von uns).

Daß eben diese Erfahrung zugleich die wirkliche, die christliche Gnosis bedeutet, wie sie uns Evangelium (Luk. 11, 52) und Apostelbriefe ver-

bürgen, braucht kaum hinzugefügt zu werden¹; auch ohnedies wird jeder, der die theologischen Auseinandersetzungen der letzten zwei Jahrzehnte verfolgt hat, bei den obigen Sätzen gewissermaßen den Atem angehalten und geahnt haben, daß wir hier wirklich am Einheitspunkt der Theologie stehen, um den das weitere Gespräch in und zwischen den konfessionellen Lagern wird gehen müssen.

Kritisch hätten wir vorläufig nur einen einzigen Punkt von Belang zu Söhngens Beitrag anzumerken: Daß nämlich auch er sich Barths Kennzeichnung des *id quo maius cogitari nequit* als «Name» Gottes trotz Gilsons eingehender Kritik daran und ohne auf diese einzugehen zu eigen gemacht hat. Gewiß kann man dabei an Ex. 20, 3 denken: *Nicht sollst du andere Gottheit haben neben Meinem Angesicht!* — Aber erstens ist das ein Gebot und nicht ein Name, und zweitens ist damit Gilsons Einwand nicht entkräftet:

«Dominus, Deus, das sind gewiß «Namen» für den Gläubigen und den Theologen, und Sankt Anselm würde als Theologe gedacht haben, wenn er sie als solche zu betrachten vorgezogen hätte. Aber es findet sich nun eben, daß er im Proslogion statt den Glauben daraufhin zu befragen, was uns diese Namen von Gott als Person lehren (im gebräuchlichen Sinn von *nomen personale*), er ihn daraufhin befragt, welche Sache jene Worte bezeichnen» (S. 26, Anm. 1)².

Aber auch abgesehen von der erforderlichen Klärung dieses wichtigen Punktes stellt Söhngens Studie viel weniger einen Abschluß als einen neuen Auftakt des immer fruchtbareren Gesprächs über Anselm dar, von dem wir nur wünschen können, daß es mit größter Intensität weitergeführt werde. Geschieht dies in der rechten Haltung, die den Glauben nicht als bloßes ethisches Propädeuticum vor der Türe warten läßt, wenn es auf's Katheder geht, so wird dieses Gespräch noch weit über das intellektuelle Vergnügen hinaus, von dem wir eingangs sprachen, mit Sicherheit auch in allen, die als Sprecher oder Hörer daran teilnehmen, immer tiefer jene Freude im Heiligen Geiste wachrufen, die Anselm ausdrücklich auch als Ziel seines Suchens genannt hat, und die ihn selbst nach dem Bericht seines Biographen Eadmer erfüllte, als das *unum argumentum* plötzlich vor ihm aufleuchtete:

«Et ecce quadam nocte inter nocturnas vigilias Dei gratia illuxit in corde eius, et res patuit intellectui, immensoque gaudio et jubilatione implevit omnia intima eius» (Kolping, S. 51, Anm. 7).

Läufelfingen.

K. Thieme.

¹ Vgl. dazu die hoffentlich bald in unserer Aufsatzsammlung «Gott und die Geschichte» erscheinende Studie: 'Gnosis' oder 'Wissenschaft'? Zur neuesten Auseinandersetzung über die Grundfragen der Theologie.

² Dagegen spricht auch nicht, daß Thomas wie I 2, 1 so auch C. G. I, 10 von 'Namen' spricht, — um so mehr als er I 11 Damascenus dagegen ausspielt.

Eine armenische Thomashandschrift der Universitätsbibliothek von Leiden, Holland.

Seinerzeit haben wir in dieser Zeitschrift (vgl. *Divus Thomas* 1930 VIII, 245 ff.) einige Hss erwähnt, die jetzt in Europa vorhanden sind, und einen Teil der alten armenischen Übersetzung der « Tertia Pars » der Summa Theologiae enthalten, welche Übersetzung im Jahre 1347 in Qırnay am Ernjak zum Abschluß gebracht worden ist. Im Anschluß daran geben wir hier einige Notizen über eine weitere Hs, die sich in der Universitätsbibliothek von Leiden, Holland, befindet. Die Hs « Or. 5494 » der Leidener Bibliothek ist eine Sammelhandschrift, die u. m. auch Auszüge aus dem Hexaemeron des Bischofs Bartholomäus von Marâgha enthält. Der Inhalt dieser Hs wird summarisch angegeben von Frédéric Macler, *Rapport sur une mission scientifique en Belgique, Hollande, Danemark et Suède (Nouvelles Archives des Missions scientifiques)*, t. XXII, fasc. 5, S. 355-360; auch separat, Paris 1924, S. 79-84). Papierhs, 2 Kolonnen, mM 245-190, ff. 468. Fol. 243a-395b in *notrgir*: Quästionen 1-59 der Tertia Pars der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin; vgl. das Kolophon auf fol. 395b: « *Awar[t]ecaw girq tnôrênuṭeann Qristosi, or ē arâjin hator errord masin eranelwoyn Toumayi aqouinaçwoyn* ¹ *i pârs mar-daceloyn Qristosi Actoucoy meroy* » = Das Buch von der Fleischwerdung Christi, nämlich der erste Band des dritten Teiles des seligen Thomas von Aquin, ist zur Ehre Christi, unseres menschgewordenen Gottes, zum Abschluß gebracht.

Am Ende der « Tabulae », fol. 244b, befindet sich eine kleine, von Macler nicht beachtete Notiz, aus der hervorgeht, daß der Lehrer Vardan und seine Schüler diesen Teil der Summa Theologiae im Jahre 1678 abgeschrieben haben in der armenischen Kolonie von Šôš (Ispahan) in Persien: « *Yišecēq zmelouceal Vardans, spasawor pani, zstacôl matenis, ew zcnôlsn im, zLaripn ew zElia, ew zXačatour vardapetn Bâlišeči ew zašakertsn im, zAbraham vardapetn ew ztêr Margarê ew ztêr Grigor krônaworn, or ašxatouṭeamb bazmaw srbagrecaq zsa i ṭvakanolouṭiounn i. č. i. ē. i Šôš qalaq, or ē Ispahan. Ew Astouac zjez yišē ew olormi.* » = Gedenket meiner, des Sünders Vardan, eines Dieners des Wortes, und meiner Eltern Łarip und Elia, sowie auch des Lehrers Xačatour von Bitlis und meiner Schüler Abraham Vardapet, Têr Margarê und Têr Grigor des Ordensmannes, die wir dieses mit großer Sorgfalt geschrieben haben im Jahre 1127 ² in der Stadt Šôš oder Ispahan. Und Gott wird euer gedenken und sich euer erbarmen !

Dieser Lehrer Vardan stammte aus der Stadt Bitlis (Bałêš) und starb am 31. März 1704, wie aus einer Nachricht auf fol. 242a der gleichen Hs

¹ Hs: apouinaçwoyn.

² der Armenische Ära = A. D. 1678.

hervorgeht. Seine Mutter Łarip, sein Vater Elia, der Vardapet Xačatour und der Vardapet Abraham werden auch in einer Notiz vom 25. Mai 1678 auf fol. 96a dieser Sammelhandschrift erwähnt. Der sonst nicht häufige Frauenname « Łarip » ist für die Stadt Šōš im Jahre 1657 auch in einem Evangeliarium von Nor-Bayazēt bezeugt; vgl. H. Adjarian, *Couçak hayerēn jeragrac Nor-Bayazēti*, Wien 1924, S. 21b.

Die Stadt Šōš wird in ziemlich vielen armenischen Hss des 17. Jahrhunderts als Schreibort angegeben und zwar meistens, wie auch hier, mit der Glosse: *or ē Ispahan*. Dort hatten sich nämlich seit Anfang des 17. Jahrhunderts die unter Schâh 'Abbâs I aus Dschulfa (յուլա) am Araxes deportierten Armenier angesiedelt, und diese Kolonie war in kurzer Zeit nicht nur ein Handelszentrum von Bedeutung, sondern auch ein Mittelpunkt geistigen Lebens für die Armenier geworden; vgl. H. Araquelean, *Parskastani Hayerē*, Wien 1911. Eine 1632 daselbst geschriebene Hs erwähnt neben armenischen Männer- und Frauenklöstern fünfzehn armenische und zwei « frankische » Kirchen in der Stadt « *Ēspahan or koči Šōš* »; vgl. H. Adjarian, *Couçak hayerēn jeragrac Tawrizi*, Wien 1910, S. 33b.

M. A. v. d. Oudenrijn O. P.