

augenscheinlich bedeutet hier *aequitas* harte Gesetzlichkeit, und unser Begriff Billigkeit steckt gerade in den Worten *bonitas* und *sensus coelestis*. Des Jonas von Orleans Lehre: *Regale ministerium est populum Dei gubernare et regere cum aequitate et iustitia* charakterisiert nicht, wie W. (S. 33) meint, „die große Rechtspflicht des Königs zu *iustitia* und *aequitas*, welche die beiden großen Rechtskreise, den germanischen und den christlichen, zusammenzuhalten berufen ist“. Sie macht nur Gebrauch von dem jüdisch-christlichen Stilmittel des *parallelismus membrorum*. So wenig hier *gubernare* einem anderen Rechtskreise angehört als *regere*, so wenig tut das *aequitas* im Verhältnis zu *iustitia*. Wenn W. (S. 44) hervorhebt, daß die englischen Krönungsordines die *aequitas* besonders betonen, hat er übersehen, daß Liebermann im Glossar seiner Ausgabe nachwies, daß damit Gerechtigkeit gemeint ist. So wie hier liegt die Sache auch noch in anderen Fällen. Dazu kommen positive Zeugnisse, in denen *aequitas* geradezu als die rechte Mitte zwischen falscher Strenge und falscher Milde definiert wird, wie es z. B. Papst Leo I. an einer von W. leider übersehenen Stelle tut.

Demnach glaube ich mich zu dem Urteil berechtigt, daß der mittelalterlich-historische Teil von W.s Buch nach Fragestellung und Quelleninterpretation nicht als abschließende Bearbeitung des Gegenstandes gelten kann. Das erschütterte Vertrauen zu der unbefangenen Gleichung *aequitas* = Billigkeit hat er bestimmt nicht wiederhergestellt. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als solle den Kirchenvätern und dem Frühmittelalter der Begriff der Billigkeit schlechtweg abgesprochen werden, bloß verbirgt er sich gewöhnlich unter Worten wie *misericordia* u. dgl., mit denen er sich selbstverständlich keineswegs ganz deckt. Was W. über *aequitas canonica* in hochmittelalterlicher und nachmittelalterlicher Zeit ausführt, sei hier nicht näher besprochen; es ist reichhaltig genug, um seinem Buche, auch abgesehen von dem Verdienst, den Stoff gesammelt zu haben, wissenschaftliche Bedeutung zu sichern.

Leipzig.

Paul Kirn.

Barth, Karl: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. München: Chr. Kaiser Verlag 1931. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus hg. v. P. Althaus, K. Barth u. K. Heim. 4. R. Bd. 3.) X u. 199 S.

Ein evangelischer Theologe legt die Theologie Anselms von Canterbury dar in der Hoffnung auf die Anerkennung, daß sein Weg „tatsächlich der richtige“ sei, entgegen dem, was seine Vorgänger für oder gegen den Gottesbeweis „vorgebracht“ haben (z. B. Kant, als gegen einen ontologischen Beweis).

Die Bedeutung dieses Buches, das als ersten Teil die Darlegung des theologischen Programms Anselms enthält: Notwendigkeit, Möglichkeit, Bedingungen, Weg und Ziel seiner Theologie, so daß dem Leser des zweiten Teiles: der Interpretation des Beweises, Unvoreingenommenheit und Spannung genommen sind, liegt in der Deutung der Voraussetzungen des Beweises (S. 76—110): Anselm nennt Gott *aliquid quo nihil maius cogitari possit*. A. „sagt nicht, daß und nicht was Gott ist, sondern, in Form eines vom Menschen vernommenen Verbotes, wer er ist“ (S. 78). Dieser, „scheinbar ein von ihm gebildeter Begriff, ist . . . für ihn in Wirklichkeit ein geoffenbarter Gottesname“ (S. 81). Die „geglaubte Existenz Gottes soll nun unter Voraussetzung des gleichfalls geglaubten Namens Gottes erkannt und bewiesen,

aus notwendig zu denken verstanden werden“ (S. 82). Der verhängnisvolle Fehler Gaunilos, der den Namen als *aliquid quod est maius omnibus* zitiert, ist, daß er die „sorgfältig zugespitzte noetische Fassung“ des Namens (S. 91), den A. so wählte „daß es genügt, ihn im Blick auf die geglaubte aber nicht bewiesene Existenz, bzw. auf das geglaubte aber nicht bewiesene Wesen Gottes zu denken . . . , um eben damit den gesuchten Beweis zu führen“, in eine ontische übersetzt. „Mit *quo maius cogitari nequit* ist der Feind (die Verneinung bzw. der Zweifel) in seinem eigenen Lager aufgesucht, das Denken selbst, von dem er [l. aus] bei Voraussetzung eines ontischen Gottesbegriffs die Erkenntnis Gottes immer wieder in Frage zu stellen ist, unter das Zeichen des Namens Gottes gestellt und damit zu notwendiger Erkenntnis Gottes aufgerufen“ (S. 96).

Die Darlegung, die erstmalig den ganzen Tiefsinn A.s zeigt, entkräftet indes nicht den alten Einwand Gaunilos, der nicht Anselms Folgerungen im Beweis, sondern die „Voraussetzung dieser Folgerungen und darum auch das mittels dieser Folgerungen gewonnene Ergebnis beanstandet“ (S. 148). Der Verf. gibt selbst als eine Voraussetzung A.s zu, „daß uns gleichzeitig mit Gottes Namen und seiner hier zu beweisenden Existenz doch auch (!) Gottes Wesen offenbart ist“ (S. 129), denn „wer den Namen Gottes hört, der kann — ob er es tut, ist eine Frage für sich, aber er kann sich ‚etwas dabei denken‘, weil es ihm, wenn er wirklich hört, auch an einem Offenbarsein des Wesens Gottes, auf das es hier ankäme, unmöglich fehlen kann“. Er kann es zugeben, denn er löst den Begriff des Beweises auf: das Dasein Gottes ist für den, dem er sich offenbart hat, bewiesen oder doch aus dieser Offenbarung zu beweisen; d. h. er spricht Anselm die Absicht des ontologischen Beweises ab, den Gaunilo in der noetischen Fassung verborgen erkannte und angriff. Der Verfasser als Theologe des 20. Jh.s mit einer ev.-theologischen Tradition von 400 Jahren legt in seiner Interpretation des Begriffes der *ratio* den Nachdruck auf den Glauben A.s (S. 41ff.). Der Historiker, der A.s Begriff der *ratio* in der Folgezeit auf- und angegriffen sieht, muß, ohne an ihrer einem ursprünglichen Glauben untergeordneten Stellung zu zweifeln, das Wesentliche der anselmischen Theologie in der *ratio* sehen, wobei nun der schlichte Sinn des ‚Beweises‘: als Offenbarwerdens des Geoffenbarten für den Glaubenden, wieder schwierig wird.

Die Auseinandersetzung mit den Gegenargumenten Gaunilos hilft zur Klärung des anselmischen Gedankenganges und stellt den entscheidenden Unterschied zwischen Prosl. c. 2 und Prosl. c. 3 als Darstellungen der „allgemeinen“ und der „besonderen“ Existenz Gottes heraus. Gaunilos Mißverständnis wird hart verurteilt (häufig „rennt er offene Türen ein“ S. 84, 93, 123), nicht verstanden als notwendig in einer anderen Sphäre der Betrachtung. Handelt es sich bei A. „um den Beweis des schon vorher, auch ohne Beweis, in sich feststehenden Glaubens durch den Glauben“ (S. 198), um Theologie, so bezweifelt Gaunilo als Philosoph gerade die Möglichkeit dieser Theologie, die hart an der Grenze der Rationalisierung des Metaphysischen den Sprung wagt in die *sola fides*, d. h. die Möglichkeit der Theologie überhaupt. In dem Augenblick, wo A. der *ratio* Raum gab in der Theologie, öffnete er den Weg für die Verdrängung der Theologie durch die *ratio*. Gaunilo ist geistesgeschichtlich der Fortsetzer Anselms; er steht am Anfang des Weges, der über Nikolaus von Cues zu Kant führt, welcher „das Wissen aufheben muß, um zum Glauben Platz zu bekommen“. (Kr. d. r. V. 1787 S. 32.)

Göttingen.

Marie Luise Bulst.