

Joannis Calvini Opera selecta. Ediderunt Petrus Barthi, Guilelmus Niesel.
Vol. IV. Institutionis Christianae religionis 1559 librum III continens.
1931. München, Chr. Kaiser. XI und 458 Seiten. Substr.-Preis
brosh. Mf. 10.80, geb. Mf. 12.60. Einzelpreis brosh. Mf.
14.40, geb. Mf. 16.20.

Der vierte Band der Auswahlausgabe von Calvins Werken ist schon vor einer Reihe von Monaten erschienen. Ich widme ihm erst jetzt eine kurze Besprechung, weil ich wenigstens einige Stichproben seiner Zuverlässigkeit machen wollte. Daraufhin kann ich bezeugen, daß die vorzüglich solide Arbeit, die bereits den dritten Band auszeichnete, jetzt ihre Fortsetzung gefunden hat. Man staunt über den umfassenden Gelehrtenfleiß, der auf diese Ausgabe verwendet wurde. Der Nachweis des ersten Vorkommens und der Abwandlung aller Sätze, nach der ersten Ausgabe von 1536 (diese selbst steht zusammenhängend in Band II) bis 1559 wird in bequemer Übersicht erbracht. Ein Gesamtschema der sich allmählich abrundernden Disposition, welches den Systematiker vornehmlich interessiert, wird naturgemäß erst am Schluß der ganzen Institutio gebracht werden können. Eine Glanzleistung ist die Zusammenstellung der Zitate und oft bloßer Anklänge an antike Schriftsteller, Kirchenväter, Scholastiker, reformatorische Zeitgenossen. Was in dieser Hinsicht das vielgerühmte Corpus Reformatorum brachte, auf welches wir bisher allein angewiesen waren, ist eine Kinderei im Vergleich zu der Fülle dieser neuen Ausgabe. Man weiß, daß die Kenntnis der mittelalterlichen Scholastiker nicht die Stärke protestantischer Theologen zu sein pflegt. Hier aber sind positiv wie negativ die Verührungsfäden gespannt.

Das dritte Buch der Institutio behandelt die Aneignung des Heils einschließlich der prinzipiellen christlichen Ethik (Kap. 6—10; der Dekalog war bereits Buch II, Kap. 8, besprochen), also diejenigen Partien, um welche sich die reformatorische Bewegung in erster Linie drehte, bei welcher auch innerhalb grundsätzlicher evangelischer Einheit verschiedene Schattierungen einsetzten. Aberaus lehrreich ist bezüglich des Verhältnisses von Rechtfertigung und neuem Leben, daß zu Calvins Kritik der Sermini mortificatio und vivificatio (III, 3, 1 ff; Seite 55, Anm. 3; Seite 57, Anm. 3) nur Melanchthon zitiert werden konnte, aber nicht Luther. Mich machte dieser Tatbestand zunächst kränzlich. Aber ich gestehe, daß ich nach dem gleichen Sprachgebrauch bei Luther vergeblich gesucht habe. Damit wäre festgestellt, daß die Verschrumpfung, die unter dem Titel der vivificatio nur an den erquickenden Gnadentrost denkt, nicht aber an die Erneuerung des Lebens, auf Melanchthons Rechnung kommt. Luther ging schon, obgleich seine Anordnung von Gesetz und Evangelium an sich in die gleiche Richtung weist, im kleinen Katechismus darüber hinaus (4. Hauptstück: „wiederrum täglich herauskomme und auferstehe ein neuer Mensch“ usw.). Auch hierin erweist sich Calvin als der größte Schüler Luthers, der dessen disiecta membra zu einem lichtvollen System fügt. Das war ihm, wiederum in Abweichung von Melanchthon, dadurch möglich, daß er an die Stelle von dessen subjektiv-psychologischer Ableitung der neuen Lebensmotive die Objektivität des im Geist wirkenden Christus setzte, der Rechtfertigung und Lebensheiligung nicht nacheinander, sondern ineinander schafft (III, 1, 1 vgl. 3, 1). Dafür hätten vielleicht außer dem allerdings sehr lehrreichen Zitat aus Luthers Verbüchlein (W. A. X, 2, 393, 20. Seite 3, Anm. 1), welches sich aber nicht auf die Institutio von 1559 bezieht, zu den allerersten Sätzen des dritten Buches noch einige, sagen wir einmal Christus-mystische Lutherklänge gefügt werden können, u. a. aus der „Freiheit eines Christenmenschen“.

Erfreulich vervollständigt wurde das Verzeichnis der zitierten Literatur.

Die deutsche Institutio findet guten Abfall. Das ist um der zahlreichen Christenmenschen willen, die nicht Latein verstehen und doch sich mit Calvin beschäftigen möchten, freudig zu begrüßen. Möchten aber solche, die Latein lesen können, sich nicht mit dem deutschen Ersatz zufriedengeben, sondern zum Original durchdringen. „Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen.“

Erlangen.

R. Müller.

Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Von Karl Barth. München, Chr. Kaiser. 1931. X und 199 Seiten. In Substr. kart. Mf. 4.80, einz. Mf. 6.80, geb. Mf. 8.—

Es gibt mehrere scholastische Texte des Mittelalters, die durch die Prägung ihrer Ausdrucksweise einem runden Siegel gleichen, das der Auflösung bedarf, um recht verstanden zu werden. Zu diesen Texten gehört auch Anselms Proslogion. Besonders Kapitel 2 und 3 dieser Schrift, in denen Anselm seinen Beweis der Existenz Gottes vorträgt,

haben von jeher, schon seit dem 11. Jahrhundert, einem adäquaten Verständnis große Schwierigkeiten bereitet. Karl Barths Schrift ist zunächst ein neuer eindrucksvoller Versuch, das Rätsel dieser Kapitel zu lösen. Diese 199 Seiten wollen nichts anderes sein als ein Kommentar zu einem kaum zwei Druckseiten umfassenden lateinischen Texte. Der Grundgedanke der Barthschen Auslegung ist im Titel des Buches bereits enthalten: Anselms Beweis darf nicht „philosophisch“ gelesen werden, sondern muß von seiner theologischen Grundposition aus verstanden werden. Es ist methodisch betrachtet in der gleichen Weise eine theologisch-dogmatische Arbeit wie etwa Cur Deus homo?

Der Zugang zur Interpretation der fraglichen Kapitel wird also dieser These entsprechend so erschlossen, daß im Teil I (S. 4—75) das theologische Programm Anselms entfaltet wird, innerhalb dessen jener Beweis allein etwas beweisen kann und soll. Fides quaerit intellectum: dieser Vorgang selber ist Theologie. Die Notwendigkeit der Theologie (S. 4—13) wurzelt allein in der fides an und für sich. Denn: 1. Gott ist Deus veritatis, der, wenn er geglaubt wird, Urheber einer wahren Erkenntnis seiner selbst im Geiste des Menschen wird. 2. „Der im Glauben beschlossenen Liebe zu Gott ist die Erkenntnis unweigerlich zugeordnet.“ 3. Die im Glauben aktualisierte Gott-ebenbildlichkeit des Christen macht ihn nicht nur der Erinnerung und der Liebe Gott gegenüber fähig, sondern auch der Erkenntnis Gottes. 4. Insofern der Glaube von vornherein eine eschatologische Ausgerichtetheit auf die selige Schau hat, ist er notwendig auf Erkenntnis gerichtet, die — durchaus diesseits der Grenze des regnum gloriae — die im Bereiche der gratia mögliche Vorstufe jener Schau ist. Darum ist Theologie als Vollzug des intelligere eine notwendige Aufgabe.

Wie ist Theologie möglich? (S. 13—18.) Der Glaube bezieht sich auf das Verbum Christi, das mit dem verbum praedicantium Christi, also mit dem Credo der Kirche identisch ist. Darum ist im credere enthalten a) die primitive Vorform des intelligere als Erkenntnisnahme des verkündigten Credo; b) das Endziel des intelligere als bejahende Anerkennung des Credo. Theologie ist das Begehen der Mittelstrecke zwischen a und b. Anselms credo ut intelligam ist also „ebensowenig eine intellektuelle Himmelstürerei wie ein sacrificium intellectus, sondern besagt vielmehr dies: Weil Kraft der Relation zwischen credo und Credo Anfang und Ende des intelligere im Glauben implicite gegeben sind, ist Theologie als der explicite Vollzug des intelligere eine mögliche Aufgabe.“

Diese theologische Arbeit steht unter folgenden Bedingungen (S. 19—36): 1. Theologie ist auf Grund ihrer Bezogenheit auf das Credo eine positive Wissenschaft. Das quaerere hat nie das „Daß“ des Credo zum Gegenstand, das allein im Faktum der Offenbarung gründet, sondern ausschließlich das „Inwiefern“, das seinerseits an jenem Faktum seine Grenze findet. 2. Aufgabe der Theologie kann daher nie sein Begründung des Credo oder seiner Bejahung durch uns, sondern Umschreibung dieser Bejahung bzw. des bejahten Credo. 3. Theologie ist immer ein inadäquates Reden in speculo. 4. Die theologische Aussage ist daher im Unterschied von dem Credo der Kirche von der Aboluthheit der Offenbarung aus angefochten, nur relativ gültig und der ständigen Korrektur bedürftig. 5. Es gibt trotzdem in der theologischen Arbeit einen Fortschritt im intelligere, entsprechend dem Maße der Erkenntnis, die Gott in der jeweiligen geschichtlichen Stunde seiner Kirche schenkt. 6. Die Möglichkeit eines Widerspruchs mit dem Wortlaut der Heiligen Schrift ist das Kriterium für die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer theologischen — d. h. diesem Wortlaut gegenüber selbständig gebildeten — Aussage. 7. Das Zusammensein von persönlichem Gehorsamsglauben und Kirchenglauben, das wiederum nur geglaubt werden kann, ist eine notwendige Bedingung der theologischen Arbeit. 8. Die Bedingung, die die Bedingung all dieser Bedingungen ist, und die für das Verständnis der anselmischen Theologie überhaupt und insbesondere für Proslogion 2—3 schließlich entscheidend ist, ist der Zusammenhang zwischen Theologie und Gebet. Denn das quaerere ist sinnlos, wenn es nicht an sein Ziel gelangt, d. h. wenn es nicht Begegnung mit Gott wird. Allein in dieser Begegnung, im Finden also, wird das intelligere im Vollsinne Ereignis. Am dieses Ereignis muß gebetet werden, weil es allein von Gott her als Erweis seiner Gnade möglich ist. Darum ist die anbetend-meditierende Haltung Anselms letzten Endes „der entscheidende Ausdruck seiner wissenschaftlichen Sachlichkeit“ (35). „Theologie ist anbetender Gehorsam“ (175), ihr Gelingen oder Nichtgelingen ist letztlich „eine Frage des Gebets und der Gebetserhörung“ (36).

Die Darlegungen über den Weg der Theologie (37—60) bilden den Höhepunkt des ersten Teils. Anselms Theologie ist als in-

8

telligere a) ein intus legere, ein Nachdenken des im Credo Vorgesagten; b) ein intus legere, ein vertieftes Wesen des inneren Sinnes des Credo, ein wirkliches Nachdenken. So steuert Anselm zwischen den „liberalen“ und „positiven“ seiner Zeit mitten hindurch. Die Legitimität dieser Theologie beruht darin, daß trotz des sola ratiōe Schrift und Credo ständig Voraussetzung und Gegenstand des Denkens sind. Ihre Wissenschaftlichkeit beruht darin, daß sie die Lösung der Probleme nicht durch ein „Es steht geschrieben“ herbeiführt, sondern durch das Einschlüßmachen des inneren „notwendigen“ Zusammenhangs der geglaubten Verkündigung der Kirche als eines Ganzen. Wissenschaftlich Theologie treiben heißt bei Anselm nicht, das Credo apriori deduzieren, sondern einen als unbekannt angenommenen Glaubensartikel von anderen als bekannt vorausgesetzten Glaubensartikeln aus in seiner Rationalität und Necessität aufzeigen. In diesem Zusammenhang gibt Barth eine Analyse der anselmischen Begriffe ratio, necessitas, veritas, die m. E. zu dem Besten gehört, was über diesen schwierigen Punkt gesagt werden kann. Die Rationalität und Necessität unserer Erkenntnis ist an die ontische, d. h. dem Glaubensgegenstand selbst immanente, von Gottes ratio durch die Offenbarung gesetzte Rationalität und Necessität gebunden, kann ihr also immer nur folgen. Alle ratio ist an die Wahrheit gebunden, nicht umgekehrt! Alle Wahrheit aber, die des Denkens und die des Gegenstandes, gründet in Gottes schöpferischer Veritas. Hier werden die letzten Wurzeln der Offenbarungstheologie Anselms sichtbar, hier wird jenes Verharren des Denkens in der Anbetung erst ganz begreiflich, hier wird der Offenbarungscharakter des intelligere deutlich, hier öffnet sich der Ausblick auf die methodische Grundposition Anselms: „Daß der Glaubensgegenstand Grund hat, ist ihm in der Offenbarung gegeben und gewiß. Er fragt also zum vornherein nicht nach einem Sein-Könnenden, sondern nach einem Seienden, und zwar nach dem Nicht-Nicht-Sein-Könnenden“ (S. 51).

Das Ziel der Theologie (S. 60–75) ist der Beweis, der die Spitze des intelligere bildet. Anlaß zum Beweis ist nicht der Unglaube, sondern die Frage nach dem Inwiefern des Wahrscheinens eines Glaubensartikels, eine Frage, die nur von dem geglaubten Daß des Wahrscheinens jenes Artikels aus aufgeworfen werden darf. In der Beantwortung dieser Frage verläßt Anselms Theologie keinen Augenblick den Raum der Kirche, auch nicht im Gespräch mit dem „Ungläubigen“, und dennoch wird sie keine esoterische Weisheit. „Sie ist Verneinung des verneinenden Geistes“, ohne auf den Boden dieses fremden Geistes hinüberzutreten. Letzten Endes ist sie getragen von dem Vertrauen darauf, daß die Macht der objektiven, von oben her erleuchteten ratio des Glaubensgegenstandes sich selber auch an dem „Ungläubigen“ bezeuge.

Der zweite Teil der Schrift (S. 76–199) erörtert den Beweis der Existenz Gottes als einen Spezialfall des anselmischen Beweises überhaupt. Die allgemeinen Grundzüge von Teil I zeigen sich jetzt am konkreten Fall. In dieser Abereinstimmung von Teil I und II beruht Barths Beweis für seine These. Wir erfahren zunächst, daß die Voraussetzung des Beweises, die Bezeichnung Gottes als aliquid quo nihil maius cogitari possit, geoffenbarter Name Gottes ist (S. 76–96). Kraft dieses Bestandteils des Credo soll die hier als eine unbekannte Größe angesehene Existenz Gottes durch das intelligere in eine bekannte Größe verwandelt werden. Anselm bewegt sich also auch in Proslogion 2 ff. von Anfang an auf der Ebene des Credo.

Die zweite Voraussetzung ist Anselms Begriff der Existenz, insbesondere der Existenz Gottes (S. 96–110). Existenz kommt einem Gegenstand zu, wenn er aus dem inneren Kreis seines Gedachtwerdens — auch des Gedachtwerdens seiner Seinsmächtigkeit und Seinswirklichkeit — heraustritt und eintritt in den äußeren Kreis des allem (menschlichen) Gedachtwerden gegenüber selbständig für sich seienden Daseins. An diesem ex-sistere hängt das Wahrschein des Gegenstandes. An seinem In-der-Wahrheit-sein hängt sein Dasein. Darum darf die Frage nach der Erkenntnis eines Gegenstandes, wenn sie wahre Erkenntnis bringen soll, nicht bei der Erkenntnis seiner Seinsmächtigkeit und Seinswirklichkeit stehen bleiben, sondern muß darüber hinaus vordringen zur Erkenntnis seines Daseins, seiner „Entgegenständlichkeit“, seiner Existenz. Die Frage nach der Existenz Gottes ist kein Spezialfall der allgemeinen Frage nach der Existenz eines Gegenstandes überhaupt. Denn die Existenz des Gegenstandes ist durch die Wahrheit bedingt. Diese bedingende Wahrheit ist Gott. Gottes Existenz ist also die alle anderen Existenzen schlechthin begründende Existenz. Darum wird die Frage der Existenz selber in ihrer Eigentlichkeit erst da aufgeworfen, wo nach der Existenz Gottes gefragt wird. Und diese Frage muß aufgeworfen werden, so gewiß die Wahrheitsfrage aufgeworfen werden muß.

Nach diesen vorbereitenden Analysen sollte die Durchführung des Beweises bei Anselm eigentlich von selbst verständlich sein. Folgende Grundlinien der Beweisführung treten in Barths Auslegung besonders hervor: Auf Grund seines geoffenbarten und verkündigten

Namens existiert Gott in der Erkenntnis. In Wahrheit existiert aber nur, was nicht nur in der Erkenntnis existiert. Gottes Existenz in re kann gedacht werden. Wenn schon die Existenz eines jeden Gegenstandes in re im Vergleich zu seiner Existenz in intellectu ein qualitatives maius ist, weil die Existenz in re der Erkenntnis gegenüber in einem primären Verhältnis zum Ursprung aller Wahrheit steht, so wäre erst recht der Gott, der extramentale Existenz hat, ein qualitativ höheres Wesen, als der nur intramental existierende „Gott“. Jenes maius ist also diesem minus gegenüber ein aliud. Auf Grund des in dem geoffenbarten Gottesnamen enthaltenen Verbotes kann aber jenes minus auf keinen Fall mit Gott identisch sein. „Ein bloß in der Erkenntnis existierender „Gott“ kann als Gott auch nicht in der Erkenntnis existieren.“ Dieser negative Satz ist allein bewiesen. Der ihm entsprechende positive Satz: Gott existiert in intellectu et in re, stammt nicht aus dem Beweis, sondern aus der Offenbarung, er kann also nicht abgeleitet werden. Theologie als Verneinung des verneinenden Geistes kann nur den dem positiven Satz entgegenstehenden Satz ad absurdum führen. Dieses ad-absurdum-führen ist der Beweis der echten Existenz Gottes (Seite 110–150, Komm. zu Proslog. 2).

Es ist ein Verdienst Barths, nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß Anselms Anliegen, das ihn bei seinem Beweis leitet, sich uns erst in Proslogion 3 in seiner ganzen Dringlichkeit zeigt, wo nicht mehr die allgemeine, sondern die besondere Gott allein eigentümliche Existenz im Modus der Aseitität aufgewiesen werden soll. Während ein et in intellectu et in re existierender Gegenstand trotz seines faktischen Vorhandenseins immer als hypothetisch nicht-existierend gedacht werden kann, weil er seine Existenz nicht aus sich hat, sondern — echt augustinish — von der Veritas empfangen hat und in jedem Nu empfängt, gilt es nunmehr zu zeigen, daß Gott nicht nur faktisch nicht als nicht-existierend gedacht werden kann, sondern daß auch das hypothetische Denken-Können seiner Nicht-Existenz unmöglich ist. Und diese Unmöglichkeit, die ebenfalls in dem geoffenbarten Namen Gottes „quo maius cogitari nequit“ gründet (denn ein z, dessen Nicht-Existenz nicht einmal hypothetisch nicht gedacht werden kann, ist ein maius im Vergleich zu einem h, dessen Nicht-Existenz nur faktisch nicht gedacht werden kann; folglich kann Gott nicht = h sein) — reiht Gott aus der Fläche der allgemeinen Existenz heraus und bezeugt ihn als ein Wesen, dessen Wahrheit a se ist und in sich selbst begründet ist, „dessen Dasein also der Dialektik von Erkenntnis und Gegenstand gegenüber unabhängig ist“ (162), das vielmehr bei allem Denken vom Dasein oder Nicht-Dasein anderer Wesen immer schon als der alles Dasein in schöpferischer Weise begründende Grund vorausgesetzt ist und eben deswegen nicht einmal hypothetisch als nicht-daseiend gedacht werden kann. Auch hier ist bewiesen nur ein negativer Satz: ein als nicht-daseiend denkbarer „Gott“ ist als Nicht-Gott entlarvt. Der entsprechende positive Satz: Gott existiert so, daß er auch hypothetisch nicht als nicht-daseiend gedacht werden kann, erscheint nicht mehr als letztes Glied der Beweisreihe, sondern tritt als Glaubenssatz auf. Bewiesen ist er nur, insofern der ihm gegenüberstehende Satz auf Grund des geoffenbarten Gottesnamens ad absurdum geführt ist. Insofern ist er aber bewiesen.

Den Schluß der Schrift bildet die Auslegung von Proslogion 4, wo gerade auf Grund des vorausgegangenen Beweises die Tatsache der Zeugung Gottes zum Problem werden muß. Hier wird noch einmal die Voraussetzung sichtbar, unter der allein das Denken des Nicht-Daseins Gottes unmöglich ist: intelligere id quod Deus est. Gottes Dasein kann nur gelehnet werden von dem, der Gott nicht kennt. Und dieses Nicht-Kennen ist das Wunder der Torheit, in dem allein Gott als nicht-daseiend gedacht werden kann.

Im Rückblick auf das Ganze wird man wohl sagen müssen, daß der von Barth eingeschlagene Weg, um zu einem angemessenen Verständnis von Anselms Beweis der Existenz Gottes (und darüber hinaus von Anselms Theologie überhaupt) zu gelangen, tatsächlich der richtige ist. Auch die von Barth vorgelegte Interpretation dürfte in ihren Grundlinien jedenfalls stichhaltig sein. Aber Einzelheiten ließe sich streiten. So scheint z. B. Anselms Credo ut intelligam allzu sehr von Augustins entsprechenden Gedankengängen abgerückt zu sein. Vielleicht ist auch hier Augustin durch Anselm zu eregesieren. Vielleicht, daß dann auch sichtbar werden könnte, daß — unbeschadet dessen, was Barth richtig gesehen hat — doch Augustins Illuminationslehre mindestens den wirksamen Hintergrund des anselmischen Gedankenganges bildet. In dem illumina nos (Proslogion 1) schwingt offenbar noch ein anderer Klang mit als der, den Barths Auslegung allein anklingen läßt. Vor allem aber scheint mir eine Frage nach der Klärung zu bedürfen. Es besteht kein Zweifel darüber, daß jene Ausführungen Anselms über ratio und veritas, Denken und Erkennen, Seinsmächtigkeit und Seinswirklichkeit, über Gegenständlichkeit, Existenz und Dasein für seine Theologie eine entscheidende Bedeutung haben. Woher stammen (nicht historisch, sondern sachlich) diese Gedanken? Es kann kein Zweifel darüber sein, daß sie nicht aus einer allgemeinen Ontologie stammen, die vollständig für sich und aus sich Bestand hätte wie die thomistische, sondern nur

innerhalb eines vom credo und Credo geleiteten Denkens gedacht werden können. Aber müssen jene Begriffe von dem credo und dem Credo aus notwendig so gedacht werden? Ist die Legitimität des in ihnen enthaltenen Verständnisses von ratio, veritas, Existenz die gleiche wie die des geoffenbarten Namens Gottes? Oder handelt es sich hier nur um eine Möglichkeit neben anderen, die den gleichen Dienst leisten würden? Auf welcher Ebene sind diese Begriffe gedacht und wie verhält sich diese Ebene zu der des Credo? Diese Fragen wollen auf den Punkt hinweisen, an dem innerhalb der Barth'schen Interpretation m. G. eine Lücke sichtbar wird, die eine abgerundete Auslegung wohl hätte schließen müssen.

Indessen dürfte aus unserem Referat deutlich geworden sein, daß Barth's Schrift nicht nur das Verständnis von Anselm's Gottesbeweis entscheidend gefördert hat, sondern darüber hinaus der dogmatischen Theologie unserer Lage für die Besinnung auf ihre Aufgabe und ihren Weg einen großen Dienst leistet. Gewiß, niemand wird sich heute mit Anselm indentifizieren können. Auch Barth erklärt ausdrücklich, daß er das nicht kann und nicht will. Aber jeder wird durch Barth's Schrift von Anselm lernen können, was es heißt, den Gedanken der Offenbarung zu denken und von der Voraussetzung der geglaubten Offenbarung aus Theologie zu treiben, wobei selbstverständlich zu beachten ist, daß diese Theologie heute in concreto anders aussehen muß als zu Anselm's Zeit.

Siezen.

Peter Brunner.