

Zu Karl Barths Anselmbuch¹⁾.

Von Dr. Gerhard Kuhlmann in Berlin.

Barth beabsichtigt mit seiner eindringlichen Monographie eine theologische Ehrenrettung des Vaters der Scholastik. Gerade an dem so oft zerpflückten, ja lächerlich gemachten ontologischen Gottesbeweis soll die Meinung erhärtet werden, daß Anselm „ein Stück vorbildlich guter, einsichtiger Theologie“ geleistet habe (VII). Anselm soll ausschließlich als Theologe interpretiert werden, dem es um die Explikation eines intellectus fidei geht, der also für seine Argumentation die Existenz Gottes gläubig schon voraussetzt, keine aprioristische Theologie treibt, dessen ganze theologische Bemühung vielmehr nur ein „Begehen der Mittelstrecke“ zwischen Kenntnisnahme und Bejahung der Offenbarung ist (18). Anselms „Gottesbeweis“ soll demgemäß primär keine Apologetik sein, sondern der Brennpunkt einer streng theologischen, metaphysischen Deutung des Weltphänomens im Ganzen.

Unleugbar erweist sich dieser Gesichtspunkt als produktiv für die Interpretation der Anselmischen Logoumena im einzelnen. Trotzdem führt er eine doppelte Gefahr herauf: das eigentliche Fundament des von Anselm geübten Denkens bleibt verdeckt; und demgemäß verfällt eine Theologie, die ihre Aufgabe von der Fehlinterpretation dieses ihres Ahnherrn her aufs neue bestimmen möchte, einer grundsätzlichen Verkennung ihrer eigenen geistesgeschichtlichen Lage. An Barths programmatischer Untersuchung wird das überraschend deutlich.

1) Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Kaiser, München 1931.

1. Barth interessiert sich bei Anselm nur für die theologische Relevanz der jeweiligen Argumentation. Das erkenntnismetaphysische Fundament derselben gerät ihm dabei so sehr aus dem Blick, daß er am Schluß seiner Untersuchung allen Ernstes behaupten kann, Anselms Gottesbeweis habe mit Ontologie nichts zu tun und werde darum durch keine Kritik „ontologischer“ Gottesbeweise, nicht einmal durch die Kants, „auch nur von ferne mitbetroffen“ (199).

Aber Kants Kritik trifft nicht nur Leibniz' Rekonstruktion des sogenannten Cartesianischen Gottesbeweises, sondern auch und gerade Anselms Beweisführung. Die Kritik gilt zutiefst dem spezifisch ontologischen Erkenntnisbegriff. Diesen meint Kant mit dem zentralen Satz: „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen“ (Kr. d. r. V. Elementarlehre, III. Hauptstück, IV. Abschnitt). Der mit diesen Worten abgelehnte eigentümlich ontologische Erkenntnisbegriff liegt der Argumentation Anselms ständig und so massiv zugrunde, daß durch ihn allein nicht nur die ganze Argumentation logisch möglich, sondern auch die Vorentscheidung des Glaubens als sinnvolles Phänomen religiöser Metaphysik deutbar wird. Zum Nachweis dieser Tatsache wollen wir uns gerade an das halten, was Barth selber an scheinbar ausschließlich theologischen Gedankengängen bei Anselm zusammenstellt, und hier jeweils das betonen, was zur Durchführung dieser „theologischen“ Interpretation ignoriert oder umgedeutet wird.

Die Voraussetzung für die logische Entfaltung des „Beweises“ im engeren Sinne ist der ontologische Wahrheitsbegriff: veritas ist die Koinzidenz von esse in intellectu und esse in re. Wahrheit ist also keine Urteilsqualität, sondern ein Sein. Anselm vertritt einen extremen Begriffsrealismus. Nur von hier aus kann sich der Beweis vollziehen: Sofern Gott seinem Namen nach, als quo nihil maius cogitari potest, bekannt ist, hat er Sein, existiert er also, wenn anders sein Name zutrifft, d. h. ein echter Begriff und kein Phantasma ist, wofür die Kirche oder der Glaube garantiert. Der Name Gottes ist so auf jeden Fall schon eine Offenbarung des Wesens Gottes, dies zwar nicht im dogmatischen Verstande — Gott ist Liebe usw. —, aber in metaphysischer Hinsicht: Gott kommt we-

fensmäßig so etwas wie Sein zu, Gott „ist“ Sein, sofern es einen Begriff von ihm gibt: jeder echte Begriff partizipiert am Sein. Damit ist die Existenzfrage schon entschieden. Denn was anderes könnte existieren als „Sein“? Und wie anders könnte Sein „sein“ als existierend?

Die logische Manipulation des Beweises im engeren Sinne ist von dieser begriffsrealistischen Voraussetzung aus nur noch eine sekundäre Abfolge, die jeder sachlichen Relevanz ermangelt und in der Lat von dem Gesichtspunkt der pulchritudo aus, also ästhetisch, gewertet werden muß. Anselm wendet die Unterscheidung von esse in re und esse in intellectu — bei der Bestimmung endlicher, sinnfälliger Dinge der springende Punkt in der scholastisch-ontologischen Erkenntnistheorie — auf das Sein Gottes an und schließt nun folgerichtig so: wäre Gottes Sein nur ein solches in intellectu, so wäre ein Wesen denkbar, das Gott an veritas überlegen wäre, sofern es auch esse in re besäße. Damit wäre aber dem vorausgegebenen Begriffe Gottes — quo nihil maius cogitari potest — widersprochen. Also kann Gott, sofern er gedacht wird, nicht anders als existierend gedacht werden.

Dieser ganze Beweis ist genau so logisch einwandfrei wie sachlich nichts sagend; er ist — das hat Kant deutlich gemacht — nur ein analytischer Satz, eine bare Tautologie. Kant war durchaus im Recht, von seiner Erkenntnistheorie aus zu sagen: 100 wirkliche Taler sind dem Begriffe nach nicht mehr als 100 gedachte Taler. Dieser logisch richtige Satz ist praktisch allerdings absurd, er gilt für Anselm aber im umgekehrten Sinne genau so: nach der begriffsrealistischen Voraussetzung sind nämlich 100 gedachte Taler schon 100 wirkliche Taler, weil das echte Denken schon ein Sein ist. Barths voreilige Bereitschaft, das 100 Talerbeispiel mit dem „Mantel der Liebe“ zuzudecken (104 A. 1), beweist nur, daß er Kants Kritik gar nicht kennt oder mißverstanden hat. Nur weil Barth die eigentümlich ontologische, begriffsrealistische Erkenntnistheorie Anselms im Interesse der theologischen Relevanz des Gottesbeweises ignoriert, kann er der Meinung sein, bei Anselm sei „auch der Schein“ vermieden worden, es sollte Gottes „Dasein analytisch aus seinem Gedachtsein“ erhoben werden (101).

Gerade dies und nichts anderes wollte Anselm, konnte er auf Grund seiner Erkenntnismetaphysik überhaupt nur unternehmen. Wenn ihm dies glückte — Gottes Dasein aus seinem Gedachtsein zu entwickeln —, dann war sein ästhetisch-religiöses Bedürfnis befriedigt, dann hatte er den erkenntnismetaphysischen Weg in umgekehrter Richtung durchschritten und war zu demselben Ziele gelangt: vom Sein zum Denken und vom Denken wieder zum Sein. Der Zirkel ist gelungen, und der Lobpreis auf den Schöpfer, der dies so weislich geordnet, kann wieder beginnen. Allerdings — zur Entlastung Barth's sei es betont — Anselm ist nicht ganz aufrichtig. Sein Beweis ist ein analytischer Zirkel. Er gibt das nicht offen zu, er hält auch nicht gerade diesen Umstand für einen besonderen Grund zur Lobpreisung. Er verschweigt und verdeckt den Zirkelcharakter seines Beweises durch seine Polemik gegen den Loren; sein Beweis wird dadurch zu einer Erschleichung.

Barth will es zwar auf keinen Fall wahr haben, daß der bei Anselms „Beweis der Existenz Gottes vorausgesetzte Gottesbegriff . . . etwa eine verkappte Lehre von seinem Wesen“ sei (106); aber er muß dann selbst zugeben, „daß uns gleichzeitig mit Gottes Namen und seiner hier zu beweisenden Existenz doch auch Gottes Wesen offenbart“ sei (129). Aber das vom Wesen Gottes, was Barth nun wieder meint, ist gerade nicht primär mit der Offenbarung des Gottesnamens gegeben, nämlich: Allgegenwart, Ewigkeit, Heiligkeit, Barmherzigkeit (194). Das intelligere id quod Deus est garantiert zunächst nur das allerdings Wesentliche vom Wesen Gottes, sein Sein. Besäße Gott kein Sein, so existierte kein Begriff von ihm. Mit dem feinschaften Begriffe (= Namen) Gottes ist aber vom Wesen Gottes gerade genug offenbar, um das Schauspiel des Existenzbeweises aufzuführen zu können. Nur weil Barth die ontologische Erkenntnismetaphysik Anselms beharrlich ignoriert, kann er behaupten, daß dem Gottesnamen auf Grund seiner „noetischen Beschränktheit“ „ontischer Gehalt“ abginge (88). „Beschränkt“ ist der Gottesname quoniam nihil maius . . . nur in Hinsicht auf die einzelnen dogmatischen Attribute Gottes, aber gerade nicht in Hinsicht auf das Ontische. Nach Anselms Metaphysik ereignet sich in der Noesis das existere, das Aus-sich-heraustreten, das Sich-selbstbekanntgeben des Seins

selber im Zuge der Wirkung der absoluten *causa veritatis*, die mit Gott identisch ist. Die *Noesis* des Namens Gottes „ist“ die Existenz Gottes für den Menschen, nämlich seine Offenbarung.

Machen wir uns noch einmal klar, was bei dem „Beweise“ eigentlich vor sich geht. Die entscheidende Voraussetzung ist diese: Denken ist wesentlich ein Sein. Hier beginnt der Einsatz Anselms, wonach das pure Vernehmen des Namens Gottes den Hörer schon „verantwortlich“ macht (118 f.): Gott ist als Sein in seinem Namen wesentlich gegenwärtig. Das Sein Gottes wird nun analog zum endlichen Erkenntnisproblem künstlich geteilt in zwei Seinsweisen: *esse in intellectu* und *esse in re*. Beide Seinsweisen sind grundsätzlich identisch; zum Zwecke der beabsichtigten logischen Manipulation werden sie aber so lange auseinandergehalten, bis der „dialektische Schein“ einer vermeintlichen Synthesis den Ahnungslosen so geblendet hat, daß er die Identität im dunklen Hintergrunde nicht mehr sieht. Hat Gott *e c h t e s* *esse in intellectu*, dann hat er sich damit schon offenbart als Sein in und aus der Wahrheit, wozu selbstverständlich auch das *esse in re* gehört. Was bewiesen werden soll, wird schon vorausgesetzt. Der eigentliche Trick des Beweises, von dem Anselm durch seine Polemik gegen den „Loren“ ablenkt, besteht in einer nochmaligen Unterteilung des *esse in intellectu*. Hier unterscheidet Anselm noch einmal zwei Seinsweisen, ein echtes und ein falsches Sein. Sofern Gott *e c h t* gedacht wird als *quo nihil maius cogitari potest*, wird sein Nichtsein undenkbar; denn der *e c h t e* Begriff Gottes ist ja schon ein Sein, in welchem Gott wesentlich, als Offenbarung, existiert. Die Möglichkeit, Gott unecht, d. h. nicht von vornherein „gläubig“, sondern bloß hypothetisch als *quo nihil . . .* zu denken, wird von Anselm nicht als metaphysisches Problem gewertet, sondern von vornherein als „Satz des Unglaubens, des bösen Willens, des unversöhnten Menschen“ (186) diffamiert, um diesem „Wunder der Torheit“ (188) jeden Kredit zu nehmen, ehe es dem „Beweise“ gefährlich werden könnte. Anselm bricht die Diskussion mit einer pfäffischen Geste da ab, wo sie allererst ernsthaft d. h. aporetisch zu werden droht. Ihm liegt eben gar nichts an einer wirklichen Erörterung, er will nur die

pulchritudo einer pseudo-philosophischen Selbstbefriedigung genießen.

Der „dialektische Schein“ (Kant) einer Rechtmäßigkeit dieses ganzen Unternehmens beruht nun allerdings auf der Einzigkeit und Einzigartigkeit des Gegenstandes, dessen Existenz „bewiesen“ werden soll: so kann nur Gott bewiesen werden und nur so kann er bewiesen werden. So berechtigt Barth's Betonung dieses eigentlichen Tenors der Anselmschen Gedankenführung ist, so völlig enthüllt sich gerade an diesem Punkte einer voraussetzungslosen Interpretation der profane Grundcharakter des ontologischen Theologoumenons.

Anselm identifiziert die *summa veritas* mit Gott. Sofern nach dem Vollzuge dieser Identifizierung die Existenz Gottes erfragt wird, ist diese schon offenkundiges Ereignis geworden. Denn jede e c h t e Frage ist ein Vor-Gang der Wahrheit selber, diese aber mit Gott identisch: die Frage nach Gott ist also je schon eine Selbstzeugung, ein existere Gottes selbst. Mit der Frage nach der Existenz Gottes ist die Frage nach der Existenz selber gestellt, und zwar so, daß im Fragen die Antwort erfolgt: das intelligere ist eine Seinsweise des credere und dieses eine wesentliche Partizipation am offenbaren Sein des Wesens Gottes. Nur von hier aus — bei der Frage nach der Existenz Gottes geht es um die Frage nach der Wahrheit überhaupt — erhält auch die vorbereitende erkenntnistheoretische Manipulation Anselms — die Spaltung des Seins in ein *esse in intellectu* und *in re* — ihren Schein von Rechtmäßigkeit. Handelte es sich bei der fraglichen Existenz um die von endlichen Sinnendingen, so wäre eine w e s e n t l i c h e Unterscheidung zwischen Sein des B i l d e s vom Ding und Sein des Dinges an sich unumgänglich, die heimliche Identifizierung beider Seinsweisen und damit der ganze Beweis unmöglich. Sofern nun aber Gott und nur er als identisch mit der Wahrheit an sich gesetzt wird, ist auch sein *esse in intellectu* niemals das bloße Sein eines Bildes, sondern das Sein der Voraussetzung, unter der allein so etwas wie eine *repraesentatio* des Seins „in Wahrheit“ überhaupt statthaben kann. Mit anderen Worten: Der Name Gottes ist nicht etwa eine bloß noetische, begrenzte *repraesentatio* seines Wesens, sondern d a s Sein selbst, darin primär Gottes Sein wesentlich als Offenbarung auftritt. Der Name Gottes er-

folgt demgemäß, wie Barth zu Recht deutet, als *Verbot*, d. h. das Lautwerden des Namens Gottes enthüllt sich als das faktische Eindringen des göttlichen Seins in das menschliche Sein. Im Lautwerden des Namens Gottes erfolgt die Schöpfung, sofern sich in der seinshaften Offenbarung seines Namens der Schöpfer von seinem Geschöpfe wesentlich sondert. Gott ist als Sein identisch mit dem Sein seines Namens. Der Name Gottes hat also nicht nur nicht „bloß“ noetische, sondern die ontische Qualität schlechthin. Als Einbruch des Seins der absoluten Wahrheit selber schafft der Name Gottes die Bedingung der Möglichkeit von Sein überhaupt: die Schöpfung geschieht durch das Wort Gottes. Der Beweis der Existenz Gottes ist nicht nur ein ausschließlich analytischer Satz, sondern die notorisch tautologische Explikation des Wahrheitsbegriffes, der Idee der Analysis selber¹⁾.

Mit der Aufhellung dieses Tatbestandes tritt die innere Unmöglichkeit des ganzen Unternehmens Anselms zutage: profane, ontologische Metaphysik soll klerikale Dogmen beglaubigen. Das gelingt nur durch eine Überrumpelung: sofern Gott die Wahrheit und jedes echte Fragen ein Geschehen in und aus der Wahrheit ist, hat man die Existenz Gottes, d. i. der Wahrheit, schon bejaht, indem man nach ihm fragt. Die sachliche Unaufrichtigkeit Anselms besteht darin, daß er so tut, als ginge es nur um die Frage, was Existenz „von Gott ausgesagt besagen will und kann“, und als sei dabei die „Frage der

1) Anselms Theologie ist also wesentlich nur eine Metaphysik in religiöser Terminologie. Dieser Tatbestand dürfte wichtiger sein als das von den Dogmengeschichten unermüdlich betonte *Motiv* Anselms: er sei primär theologisch und nicht am Realismus-Streit interessiert, was sicher richtig, aber ohne Belang für die theologische Sache ist. Wenn z. B. Seeberg (Dogm.-Gesch. III. Bd. 4 1930, S. 157) meint: „Der Beweis besteht also darin, daß der Gedanke des absoluten Seins notwendig dessen Realität in sich schließt“, so ist das genau so zutreffend, wie der Nachsatz irreführend ist: „ohne daß doch dieser Beweis auf den erkenntnistheoretischen Realismus begründet wäre“. Der Beweis im engeren Sinne ist allerdings eine rein logische Konklusion. Aber die Voraussetzung des Beweises, durch die allein seine Relevanz — daß der „Gedanke des absoluten Seins“ nicht nur eine müßige Spekulation, sondern Offenbarung des Seins selber ist — garantiert wird, ruht ausschließlich in der realistischen Metaphysik.

Existenz Gottes selber“ noch offengelassen (158 A. 3). Die Frage, was Wahrheit an sich und überhaupt sei, ist selbst schon eine Funktion der Wahrheit. Sofern also Anselm nach dem Wesen der Existenz der Wahrheit, d. h. nach dem Wesen der Existenz Gottes (ob sie negiert werden könne oder nicht) fragt, hat er die Existenz Gottes als solche schon vorausgesetzt. Denn nur der existierende Gott selbst kann die Frage nach dem Wesen seiner Existenz durch seine Offenbarung in Gang bringen. Die entscheidende Voraussetzung ist der klerikale Anspruch, daß die Wahrheit identisch mit dem Gott der Kirche sei. Mit dieser Voraussetzung ist dieses ontologische Theologisieren in der Lat nur ein mehr oder weniger „schönes“ Spiel, ohne diese Voraussetzung eine Illusion.

2. Anselm wähnt die Rechtmäßigkeit seines Gottesbegriffes — Gott ist die *summa veritas* — durch eine objektive, durch das magisch-faktische Eingreifen Gottes (apostolische Sukzession) zustande gekommene Institution, die Kirche, gesichert ¹⁾. Diese „anderweitige“ Instanz garantiert dafür, daß Gott sich in der Wahrheit offenbart. Das ist seine „Vorentscheidung des Glaubens“, die sich wiederum in einem Zirkel bewegt. Denn die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Instanz beruht auf der Offenbarung eben desselben Gottes, dessen Existenz durch jene Instanz allererst garantiert wird. In Wahrheit entstammt der vorausgesetzte Gottesbegriff auch und gerade bei Anselm der natürlichen menschlichen Vernunft und bleibt wie diese problematisch. Die Legitimation einer bestimmten Einsicht der natürlichen Vernunft durch eine zu diesem Zwecke als ab-

1) Gaunilos Mißverständnis rührt einzig daher, daß er diese Prämisse Anselms nicht genügend in Rechnung stellt. Sein „Inselgleichnis“ ist kein so „unnützer Einfall“, wie Barth meint (94). Gaunilo folgert richtig: wenn an Hand der Unterscheidung von *esse in intellectu* und *esse in re* der Existenzbeweis geführt wird, dann kann man die Existenz eines jeden Dinges beweisen, sofern man es nur als vollkommen denkt. Gaunilo stellt die Ko-hüftheit nicht in Rechnung, mit der Anselm einen Glaubenssatz — Gott ist als *summa veritas* die einzig wirkliche Vollkommenheit — als Prämisse in eine philosophische Debatte einsetzt. Hier begriffsstutzig gewesen zu sein, kann der philosophischen Aufrichtigkeit Gaunilos nur Ehre machen.

solot gesehte Instanz — Kirche, Dogma, Offenbarung — bedeutet nur ein Ausweichen des Menschen vor der Aporie, in die er mit seinen „letzten“ Einsichten, z. B. der Idee eines höchsten Wesens und echten Schöpfers, geraten könnte. Anselm hat als Denker nicht den Mut, bis zur eigentlichen Problematik des endlichen Menschenwesens vorzudringen. Die „Verantwortung für das Gegebensein“ (164) seiner Voraussetzung (Gott = summa veritas) lehnt er ab und übt sich dafür im Laufen auf der theologischen, pseudophilosophischen „Mittelstrecke“; ihn bewegt nur die Sorge, daß dieses Laufen auch ästhetisch eindrucksvoll geraten möchte. Um das Gelingen der pulchritudo betet er, die wirkliche Angst des sich selbst problematisch werdenden endlichen Menschenwesens kennt er nicht; denn diese Angst ist eine verborgene, sie prostituiert sich nicht in einem lauten Gebet des Geschöpfes zu einem Schöpfer, den es zur eigenen Beruhigung — vielleicht selber erfand. So gewiß der Mensch aus einem „Hang“ seines Wesens heraus dazu neigt, die jeweiligen letzte Voraussetzung seiner Weltdeutung in die Form einer religiösen Metaphysik zu gießen und als Gotteslehre vorzutragen, so wenig darf diese natürliche Theologie als Offenbarung verstanden und mit Autorität ausgestattet werden. Dem Realismus Anselms steht der Nominalismus gegenüber. Es gibt eine doppelte Möglichkeit der Weltdeutung, der Wahrheitsbegriff ist zweideutig. Zwei Götter kämpfen um das Recht der Erstgeburt aus der natürlichen Vernunft, das Sein und das Denken. Die Vernunft vernimmt, wenn sie aufrichtig bleibt, auch die jeweiligen entgegengesetzte Möglichkeit der Weltdeutung; sie verwehrt es sich selbst, einen ihrer Götter für wirklich zu erklären, um sich dann in seinem Namen eine Autorität zu nehmen, die ihr von der zweideutigen Wahrheit nicht verlihen werden kann. Eine Weltdeutung kann nur um den Preis des sacrificium intellectus als absolut, als Offenbarung erklärt werden.

Die immer neuen Variationen der beiden ewigen Grundformen menschlicher Welterfassung zu ordnen, ist die Aufgabe der „historischen Vernunft“. Sie vermittelt uns die Geschichte unseres Geistes, die der Denker nur mit Gefahr einer Fehlbestimmung seiner Situation verleugnen kann. Heute wissen wir, daß es noch eine andere, der

Ontologie diametral gegenüberstehende Möglichkeit der Weltdeutung gibt. Wem das durch den Ausgang der Scholastik, Duns Scotus, noch nicht klar geworden sein sollte, dem kann es Kants Programm einer transzendentalen Logik unüberhörbar deutlich machen. Kant vertritt eine andere Erkenntnismetaphysik als Anselm, er hat einen anderen Gottesbegriff. Kants Destruktion der ontologischen Theologie erfolgt nicht im Rahmen eines atheïstischen Skeptizismus, sondern im Interesse eines eigenen positiven theologischen Aufstieges¹⁾. Auch für Kant ist der Gottesbegriff „eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee“, auch für ihn unterliegt die Gottesfrage einer „Vorentscheidung des Glaubens“, die er so gut wie der scholastische Bischof bejaht. Ausgang und Absicht der theologischen Gedankenführung Anselms werden von Kant letztlich nicht abgelehnt, wohl aber die Gedankenführung selbst. Kant vertritt eine e t h i s c h e Metaphysik: nur in der Unbedingtheit des Pflichtgebotes ist das Absolute wesenhaft gegenwärtig. Von diesem Gottesverständnis aus ergibt sich eine andere „theologische Mittelstrecke“ als die der ontologischen Argumentation. Nicht nur die Ritschl-Schule hat sich um ihre Absteckung bemüht.

Die eigentliche Problematik unserer geistesgeschichtlichen Situation beruht darin, daß die Doppeldeutigkeit der Welt durch das faktische Auftreten gegensätzlicher, in sich geschlossener Metaphysiken unübersetzbar ans Licht gekommen ist. Auch die Dialektiken dieser Antinomien sind keine Lösung der Aporie. Thomas hat Realismus und Nominalismus in einer ontologischen Dialektik zu vereinigen versucht, Hegel wollte Kant und Schelling in einer Logik des absoluten Geistes „aufheben“. Die Möglichkeit der Dialektik verdoppelt sich wieder analog dem metaphysischen Grundphänomen, die Dialektiken selbst inklinieren notwendig wieder nach Sein oder Denken und werden damit als potenzierte Darstellungen des Widerspruchs, als Reflexionen zweiten Grades durchschaubar.

Sieht der Theologe nun heute seine Aufgabe darin, eine „theologische Mittelstrecke“ zu begehen, so bieten sich ihm mindestens *zwei* Mittelstrecken an. Er muß sich dann für eine entscheiden, falls

1) Das hat neuerdings Gerhard Krüger eindringlich zu zeigen begonnen: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, 1931.

er wirklich gehen will. Er entscheidet sich damit aber trotz seiner Weigerung für eine bestimmte Form des Gegebenseins seiner Voraussetzungen, d. h. für eine einseitige Metaphysik. Seine „Vorentscheidung des Glaubens“ wird damit unumgänglich zur willkürlichen Entscheidung für eine in Wahrheit profane Metaphysik, die nicht nur *theologia naturalis*, sondern Offenbarung zu sein behauptet. Der Theologe „glaubt“ dann also im Grunde gar nicht an den wirklichen Gott, sondern an eine Metaphysik, an einen Götzen, den die natürliche Vernunft machtlüstern zum Schöpfer proklamierte, um sich als sein erster Ratgeber alle Gewalt anzueignen. Verschließt sich der Theologe dem Tatbestand der metaphysischen Aporie, um sich mit der Autorität einer geoffenbarten Verkündigung zu versehen, so bringt er das *sacrificium intellectus*: seine willkürliche Vorentscheidung kann nur auf Kosten der Wahrhaftigkeit erfolgen. Sein Reden von der Gnade als der Voraussetzung seines Redens von Gott wird dann zu einer Scheinheiligkeit, die einem kritischen Blicke nicht verborgen bleibt.

Die theologische Ehrenrettung Anselms macht auf die Existenzfrage der Theologie von heute aufmerksam, allerdings in einem ganz anderen Sinne, als Barth meint. Wenn Barth sich wirklich „um eine klassische Kirchenlehre und um die Wiederherstellung des kirchlichen Lehramtes bemüht“¹⁾, und wenn er dazu Anselm zum Vorbild nimmt, dann kann diese Bemühung nur zu einem folgenreicheren Anachronismus führen, der die Aufgaben der Zeit restlos verfehlt, auch wenn die neue Instrumentierung der alten Melodie eine Zeitlang des Reizes nicht entbehren sollte. Für Anselm garantierte allerdings die Kirche die Voraussetzungen seines Theologierens kraft ihres Monopols in Sachen der Weltanschauung. Zwar war der Offenbarungsanspruch der kirchlichen Dogmen auch damals schon nichts anderes als der religiös monumentalisierte Machtwille einer allzu profanen Institution. Aber der Theologe Anselm konnte als kirchengläubiges Individuum wenigstens *bona fide* so tun, als ob er philosophierend aus der absoluten Wahrheit heraus rede, d. h. sein Theologoumenon für einen Akt der Offenbarung und der Verkündigung halten. Heute ist diese Situation unmöglich geworden:

1) So H. Diem in „Zwischen den Zeiten“, 1931, S. 401.

Die Offenbarung der Kirche ist als natürliche, verabsolutierte Gotteserkenntnis durchschaubar geworden, nicht nur für den profanen Denker, den insipiens, sondern auch, ja gerade für den in der Kirche Denkenden, den Theologen. Der Theologe von heute kann und muß sich darüber klar sein, daß eine „Vorentscheidung des Glaubens“ für eine dogmatische Metaphysik angesichts unseres geistesgeschichtlichen Erbes, das uns die Antinomie der Wahrheit enthüllt, niemals der Akt eines wirklichen Gehorsams sein könnte, sondern nur die Metastase eines klerikalischen Machtwillens, der sich der Wahrheit entzieht, die uns in die Aporie ihres Wesens hineinzwingt. Nur dadurch, daß die Theologie in der Anerkennung der metaphysischen Aporie wirklich ihre Geschichtlichkeit bejaht, kann sie heute ihre Wissenschaftlichkeit, d. i. die Verantwortung vor der Wahrheit bewahren, und nicht dadurch, daß sie eine Vergangenheit, wenn auch noch so geistreich restauriert, d. h. mit Scheuklappen versehen auf einer theologischen Mittelstrecke hin und her pilgert und so tut, als ob es die anderen Mittelstrecken nicht gäbe. Die Theologie kann heute nicht mehr ihre Aufgabe darin sehen, mit „Humor“ und unbekümmert um das Gegebensein ihrer Voraussetzungen den Grad der pulchritudo ihrer Tätigkeit zu kontrollieren. Für ein derartiges, wahrhaft verantwortungsloses Tun läßt das Schicksal der Kirche und ihrer Verkündigung keine Zeit mehr. Die Theologie kann heute ihre wissenschaftliche Aktualität nur dadurch beweisen, daß sie mutig an die Diskussion gerade ihrer Voraussetzungen herangeht und gemeinsam mit einer Philosophie, die sich ihrerseits den Aufgaben unserer geistesgeschichtlichen Situation nicht verschließt, die metaphysische Frage erörtert, die sich heute zur echten Aporie radikalisiert hat. Konkret gesprochen: die Theologie muß heute die Gottesfrage als solche stellen, aber dies nicht in irgendeiner, wenn auch noch so versteckten apologetischen Absicht und Haltung, sondern im schlichten Gehorsam gegenüber der Wahrheit, die jede vorentschiedene Berufung auf Glauben, Erfahrung, Erlebnis, Schrift, Kirche, auf jede erdachte oder tradierte Autorität verbietet. In welche Anfechtungen bei diesem allererst ernsthaften Wagnis die Theologie geraten wird, das ist von vornherein nicht abzusehen, wie das ja bei einem echten Wagnis nicht anders sein kann. Jedenfalls werden diese Anfechtungen

eine andere Wirklichkeit und Dringlichkeit haben als jene, die man heute aus der Reflexion Kierkegaards präpariert und sich mit der Erinnerung an die drohende Nachbarschaft der „via regia der göttlichen Einfalt“ und dem „Weg unerhörtester Illusion“ (73) selber appliziert, um so der Theologie ein Martyrium zu verschaffen, das im Grunde nur eine Geste ist.

Aus dieser Angefochtenheit heraus wird die Theologie der Kirche für ihre Verkündigung wieder wirklich dienen können. Dienen nicht dadurch, daß sie mit der kirchlichen Autorität das Prestige ihrer eigenen verabsolutierten Metaphysik zu sichern sucht; sondern dadurch, daß sie die Verkündigung der Kirche von jedem metaphysischen Dogma befreit. Vielleicht wird dann die Kirche auch wieder von der Verheißung des Friedens Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, reden und in Leid und Not der Zeit hinein das Wort sagen können, auf das wir immer noch warten.
