

Die Grundbewegung des Glaubens an den lebendigen Gott : ein Versuch über Apologetik im Blick auf Anselm von Canterbury

Autor(en): **Ott, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **45 (1989)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878239>

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.

Die Grundbewegung des Glaubens an den lebendigen Gott

Ein Versuch über Apologetik im Blick auf Anselm von Canterbury

Der «lebendige Gott» ist der Gott, der sich offenbart, der von sich aus die Initiative ergreift und dem Menschen begegnet, der sich also in der Begegnung als der Lebendige erweist. Dieser wird nur im Glauben erkannt. Wenn wir vom Glauben, vom glaubenden Menschen, reden, reden wir von Gott, und umgekehrt. Das heisst nicht, dass eines dieser Themen das andere ersetzen kann, dass man also z. B. nun vom Glauben reden darf statt von Gott, sondern es heisst, dass aus den (scheinbar) zwei Themen ein einziges geworden ist. Man kann zwar künstlich trennen und hat das in der Tradition auch immer wieder getan: man hat zunächst A) von Gott und dann B) vom Glauben gehandelt, oder umgekehrt (je nach Anlage des dogmatischen Systems). Man mag das zur Not tun, muss indes schon hier, schon bei dieser äusserlichen Stoffgliederung, äusserst behutsam sein. Denn was die Sache betrifft, hängt von der ganzheitlichen Betrachtungsweise, welche die (scheinbar) zwei Themen als Einheit sieht, sehr viel ab. Es hängt davon ab, ob wir das wirkliche Thema überhaupt in den Blick bekommen.

Wie Gott und Glaube zum einzigen, einheitlichen Thema werden, zeigt der Gottesbeweis. Scheinbar und für das landläufige Verständnis herrscht allerdings zwischen Glauben und Beweis ein Widerspruch.

Was man beweisen kann, braucht nicht mehr geglaubt zu werden. Wenn ich Gottes Existenz beweisen kann, brauche ich, so scheint es, diese nicht mehr zu glauben, sondern Glaube bezieht sich dann auf etwas, das über diese allgemeine Erkenntnis hinausliegt, zum Beispiel auf die heilsgeschichtliche Offenbarung der Geheimnisse der göttlichen Erlösung des Menschengeschlechts durch Christus. Oder: darauf, dass die göttlichen Verheissungen nicht nur ausgesprochen sind, sondern dass sie auch mir persönlich gelten.

Indessen steckt hinter solcher Meinung, es bestehe hier ein Widerspruch, und hinter solchen Aufteilungsversuchen ein unzulängliches theologisches Verständnis sowohl dessen, was Glaube ist, als auch dessen, was das theologische Unternehmen eines Gottesbeweises bedeutet. Das will ich hier zu zeigen versuchen am Gottesbeweis des Anselm von Canterbury. Dieser

kann als eine denkerische Nachzeichnung des Glaubensaktes verstanden werden. – Es könnte dasselbe in anderer Form allerdings vielleicht auch anhand von andern Gottesbeweisen, zum Beispiel der *quinque viae* des Thomas, aufgezeigt werden. Ich muss mich beim folgenden Versuch zugleich beziehen auf Karl Barths Buch über Anselms Gottesbeweis, «*Fides quaerens intellectum*» (1931). Denn es war Karl Barth, der dieses Verständnis vom Gottesbeweis Anselms als einer Nachzeichnung der Grundbewegung des Glaubens entwickelt hat. Und wenn auch Barth in einigen Punkten seinem Text, dem «*Proslogion*» Anselms, nicht ganz gerecht geworden ist, so hat er doch aufs ganze gesehen eine theologische Entdeckung gemacht, die weiterführend ist und furchtbar.

Wie Anselm vorgeht, ist bekannt. Er geht von dem Satz aus, dass Gott das sei, «worüberhinaus Grösseres nicht gedacht werden kann» (*Id, quo maius cogitari nequit*). Weil Grösseres nicht gedacht werden kann, muss Er auch existieren und nicht bloss ein Gedankengebilde sein. Denn grösser ist, was «in Wirklichkeit», ausserhalb unserer Gedanken, existiert, als das, was bloss in Gedanken existiert. Anselm tut dann noch einen zweiten Schritt (Prosl. 3 – während der bisher referierte Gedankengang in Prosl. 2 steht): Gott, über den hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann, existiert nicht nur denknotwendig auch in Wirklichkeit, sondern Er existiert so, dass nicht einmal gedacht werden kann, Er existiere nicht. Und wiederum ist der Angelpunkt des Arguments derselbe: Ein grösstes denkbare Seiendes, über das hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann, das notwendig existiert und zwar so, dass nicht einmal gedacht werden kann, es existiere nicht, ist grösser als ein Grösstes... etc., von dem aber wenigstens gedacht werden kann, es existiere nicht. Somit muss Gott als das «*id quo maius... etc*» das erstere sein, d. h. es muss zugegeben werden, dass Seine Nichtexistenz in Wahrheit nicht einmal gedacht werden könne. – Und Anselm tut dann noch einen dritten Schritt darüberhinaus, in Prosl. 15, welches Kapitel von Barth in seiner Paraphrase nicht mehr behandelt wird, welches jedoch präzis in denselben Zusammenhang der Argumentation gehört, weil hier genau mit derselben Argumentationsfigur argumentiert wird. Anselm sagt dort: Gott ist nicht nur das, worüberhinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, sondern Er ist grösser als überhaupt gedacht werden kann (*maior quam cogitari potest*). Diese für meinen ganzen Gedankengang entscheidende Einsicht verdanke ich dem Kollegen und Freund Martin Anton Schmidt, dem ich diesen kurzen Versuch widme.

Ein Gott, der grösser ist als überhaupt gedacht werden kann, ist grösser als ein Gott, über den hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann. – Immer

kehrt bei Anselm, auf allen drei Stufen, das formelhafte «*quod maius est*» wieder. Prosl. 2, 3 und 15 bilden ein Ganzes, und davon hängt Entscheidendes für die Deutung des ganzen Beweises ab.

Der Einwurf, wie es denn möglich sei, dass der Tor in seinem Herzen spricht «Es ist kein Gott», wenn auf der andern Seite doch feststeht, dass wir Gottes Nichtexistenz nicht einmal denken können, wird von Anselm so beantwortet: Zu sagen, Gott existiere nicht, sei freilich möglich. Aber etwas nur sagen, nur den entsprechenden Satz bilden, und etwas wirklich *denken*, sei zweierlei. Der Tor in Psalm 14 ist aber gerade darin töricht, dass er nicht weiss, wer Gott ist, dass er keine wirkliche Einsicht hat. Gott ist für ihn nur ein Wort, und darum ist es ihm ohne weiteres möglich, zu sagen, dass Gott nicht existiere.

Ich schliesse daraus, auf der Linie Anselms und Karl Barths weiterdenkend: Wenn wir einmal wirklich wissen, was bzw. wer Gott ist, dann müssen wir Seine Existenz anerkennen, dann ist es uns nicht mehr möglich, zu sagen und zu denken, Er existiere nicht. M.a.W.: das Anerkennen der Existenz Gottes, das Rechnen mit Seiner Wirklichkeit, ist das Implikat eines wirklichen Gott-Kennens. Sobald wir Gott einmal wirklich kennen, d. h. wirklich verstanden haben, wer Er ist, können wir nicht mehr anders...

Wenn wir das so formulieren, haben wir uns auf eine ganz bestimmte Sicht des Gottesbeweises eingespurt. Und es ist m. E. in erster Linie Karl Barth, der uns mit seiner Anselm-Rezeption auf diesen Weg bringt. Denn Barth hat diesen Beweis in einer Weise aufgefasst und wiedergegeben, dass er nicht mehr ein eigentlicher Beweis ist. Das betont Barth auch unaufhörlich. Er legt Gewicht darauf, dass der «Beweis» bei Anselm in ein Gebet eingebettet ist, ja selber als ein Gebet vorgetragen wird (*Pros-Logion...!*). Und er unterstreicht, dass Anselms Gedankengang darauf beruhe, dass wir vorher schon gehorsam auf Gottes Wort gehört haben, dass Gott uns aus Seinem Wort schon bekannt ist. Freilich ist unser Glaube angefochten, er ist nicht unser sicherer Besitz, und darum können auch wir selber nach Barth je und je wieder die «Toren» sein, die in ihrem Herzen sprechen «Es ist kein Gott».

Barth will also zeigen, dass die Gültigkeit dieses «Beweises» vom Glauben abhängt. Er will mit niemandem, der nicht auf der Basis des Glaubens steht, über die Existenz Gottes disputieren – und er meint, Anselm habe dies auch nicht gewollt. – Ob er damit freilich Anselms eigene Intention ganz trifft, ist fragwürdig. Anselm wollte, nach seinen eigenen Aussagen, einen eigentlichen, sicheren Beweis, und Barth, der immer, und gerade in diesem Buch, eine starke Abneigung zeigt gegen alle Apologetik (so wie er «Apolo-

getik» versteht: nämlich als Polemik gegen die Nichtglaubenden), hat wohl einzelne Aspekte des komplexen Gebildes, das der Anselm'sche Beweis darstellt, doch überinterpretiert.

Aber vielleicht sollte man sich doch nicht nur an den historischen Intentionen Anselms, sondern darüberhinaus an den inneren Möglichkeiten der Sache selbst orientieren. Und was dies betrifft, scheint mir Karl Barth entschieden in die richtige Richtung zu weisen, indem er nämlich diesen «Beweis», diesen scheinbar theoretischen oder spekulativen Gedankengang derart fundamental mit dem Glauben verbindet. – Zweifellos hat dabei Barths Interpretation auch ihre Schwächen. Die verkrampfte Ablehnung der Apologetik lässt den Gedanken nicht aufkommen, dass wir es hier mit einem Musterstück von «Apologetik» in einem besseren Sinne zu tun haben, nämlich mit Apologetik als Dialog, als dialogischen Aufweis. Das Weglassen von Prosl. 15 zeigt, dass Barth die Grundbewegung des Anselm'schen Gedankenganges nicht bis zum Ende mitvollzogen hat. Auch den ontologischen Hintergrund des stereotypen «*Quod maius est*» beachtet Barth nur in einem beiläufigen Satz und er erkennt ihn und die damit für uns erwachsende Verständnisschwierigkeit wohl auch gar nicht. Charakteristisch ist auch, dass das «*id, quo maius ... etc*» bei Barth gelegentlich in einem legalistisch entstellten Sinne erscheint: Wir, als gehorsame Hörer von Gottes Wort, *sollen* uns nichts Grösseres denken wollen; der Satz bekommt also bei Barth die Funktion eines Verbotes. Während bei Anselm Beweis doch alles daran hängt, dass wir das eben gar nicht *können*.

Dennoch bleibt Barths Interpretationsversuch richtungweisend. Er weist uns an einen Ort, wo Glauben und Denken sich zu einer eigentümlichen Einheit verbinden. Das Denken erscheint hier als ein solches, das die Grundbewegung des Glaubens nachzeichnet – und dies ist ein Aspekt im Wesen des theologischen Denkens, auf den Barth grösstes Gewicht legt. Ich meinerseits möchte von meiner Terminologie her gerade auf diese Verschlungenheit von Glauben und nachzeichnendem Denken das Wort «apologetisch» anwenden. Und für ein solches Verständnis von Apologetik wird dann in der Tat die zu Beginn erwähnte, landläufige Gegenüberstellung von Glaube und «Beweis» hinfällig. Der Glaube ist kein willkürlich gewollter, sondern er vollzieht eine Grundbewegung der Existenz, die in sich höchst plausibel ist: das Überwältigtwerden von dem, worüberhinaus wir Grösseres gar nicht denken können, ja was grösser ist, als überhaupt gedacht werden kann. Der Mensch stösst im Glauben, in der Hingabe des Glaubens, gleichsam «von innen» auf dieses Mysterium, das ihn dann, wenn er einmal von ihm berührt worden ist, nicht mehr loslässt. Er *muss* denken, dass dieses

Mysterium, Gott, eine Wirklichkeit ist; er kann nicht einmal mehr *denken*, diese Wirklichkeit sei nicht. Er kann nicht mehr denken, dass er autark, in geistiger Autarkie, für sich selbst, existiert, sondern er muss denken, dass sein Denken und Sein umschlossen ist von dem und einmündet in das, was über unserm Denken liegt, den «Frieden, welcher höher ist als alle Vernunft».

Der Mensch wählt sich im Glauben nicht einen Herrn aus, dem er dann gehorsam sein will (so wäre ja der Glaube immer noch seine souveräne Tat!), sondern in der Tiefe seines Seins stösst er auf das Unausweichliche. Es ist ihm nicht, wie Barth das darstellt, der Befehl gegeben, nichts Grösseres zu denken als Gott (weil dieser doch der Schöpfer sei und er nur das Geschöpf), sondern er realisiert und erhellt seine eigene Situation vor dem Unbegreiflichen, dem er den Namen «Gott» gibt, weil er mit dem Unbegreiflichen ja reden will. Denn wenn ich von dem sprach, «wovon der Mensch umschlossen ist», von dem «worein er einmündet», so war mit diesen Formulierungen eine Nähe signalisiert, die gerade zum Reden, zum Sichaussprechen einlädt.

Wenn wir den Menschen vor dem lebendigen Gott denken, so dürfen wir den Glauben (der der einzige Kontakt mit Gott ist, von uns aus gesehen) nicht zu voluntaristisch denken, wie das bei Barth immer noch der Fall zu sein scheint. Ein Element der Entscheidung, des Wagnisses, bleibt freilich eingeschlossen. Aber im Wesentlichen ist der Glaube ein Geschehen des Entdeckens – und immer Wieder-Entdeckens –, eine Art Erleuchtung. Das ist der Gewinn, den wir heute aus dem Anselm'schen Argument für unser Verständnis von Glauben und Glaubens-Denken ziehen können.

Die Logik, mit welcher Anselms Beweis den Glauben nachzeichnet, ist nicht eine Logik, die man überall verwenden kann. Sie lässt sich vom Thema Gott nicht auf andere Themen übertragen, weil es eben hier nicht um einen gewöhnlichen logischen Schluss geht, den jeder in jeder Situation vollziehen kann, sondern um das Entdecken Gottes in der Grundsituation der Existenz. Darum kann der Anselm-Kritiker Gaunilo, der Anselm mit dem analogen Beispiel von der «vollkommenen Insel» *ad absurdum* führen will, mit seinem Gegenargument nichts ausrichten. Das ist von Barth klar gesehen worden.

Wenden wir noch die Begriffe «apriorisch» und «aposteriorisch» an: Kann man, wie manche Interpreten das formuliert haben, sagen, nach Anselm habe der Mensch eine apriorische Erkenntnis von Gott (indem er aus dem Begriff allein argumentiert)? Die Formulierung scheint mir unangemessen, obschon ich auf der andern Seite auch Barth nicht folgen kann, für den die Gottesbegegnung eher eine aposteriorische, von aussen kommende Er-

fahrung zu sein scheint. Nicht aus dem Begriff Gottes wird hier argumentiert, sondern aus einer existentiellen Grunderfahrung (aber nicht nur: Einzelerfahrung), die dann den «Begriff» Gott allererst hervorbringt. – Wir sind hier übrigens an eine Grenze gestossen, wo der lang festgehaltene Unterschied zwischen «Offenbarungstheologie» und «natürlicher Theologie» fragwürdig wird, wenn nicht überhaupt dahinfällt...

Heinrich Ott, Basel