

Intellectus fidei

Ontologischer Gottesbeweis und theologische Methode in Karl Barths Anselmbuch

Nicht alle "spekulative" Theologie sagt die Wahrheit. Aber auch die Theologie, die die Wahrheit sagt, ist "spekulative" Theologie.

Karl Barth, Fides quaerens intellectum (1931)

I.

In seinem Buch "Fides quaerens intellectum" hat Karl Barth "Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms" interpretiert¹. Er hat mit seiner Interpretation zugleich "der Theologie der Gegenwart" etwas sagen wollen, "was sie hören sollte", und also dem historischen Gegenstand eine aktuelle Bedeutung zugesprochen². Diese doppelte Verknüpfung eines theologischen Themas mit der theologischen Methode einerseits, von historischer Auslegung und gegenwärtiger Wirkabsicht andererseits hat eine breite Debatte ausgelöst, aber auch für deren Verwirrung gesorgt. Zunächst hat in einer ersten Rezeptionsphase vor allem die Frage nach der historischen Triftigkeit von Barths Anselm-Deutung im Vordergrund gestanden³. Darüber ist im allgemeinen negativ geurteilt worden⁴. Aus der Feststellung einer historischen Fehlinterpretation ist dann auch der Schluß auf die Haltlosigkeit aller an Anselm sich anschließenden systematischen Weiterungen Barths gezogen worden⁵. Im Jahr 1965 hat M. Josuttis gemeint, das Gespräch über diese historische Seite des Buches als abgeschlossen betrachten zu können⁶. Eine zweite, die systematische

1. *K. Barth: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931)*, hg. von *E. Jünger* und *I.U. Dalferth*, Karl Barth Gesamtausgabe, II: Akademische Werke, Zürich 1981.
2. *Fides quaerens intellectum*, S. 3f.
3. Vgl. die Rezensionen zur ersten Auflage, *Fides quaerens intellectum*, S. 5.
4. Vgl. die historischen-philosophischen Einwände des Anselm-Herausgebers *F.S. Schmitt O.S.B.*: Der ontologische Gottesbeweis Anselms, in: *ThR* 32 (1933), S. 217-223.
5. *G. Kuhlmann*: Zu Karl Barths Anselmbuch, in: *ZThK* 40 / NF 13 (1932), S. 269-281.
6. *M. Josuttis*: Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Karl Barths Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie, Bonn 1965.

Phase der Wahrnehmung hat mit einer Selbstdeutung Barths begonnen, in der er auf die Schlüsselstellung dieser Schrift im Übergang von der sog. dialektischen Theologie zur Theologie der Kirchlichen Dogmatik hinwies⁷. Im Vorwort zur zweiten Auflage von "Fides quaerens intellectum" (1958) hat Barth diese Auffassung noch einmal mit deutlichen Worten wiederholt⁸. Sie ist seitdem zu einem festen Bestandteil der Deutung von Barths theologischer Entwicklung geworden⁹. Unabhängig von der historischen Richtigkeit hat man auf dieser Linie das Anselm-Buch als eine eigene systematische Position Barths zu verstehen versucht. Dabei scheint sich auch in der inhaltlichen Bestimmung der Wende, die das Buch darstellen soll, ein Konsens herausgebildet zu haben. Es handle sich "um einen Wechsel in der ontologischen Position, indem an die Stelle der existenzhaft-anthropologischen eine seinskategoriale Ontologie tritt"¹⁰, bzw. um eine "bewußte ... Antithese zur neuzeitlichen philosophischen und theologischen Subjekt- und Bewußtseins-Orientierung"¹¹. Über die theologische Berechtigung dieser ontologischen Position freilich wird kontrovers geurteilt¹².

Nun gibt es hinreichend Anlaß, sowohl die historische wie auch die systematische *Opinio communis* einer Revision zu unterziehen. Denn, eigentümlich genug, die bisherige Debatte um das Anselm-Buch hat die Verknüpfung der theologischen Methode mit dem Thema des Gottesbeweises beinahe völlig ausgeblendet. Sie hat damit die Begründung für den Gegenwartsanspruch eines theologischen Programms im historischen Gewand nicht in den Blick bekommen können. Das aber kann kaum etwas anderes bedeuten, als daß die Pointe von "Fides quaerens intellectum" verfehlt wurde¹³.

7. *K. Barth: How my mind has changed* (1938), deutsch zuerst in: *EvTh* 8 (1948/49), S. 268-275, 272.
8. *Fides quaerens intellectum*, S. 5.
9. Vgl. Josuttis, a.a.O., S. 4f.; *E. Jüngel: Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, in: *ders.: Barth-Studien*, Zürich/Köln und Gütersloh 1982, S. 22-60, 47f.
10. Josuttis, a.a.O., S. 5.
11. Jüngel, a.a.O., S. 48.
12. Kritisch Josuttis, der den Anredecharakter des Wortes Gottes verlorengehen sieht, a.a.O., S. 84-88, 141-157; eher positiv *E. Jüngel*, der darin einen soliden Widerpart gegen die Dialektik der Subjektivität finden möchte: *Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons*, in: *ders., Barth-Studien*, a.a.O., S. 127-179, 175f.
13. Das trifft auch noch zu für die material weitgreifende Studie von *J. Rohls: Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext*, in: *J. Rohls / G. Wenz (Hg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, FS W. Pannenberg zum 60. Geburtstag, Göttingen 1988, S. 406-435. Rohls vermag bei Barth lediglich ein Programm des theologischen Antirationalismus zu identifizieren, das sich ironischerweise auf eine solche Konzeption zu gründen meint, die "gemeinhin als klassischer Ausdruck des theologischen Rationalismus verstanden wurde und wird" (a.a.O., S. 435); rationalistisch ist höchstens die Konsequenz, mit der der angebliche Antirationalismus durchgeführt wird. - Nach Abschluß dieses Manuskriptes ist erschienen: *W. Ullmann: Karl Barths zweite Wende. Ein neuer*

Warum ist der Zusammenhang von Methodologie und Gottesbeweis so entscheidend? Daß Barth, auf der einen Seite, Anselms Argument einem strikt theologischen Kontext angehören sieht¹⁴, hängt zusammen auch mit der modernen Problemgeschichte des ontologischen Gottesbeweises, an dessen Anfang, wie mißverstanden auch immer, Anselm steht. Eine Anselm-Interpretation aber verdient ihren Namen nur, wenn sie in der Lage ist, im gegenwärtigen Kontext das noch Unabgegoltene des vergangenen Gedankens zur Sprache zu bringen¹⁵. Insofern entscheidet die Geschichte des Gottesbeweises mit über die historische Zulässigkeit von Barths Auslegung. Umgekehrt verliert, auf der anderen Seite, die theologische Methode nur dann den Anschein einer bloß subjektiven Setzung, wenn es gelingt, sie über das Thema des Gottesbeweises auf das neuzeitliche Geschick des ontologischen Gottesgedankens zu beziehen. Es ist leicht zu sehen, daß dieser letzte systematische Gesichtspunkt auch die Bedingungen zur Verhandlung jenes ersten historischen Problems bereitstellt. Deshalb möchten ihm insbesondere die folgenden Überlegungen nachgehen¹⁶. Damit soll die Einsicht vorbereitet werden, daß gerade die antimodern scheinende Wendung Barths im Anselmbuch ein Schritt zu einer spezifischen Wahrnehmung der gedanklichen Probleme der Moderne ist¹⁷.

Interpretationsvorschlag zu "Fides quaerens intellectum", in: *H. Köckert / W. Krötke (Hg.): Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium, Berlin 1988*, S. 71-89. Ullmann insistiert ebenfalls auf dem Zusammenhang von Methodologie und Gottesbeweis (S. 75). Vgl. außerdem die genauen Analysen von *Bent Flemming Nielsen: Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Theologieverständnisses von Karl Barth, Aarhus 1988*, bes. S. 91-119. Vielleicht gerät die scheinbar abgeschlossene Debatte doch noch einmal in Bewegung?

14. Der Generalvorwurf unhistorischer Anselm-Auslegung bezieht sich hierauf.
15. Daß Barths Auslegung selbst in die so oder so von Anselm ausgehende Tradition hineingehört und auch ihre historische Trennschärfe genau in diesem Rahmen zu bedenken ist, darauf haben *R. und L. Steiger* in ihrer Rez. des Buches von Josuttis hingewiesen: PTh 56 (1967), S. 132-135. Vgl. auch: *L. Steiger: Ontologisches oder kosmologisches Argument? Anselm zwischen Kant, Hegel und Barth*, in: AAns IV,1 (1975), S. 317-322. Zuletzt hat *I.U. Dalfert* in einer subtilen Analyse von Anselms Proslogion gezeigt, daß der grundsätzlich theologische Charakter des argumentum Anselmianum auch historisch wahrscheinlich ist: *Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion*, in: ZThK 81 (1984), S. 54-105.
16. Zur philosophiegeschichtlichen Verortung von Barths Auslegung des anselmischen Arguments in der aktuellen Debatte vgl. *F. Scholz: Ontologischer Gottesbeweis?*, in: NZSTh 25 (1983), S. 155-177, bes. 173ff.
17. Auffälligerweise hat sich die subjektivitätslogische Rekonstruktion der Theologie Barths auf das Anselm-Buch bislang noch nicht bezogen, vgl. *T. Rendtorff (Hg.): Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975*. - Eine Stellungnahme zu den nicht nur gedanklichen Problemen der Moderne versucht *W. Ullmann* aus seinem Verständnis Barths zu gewinnen, vgl. a.a.O., S. 84-86.

II.

An dem Problem, das unter dem Namen des ontologischen Gottesbeweises verhandelt wird, entscheidet sich nicht nur "die Stellung von Theologie und Philosophie zur rationalistischen Metaphysik insgesamt"¹⁸; es ist auch die Chiffre für "die Frage nach dem Wesen und der Leistungskraft des reinen Gedankens" selbst¹⁹. Denn das Denken ist genau dann seiner selbst versichert, wenn ihm seine eigenen Möglichkeiten die Möglichkeit des anderen seiner eröffnen²⁰. Und eine definitive Antwort auf die Frage nach dem Vermögen der Vernunft beansprucht der ontologische Gottesbeweis zu geben. In der Beurteilung dieses Anspruches hat sich freilich in der Neuzeit eine Alternative aufgetan, die immer noch klassisch durch die Namen Kant und Hegel bezeichnet ist²¹. Eine Erinnerung an diese Grundstellung soll den Rahmen darbieten, in dem Karl Barths Beitrag zu Anselm gewürdigt werden kann.

In seiner Schrift von 1763 "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" hat *I. Kant* sich darum bemüht, den Gedanken der Möglichkeit der Vernunft so weit voranzutreiben und so differenziert zu entfalten, daß er gewissermaßen von selbst auf die Möglichkeit eines anderen stößt, dem dann, sofern es Resultat und Voraussetzung des Möglichkeitsgedankens überhaupt ist, der Charakter der Notwendigkeit zugeschrieben werden muß²². Kants Überlegung ist dabei die folgende: Vernünftigerweise möglich heißt das, was keinen Widerspruch einschließt²³. Ein Widerspruch aber entsteht genau dann, wenn etwas Identisches zugleich gesetzt und nicht gesetzt oder negiert wird. So gewiß nun also die Feststellung des Widerspruches ein Geschäft der Vergleichung ist, das ausschließlich in die Kompetenz der Vernunft fällt, so

18. *J. Rohls*: Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987, S. 10. Der umfangreiche Bericht von Rohls scheint in der Gleichmäßigkeit des Referates selbst die Haltung eines skeptischen Rationalismus zu verkörpern.
19. *D. Henrich*: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, 2. Aufl., Tübingen 1967, S. 266.
20. Insofern hat auch die Subjektivitätsphilosophie teil an dem Problem der Ontotheologie, deren Erbe sie antritt. Das belegen die späteren Arbeiten *D. Henrichs* zum Subjektivitätsgedanken, vgl. grundlegend: Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt 1967.
21. Ihre Unüberbietbarkeit verdankt diese Alternative dem Umstand, daß hier die Leistungsfähigkeit der Vernunft selber auf dem Prüfstand steht; das unterscheidet sie von späteren Diskussionen über die Schlüssigkeit des ontologischen Arguments, die dessen Gültigkeit von anderswoher gesetzten Prämissen abhängig machen. Vgl. beispielhaft zur Kritik des anselmischen Beweises bei *H. Scholz Rohls*, a.a.O., S. 562.
22. *I. Kant*: Werke in zehn Bänden, hg. von *W. Weischedel*, Bd. 2, S. 617-738. Vgl. zum Folgenden *H.-G. Geyer*: Gedanken über den ontologischen Gottesbeweis, in: Parrhesia. FS Karl Barth zum 80. Geburtstag, Zürich 1966, S. 101-127, bes. 119ff., sowie *D. Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis, S. 182-188.
23. *Kant*, a.a.O., S. 637.

gewiß ist doch auch, damit es zu solcher Vergleichung kommt, das Gesetzsein von etwas als etwas schon immer unterstellt. Das bedeutet aber, daß die Beziehung der (vernunftinternen und insofern) formalen Möglichkeit zu unterscheiden ist von der (die Beziehung einer Aussage auf anderes ausdrückenden und insofern) materialen Möglichkeit. Ist die formale Möglichkeit eine konstante Minimalbedingung, mit der die Vernunft jederzeit operiert, und ist sie in ihrem Funktionieren unfehlbar, weil sie auf innerer Selbstvergleichung beruht, so verhält es sich mit der materialen Möglichkeit auf charakteristische Weise anders. Keineswegs ist mit dem Gegebensein materialer Möglichkeit in jedem Falle zu rechnen; vielmehr geht die Möglichkeit des Widerspruches ja gerade darauf zurück, daß etwas auch nicht gesetzt sein kann. Und keineswegs erzeugt das Nichtgesetzsein selbst schon einen Widerspruch, sondern erst dessen Vergleichung mit demselben, sofern es gesetzt ist. Das heißt: Die materiale Möglichkeit ist nicht eo ipso und in dem Sinne notwendig, daß sie immer als eine bestimmte vorliegen muß. Wohl aber muß so etwas wie materiale Möglichkeit überhaupt oder die Möglichkeit des Gesetzwerdens bzw. Gesetzseins angenommen werden. Denn ohne diese Annahme hätte auch die innere Möglichkeit der Selbstkontrolle der Vernunft am Gesetz des Widerspruches nichts, an dem sie sich artikulieren könnte. "Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfallt, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist."²⁴ Würde nun ein solches Datum schlechterdings wegfallen, so wäre gar nichts da und auch schon der Gedanke der Möglichkeit aufgehoben. "Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere."²⁵ Und dieser Satz ist äquivalent dem anderen: Etwas existiert schlechterdings notwendig²⁶. Die Pointe dieser Reflexion Kants besteht darin, daß er die - nach der Regel des Satzes vom Widerspruch - vergleichend tätige Vernunft angewiesen sieht auf etwas, was ihrer Tätigkeit schon immer vorausliegt und welches sie in jedem Akt ihrer Tätigkeit in Anspruch nimmt. Und diese notwendige Voraussetzung wird nach seiner Auffassung von 1763 mit dem Begriff eines ens necessarium als "ontologischer Gottesbeweis" gemeint²⁷.

Eine andere Frage ist, wie und auf welche Weise diese Voraussetzung der Vernunft ihr selber zugänglich ist, wenn sie doch genau dies sein soll: eine Voraussetzung der *Vernunft*. Ebendiesem Problem ist Kant nachgegangen, als er seine Aufstellungen von 1763 in der "Kritik der reinen Vernunft" einer Revision unterzog²⁸. Als Voraussetzung der Vernunft muß das notwendige Sein gedacht

24. A.a.O., S. 638.

25. A.a.O., S. 639.

26. S. a.a.O., S. 643f.

27. A.a.O., S. 734.

28. Kant, KrV B 595-631; vgl. Henrich, a.a.O., S. 137-178.

werden. Nun gibt es aber nur einen Gedanken, der zu der Bedingung notwendigen Existierens paßt, und das ist der Gedanke eines Inbegriffs der Bestimmungen, der alles in sich enthält, was nur überhaupt als bestimmtes gesetzt werden kann. Das *ens necessarium* muß daher als *omnitudo realitatis* gedacht werden²⁹. Diese gedankliche Erfassung des zunächst sich als unvordenklich Aufdrängenden ist jedoch nur dann schlüssig, wenn Subjekt und Prädikat auch umgekehrt werden können, wenn also die *omnitudo realitatis* als *ens realissimum* auch notwendig existiert. Das aber trifft nicht zu; denn diese Folgerung wäre nur zulässig, wenn Sein ein Prädikat wäre³⁰. Diesen sog. empirischen Einwand gegen den Beweisversuch aus dem Begriff des *ens realissimum* hatte Kant aber bereits 1763 als durchschlagend erkannt. *Ens necessarium* und *ens realissimum*, die Voraussetzung der Vernunft und der Gedanke dieser Voraussetzung, sind also nicht zur Deckung zu bringen. So gewiß der Begriff eines *ens realissimum* unvermeidlich ist, weil die von der Vernunft gesetzten Prädikate einen Inbegriff derselben voraussetzen, so wenig ist dieser Inbegriff mehr als ein transzendentes Ideal, so wenig kann ihm bereits das andere der Vernunft, Sein, beigelegt werden³¹. Als Voraussetzung der *Vernunft* ist das Vorausgesetzte immer schon von deren Zügen bestimmt; das *ens necessarium* aber entwindet sich als die auch im Gedanken der Voraussetzung noch immer unerreichte Unvordenklichkeit³². Die kritische Wendung der Kritik der reinen Vernunft gegen die Konstruktion des einzig möglichen Beweisgrundes besteht also darin, daß infolge der Behaftung des Denkens bei sich selbst noch einmal unterschieden wird zwischen jener unvermeidlichen, aber begrifflich nicht zu ratifizierenden Voraussetzung und ihrem ebenso unvermeidlichen, aber nicht zu realer Existenz zu hypostasierenden Begriff³³.

Mit diesem Ergebnis sind nun weitreichende Folgen für die Verfaßtheit menschlicher Vernunft- und Verstandestätigkeit festgeschrieben. Die Differenz, in der das Bewußtsein existiert, macht sich geltend in der Unterscheidung von Verstand und Vernunft, freilich auf unterschiedliche Weise. Ist der Verstand

29. "Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich also unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnotwendigen Wesens am besten schicken", KrV B 614.

30. Vgl. Geyer, a.a.O., S. 126f.

31. "Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmtheit der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze", KrV B 605f.

32. "Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als dem letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft", KrV B 641.

33. "I. Kant deckt den Sachverhalt auf, daß der Gedanke eines Daseins von absoluter Notwendigkeit kein möglicher Begriff ist, d.h. nicht nur zu Anfang noch unbestimmt ist, sondern von allem Anfang an auch unbestimmbar ist und bleibt" (Geyer, a.a.O., S. 127).

durch die synthetische Aktuierung seiner internen Differenz von Anschauung und Begriff in der Lage, theoretische Erkenntnisse zu generieren, die Anspruch auf Objektivität erheben können, so gilt dieser Anspruch doch nur im Verhältnis zu Erscheinungen als Repräsentanten eines anderen, Nichtselbstgesetzten. In ursprünglicher Produktivität auf sich selbst bezogen, gelangt die Vernunft nur zur Aufstellung von Ideen, die das Maß und die Konsequenzen des Handelns betreffen; darin reflektiert sich, daß solche Selbstgesetzgebung vom Gesetzsein der Vernunft herkommt. Fragt man nach dem Zusammenhang von theoretischem und praktischem Vermögen, so muß das Verwiesensein auf die Erscheinungen im Horizont der theoretischen Philosophie als Implikat des Gesetzseins der Vernunft selber angesehen werden.

Diese Verfassung des Bewußtseins zeitigt nun auch Konsequenzen für das Verständnis der Religion. Durch die Kritik des ontologischen Gottesbeweises ist deutlich, daß die Religion nicht dem theoretischen Bewußtsein angehören kann. Der Verstand betrügt sich selber, wenn er meint, Gott als objektiven Gegenstand haben zu können. Denn damit spiegelt er sich vor, aus eigener Kraft sich seines Ursprungs vergewissern zu können. Statt dessen ist die Religion der praktischen Vernunft zuzuordnen und steht dort mit für die Erinnerung ein, daß die Vernunft in aller Selbsttätigkeit nicht selbstmächtig ist. Freilich - sofern sich diese Wahrheit der Religion nur vom praktischen Bewußtsein aus ergibt, verliert die Religion im gleichen Zuge auch den Schein des äußerlichen Realismus; sie kann und muß sich auf eine symbolische Funktion beschränken.

In der Kritik des ontologischen Gottesbeweises macht sich nach Kant also die reflexiv bemerkliche, aber begrifflich uneinholbare Grenze der Vernunft geltend; sofern an ihr die Differenz von Verstand und Vernunft aufscheint, bestimmt sich mit Bezug auf sie die Leistungsfähigkeit der Vernunft überhaupt. Sofern aber in der Kritik der rationalen Theologie die Vernunftstellung konsequent beibehalten bleibt, muß die Religion als von symbolischem Wert verbucht werden, der lediglich eine indirekte Wahrheit zukommt.

Gegen I. Kants kritische Limitation der Vernunft am Thema des ontologischen Gottesbeweises unternimmt *G.W.F. Hegel* dessen metakritische Restitution, was nichts anderes bedeutet als die Konstitution eines erweiterten Begriffes der Vernunft von sich selbst.

Versucht man, die Motive, die Hegel dazu bewegt haben, im Anschluß an die hier gezeichnete Skizze der Kantischen Intention der Voraussetzung der Vernunft zu benennen, so kann man zwei Überlegungen geltend machen. Beide zeigen, daß sich Hegel keineswegs auf abstrakte Weise über die Kantische Grundstellung hinwegsetzt. Er hält nämlich erstens daran fest, daß das *ens necessarium* auch in seiner vermeintlich alogischen Gestalt als *Voraussetzung* präzis *Voraussetzung* der Vernunft bleibt. Und als solche muß sie auch gerechtfertigt werden können, wenn anders nicht Seinsaussagen überhaupt ihren Sinn

verlieren sollen. Denn wie soll man denken können, daß sich abstraktes, beziehungsloses Sein anderem vermittelt habe³⁴? Das heißt aber, daß die vernünftige Reflexion sich mit der Statuierung der Grenze im Sinne Kants, die dieser positiv abgefangen und untermauert hatte mit den zu differenzierenden Erkenntnisfunktionen von theoretischer und praktischer Vernunft, nicht zufriedengeben kann. Auch das begriffslose *ens necessarium* bleibt unausgesprochenermaßen auf den Begriff bezogen.

Diese Beobachtung der Unmöglichkeit einer Selbstbegrenzung der Reflexion führt nun weiter zur zweiten Überlegung Hegels. Ganz offensichtlich erweist sich die *Vernunft* als unbegrenzt steigerungsfähig, da sie sich nie mit dem Gedanken einer planen Voraussetzung zufriedengeben kann. Was bedeutet nun diese Steigerungsfähigkeit, und woher kommt sie? Sie geht offenbar darauf zurück, daß sich die von Kant im *ens necessarium* lozierte Voraussetzung der Vernunft schon immer mitgeteilt hat. Das bedeutet aber, daß die Voraussetzung selbst und an sich bereits reicher ist, als es mit dem Namen "Sein" zum Ausdruck gebracht werden kann. Vielmehr muß diese Voraussetzung selber gedacht werden als eine Vermittlung von Sein und Begriff. Beide Überlegungen von der Rechtfertigungsbedürftigkeit der Voraussetzung und von der Steigerungsfähigkeit der Vernunft lassen sich nun in einer gemeinsamen Grundeinsicht verbinden, wenn die Fähigkeit zur unbegrenzten Reflexivität des menschlichen Geistes als dessen Auszeichnung durch den göttlichen Geist verstanden wird. Voraussetzung und Vernunft sind also einerseits gleichstrukturiert als Geist; andererseits besteht eine Wertigkeitsdifferenz zwischen absolutem und endlichem Geist, welche sich sowohl als die Abkünftigkeit des endlichen vom absoluten als auch als die Aufhebung des endlichen in den absoluten muß denken lassen. Aufgrund der Isomorphie ist deshalb sowohl der Aufstieg des Menschen zu Gott als seiner absoluten Voraussetzung als auch die denselben begründende Erniedrigung Gottes zum Menschen zu denken. Und nun macht es die Eigentümlichkeit der als Gottesbeweise aufgetretenen Gedanken aus, daß sie genau diese "Erhebung des Menschengeistes zu Gott" beschreiben, die am Ende in den Grund ihrer Herkunft einkehrt³⁵.

34. "Die Hegelsche Metakritik setzt bei [der] Unterscheidung, die Kant gegen das ontologische Argument einwendet, an, indem sie fragt, unter welchen Bedingungen die für diesen Einwand in Anspruch genommene Differenz von (bloßem) Begriff des Seins und Sein des Seins überhaupt gedacht werden kann" (*J. Dierken*: Gott und Religion. Zum Verhältnis von Theologie und religiösem Bewußtsein in der Religionsphilosophie Hegels, Diss. Heidelberg 1987 [Ms.], S. 151).
35. *G.W.F. Hegel*: Vorlesungen über die Beweise zum Dasein Gottes, in: *ders.*: Werke, Bd. 17, Frankfurt/M. 1969 (Theorie Werkausgabe), S. 345-535, 356. Zur Logik von Hegels Theorie der Gottesbeweise vgl. *D. Korsch*: Der Grund der Freiheit, München 1980, S. 13-27; *J. Dierken*, a.a.O., S. 142-148, sowie *H.-G. Geyer*: Hegels kritische Rezeption der metaphysi-

Im Modell der einen Erhebung schaltet Hegel den kosmologischen (und teleologischen) und den ontologischen Beweis als zwei Übergangsstufen einer zusammenhängenden Bewegung hintereinander und verflüssigt dadurch die Starrheit der Schlußformen, die ja mit der unmittelbaren Setzung der *Propositio maior* arbeiten müssen. Der erste Übergang, in dem die Wahrheit des kosmologischen Beweises aufgehoben ist, kann bestimmt werden als "der Übergang vom Bewußtsein des endlichen zum Bewußtsein des unendlichen Seins"³⁶, der zweite als "Übergang vom subjektiven zum objektiven Begriff des Unendlichen bzw. Absoluten"³⁷. Aus diesen Formulierungen kann man ersehen, daß es sich bei dem ersten Schritt um einen Fortschritt im gegenständlich orientierten Bewußtsein handelt: Vom aus sich selbst unbegründeten endlichen Sein wird zum begründenden unendlichen fortgegangen, beides wird aber als Gegenüber des Bewußtseins angesehen, sofern die Vermitteltheit sowohl des Endlichen wie des Unendlichen mit dem Sein immer schon vorausgesetzt ist. Dagegen handelt es sich auf der zweiten Stufe um einen Übergang im und am Bewußtsein, indem nämlich zu fragen ist, ob der Begriff unendlichen Seins ein wahrhafter und keine bloße Illusion ist. Diese Frage kann aber nur entschieden werden, wenn Klarheit gewonnen wird über den Status des Bewußtseins, das einen solchen Begriff konzipiert. Und diese Klarheit kann sich nur dann einstellen, wenn die Gegründetheit dieses Bewußtseins aufscheint. Sie tritt dann tatsächlich vor Augen, wenn die Abkünftigkeit des endlichen Geistes vom absoluten einleuchtet. Und die schließlich kann genau unter der Bedingung behauptet werden, daß der absolute Geist sich selbst im endlichen und als endlicher darstellt. Erst und allein damit ist die Wahrheit der gesamten Erhebung des Menschengeistes zu Gott vollendet. Der gedankliche Raum, in dem solche Einsicht sich einstellt, ist der Begriff des Begriffs; er verhilft zur Erkenntnis, daß die zunächst im Modus unmittelbarer Voraussetzung auftretende Einheit von Begriff und Sein (unter welcher das Bewußtsein seinen - genau dadurch problematisch bleibenden - Seinsanspruch erhebt) in Wahrheit so rekonstruiert werden muß, daß das Sein eingesehenes Moment am Begriff ist³⁸. Ist der Begriff des Begriffs die spekulativ-logische Form, in der die vermittelte Einheit von endlichem und absolutem Geist zu denken ist, so nimmt diese doch zugleich Bezug auf den religiös-vorstellungshafte Inhalt der Selbstoffenbarung Gottes; ja, sie ist nichts anderes als die Entwicklung derselben zu ihrer unwidersprechlichen Wahrheit. Der ontologische Gottesbeweis gehört deshalb, religionsgeschichtlich gesehen, exakt und allein ins Chri-

schen Gottesbeweise, in: *Unterwegs zur Volkskirche*, FS für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag, hg. von W.-L. Federlin und E. Weber, Frankfurt/M. u.a. 1987, S. 217-226.

36. Geyer, a.a.O., S. 217.

37. Ebd.

38. "Der Begriff ist verschieden vom Sein, und die Verschiedenheit ist von dieser Beschaffenheit, daß der Begriff sie aufhebt" (Hegel, a.a.O., S. 526).

stentum, sofern dieses sich selbst versteht als Religion des sich als Geist offenbarenden Gottes³⁹. So wird man also in Hegels Sinne sagen dürfen, daß die Philosophie ihre Wirklichkeit nicht hat ohne die offenbare als die vollendete Religion; daß umgekehrt aber die Religion nicht in ihrer endgültigen und eigentlichen Wahrheit begriffen werden kann ohne die spekulative Philosophie⁴⁰.

Nach Hegels Konzept der Vernunft, wie es am ontologischen Gottesgedanken sich entfaltet, ist die Voraussetzung der Vernunft nicht einfach ihre Grenze, sondern deshalb subjektiv begreifbar, weil sie als Grenze objektiv übergriffen ist durch die Selbstbewegung des Absoluten in der Gestalt seiner Selbstmanifestation. Und das Verhältnis von Religion und Vernunft ist so zu bestimmen, daß die Religion substantiell gerechtfertigt wird von der Philosophie.

In der Auffassung des ontologischen Gottesbeweises artikuliert sich zwischen *Kant und Hegel* ein gegensätzliches Selbstverständnis der Vernunft. Beide sind gleich weit entfernt von einer bloßen Unmittelbarkeit der Vernunft zu sich selbst. Beide unterscheiden sich aber zutiefst in der Antwort auf die Frage, wie denn die Voraussetzung der Vernunft zu verstehen sei. Kant votiert für eine uneinholbare und unvermittelbare Voraussetzung, die als solche gerade eben nur reflexiv erschließbar ist, sich in diesem Akt des Erschließens aber auch schon wieder entzieht; und er untermauert diese Auffassung durch eine vollständige Erkenntnistheorie. Hegel dagegen hält, die Kantische Reflexion weitertreibend, die Voraussetzung der Vernunft genau und nur deshalb für begreiflich, weil sie als Voraussetzung der *Vernunft* diese zugleich und vollständig und durch eigene Selbstdarstellung begründet.

Was das Verhältnis von Vernunft und Religion betrifft, so ergibt sich zunächst ebenfalls ein Gegensatz zwischen Kant und Hegel. Hält nämlich Kant eine Korrektur des religiösen Selbstverständnisses im symbolischen Sinne für erforderlich und ist insofern die Religion nur in ihrer vernunftmäßigen Außenperspektive als wahr zu rekonstruieren, so legt Hegel alles Gewicht darauf, daß die Philosophie nichts anderes tut als die Wahrheit der Religion selbst zu explizieren und sie in diesem Sinne als an sich selbst substantiell wahr erkennen zu lassen. Freilich, hinter diesem Gegensatz waltet ein unausgesprochenes Einverständnis. Und das besteht darin, daß für die Wahrheit der Religion keinesfalls allein die Religion (mehr) zuständig ist; wenn aber nicht einmal für ihre eigene Wahrheit, so gewiß noch weniger für die Wahrheit überhaupt. Wie es mit der Wahrheit beschaffen sei, darüber spricht vielmehr das letzte Wort die Vernunft selbst, in welche Schwierigkeiten sie auch immer geraten mag, wenn ihr einmal das Bewußtsein der eigenen Unmittelbarkeit vergangen ist und sie auf die Frage nach ihrer eigenen Voraussetzung stößt.

39. Vgl. Geyer, a.a.O., S. 221f.

40. Zur Diskussion um die berühmte "Aufhebung" vgl. zuletzt Dierken, a.a.O., S. 13-17, 261f., und seine eigene These, S. 243-256.

Nun zeigte sich aber, daß die gemeinsam affirmierte These von der Wahrheitszuständigkeit der Vernunft allein sogleich wieder in eine extreme Alternative zerfällt, in die von Unzugänglichkeit oder Zugänglichkeit des eigenen Gesetzseins. Und diese Alternative ist so beschaffen, daß sie vom einen Extrem aufs andere treibt. Eine Kantische Position kann sich gegenüber einer Hegelschen Fortsetzung der Reflexion nicht verweigern, was die logische Konsequenz anlangt. Umgekehrt kann die logische Konsequenz der Hegelschen Auffassung den kritizistischen Widerstand nicht aus der Welt schaffen; denn dieser hat ganz offenbar eine bloß logischer Bewältigung unzugängliche Basis, die sich zugleich im individuellen Einzelsein bemerklich macht wie auch in der Überzeugung, daß die Vernunftgemäßheit des Ganzen als Implikat und Voraussetzung absolut logischer Wahrheit (noch) nicht erreicht sei. Die These von der ausschließlichen Wahrheitszuständigkeit der Vernunft bringt daher die innere Gespaltenheit der Vernunft selbst ans Licht; und offensichtlich handelt es sich dabei um einen Abyssus, der selbst nicht wieder mit den Mitteln der Vernunft zu überbrücken ist⁴¹. Man kann auch sagen: Der Absolutismus der Vernunft bringt gerade das Problem ihrer Voraussetzung als ein unlösbares zu Bewußtsein.

Es soll nun im folgenden die These vertreten werden, daß man Karl Barths Anselmbuch lesen kann und muß als einen theologischen Kommentar zu diesem Sachverhalt, der präzise auf die beiden Schwerpunkte der Debatte um die Ontotheologie zu beziehen ist, nämlich auf die Verknüpfung einer Konzeption von Vernunft und Wahrheit mit dem Thema des Gottesbeweises. Und ebendiesen Schwerpunkten wollen sich die beiden nächsten Abschnitte gesondert widmen.

III.

Indem Barth das theologische Programm⁴² am Begriff des *intellectus fidei* entwirft, zeichnet er die theologische Methodenlehre als ein theologisches Rationalitätskonzept. An ein theologisches Rationalitätskonzept aber ist die Anforderung zu stellen, daß es, von einer theologischen Begründung ausgehend, sich mindestens im nachhinein auch extern plausibel machen läßt.

Der spezifisch theologische Begründungscharakter geht nun schon aus der äußeren Gliederung dieses ersten Teils hervor, indem zuerst von der Notwendigkeit der Theologie und dann erst von ihrer Möglichkeit und deren Bedingungen die Rede ist, welche auf den Weg des theologischen Denkens bringen und dieses schließlich auch auf das Ziel, den Beweis, hinführen.

41. Insofern darf man sagen, daß sich in der Tat zwischen Kant und Hegel "das Schicksal der Ontotheologie" "entscheidet", D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, S. 219.

42. *Fides quaerens intellectum*, Teil I, S. 11-72.

Unter dem Stichwort der *Notwendigkeit* behauptet der theologische Rationalitätsbegriff Barths, daß der Vernunft der Glaube vorausgehe oder daß die fides den intellectus impliziere. Dieses Implikationsverhältnis ist in zweifacher Weise als ein strenges zu präzisieren. Zunächst gilt, daß der intellectus auf keinen Fall über die fides hinausgelangt, etwa um eine noch verbleibende Insuffizienz des Glaubens zu beheben. Damit ist die fides als die schlechthin hinreichende und vollständige Grundlegungsrelation des Subjektes ausgesagt, das auch das Subjekt des Denkens ist. Durch die Selbsttätigkeit, die das Denken immer auch schon ist, wird also hinsichtlich der Selbstbegründung nichts hinzugetan⁴³. Sodann gilt, umgekehrt, die Implikation insofern als eine strenge, als das Wesen des Glaubens gar nicht anders soll gedacht werden können als so, daß es das Denken einschließt. Diese Selbstbetätigung des Erkennens ist in die Relation des Glaubens als das Verhältnis des Menschen zu Gott eingestiftet: So gewiß Gott selbst als der Schöpfer der Welt und des Menschen der Ursprung auch aller möglichen und wirklichen Wahrheit ist; so gewiß der Mensch als Geschöpf und Gegenüber Gottes nicht begriffen werden kann ohne die Fähigkeit zum Unterscheiden, die das Denken ist; so gewiß diese Fähigkeit des Menschen in der akuten Relation zu Gott, welche der Glaube darstellt, nicht unterdrückt, sondern vielmehr zühöchst betätigt wird; so gewiß schließlich die Sichdurchsichtigkeit, die das Denken erreicht, ein Angeld auf die eschatologische Durchsichtigkeit seiner selbst im Angesicht Gottes darstellt⁴⁴. Der Glaube bezeichnet also, so darf man diese erste These von der Notwendigkeit der Theologie zusammenfassen, als von Gott gestiftete Beziehung des Menschen zu Gott sowohl dessen ersten Ursprung als auch dessen letztes Ziel; und genau diesem solcherart konstituierten umfassenden Horizont ist das Bedenken des Glaubens, die Theologie, eingestiftet.

Freilich, inwiefern ist diese Notwendigkeit auch eine reale *Möglichkeit* des denkenden Subjektes, wenn doch gilt, daß die strenge Implikation des intellectus in der fides auf keinen Fall umzukehren oder auch nur zu einer Ko-Implikation zu ermäßigen ist? Hier lautet nun Barths zweite These, daß es das "objektive ... Credo der Kirche, d.h. ... eine Summe von in menschlichen Worten formulierten Sätzen", ist, welches das theologische Denken ermöglicht. Der Begriff des Credos kann in einem ersten Zugang in dreierlei Hinsicht bestimmt werden. Sofern es sich um einen Bestand von Sätzen handelt, gehen diese zurück auf ein Subjekt, das sie produziert hat; und genau insofern sind sie einem anderen, seine Produktivität reproduktiv anwendenden, Subjekt nicht prinzipiell verschlossen, sondern grundsätzlich verstehbar. Sodann steckt im Gedanken des objektiven Credos die Differenz zwischen dem Bewußtsein, welches solche Sätze einmal hervorgebracht hat, und dem anderen, das diese Aussagen verstehen möchte und

43. Fides quaerens intellectum, S. 14-16.

44. Fides quaerens intellectum, S. 16-20.

vielleicht tatsächlich versteht⁴⁵. Die dritte Näherbestimmung des Credo besagt, daß es sich um solche Sätze handelt, deren inhaltliche Intention darin besteht, die Herkunft von Welt und Mensch und damit auch des sie produzierenden Bewußtseins von Gott zur Aussage zu bringen.

Wenn nun weiter von den spezifischen *Bedingungen* der Möglichkeit der Theologie zu reden ist, dann lassen sich die einschlägigen Überlegungen als Auslegung jener drei Begriffsmomente verstehen. Dabei soll mit dem zweiten begonnen werden. Wenn das theologische Bewußtsein sich auf vergangene Satzproduktionen bezieht, dann zählt die theologische Wissenschaft fraglos zu den positiven Wissenschaften⁴⁶. Freilich ist damit das eigentümliche Gegebensein des Credo nur sehr unvollständig bestimmt. Denn auf dieser Stufe ist noch nicht einzusehen, inwiefern die Satzproduktionen der Vergangenheit einen prinzipiellen Vorrang besitzen gegenüber Hervorbringungen gegenwärtigen Bewußtseins. Könnte aber tatsächlich gegenwärtiges Bewußtsein sich selbst als von gleichem Recht und gleicher Ursprünglichkeit behaupten wollen, so würde mit der dadurch vorgenommenen Aufhebung der Differenz von Credo und eigenaktivem Denken auch die Implikation von *fides* und *intellectus* umgekehrt, die zu sichern ja jene Unterscheidung von Credo und Nachdenken eingeführt war. Die Faktizität des Credo muß also noch anders, tiefer zu verstehen sein; es muß, wiewohl Bewußtseinsproduktion, doch unableitbar sein.

Zu diesem Zweck sind freilich Barths eigene Bestimmungen⁴⁷ präziser zu fassen, als er das selbst tut. Von einer prinzipiellen Unableitbarkeit des Credo kann man nur unter zwei Bedingungen sprechen. Zum einen geht die Unableitbarkeit zurück auf die objektive Intention dieser Sätze, sofern sie nämlich einen Sachverhalt zum Ausdruck bringen, der nicht allzeit präsent und zugänglich ist. Und das ist genau in dem Maße der Fall, als sie von Gottes Offenbarung reden. Zum anderen ist die Unableitbarkeit auch in der subjektiven Genese dieser Sätze aufzusuchen, sofern nämlich die allgemeine Subjekt-Produktivität zwar die notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung für deren Aufstellung abgibt, vielmehr mit einer besonderen "Begabung" zu rechnen ist, die ihren Ursprung abermals nur, so wie die Offenbarung, in Gott selbst haben kann⁴⁸. Credo-Sätze

45. Zum objektiven Credo rechnen "als Grundschriften des Glaubens der katholischen Kirche jedenfalls die Bibel und die altkirchlichen Symbole", *Fides quaerens intellectum*, S. 23.

46. *Fides quaerens intellectum*, S. 25f.

47. *Fides quaerens intellectum*, S. 26-28.

48. Eine Veranschaulichung für die Genese eines solchen (und zwar des fundamentalen) Credo-Satzes kann das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi nach der Darstellung des Matthäus geben (Mt 16,13-17). Das Auftreten Jesu provoziert die Frage, wer er sei. In dieser objektiven Intention sind verschiedene Antworten möglich: Johannes der Täufer, Elia, Jeremia, einer der Propheten. In derselben objektiven Intention antwortet Petrus: "Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn." "Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel."

in diesem Sinne sind also zu bestimmen als solche Sätze, die auf Gottes Offenbarung zielen und von einem durch Gott selbst erleuchteten Bewußtsein formuliert worden sind. So gewiß allerdings die objektive Intention in der wortsprachlichen Form festgehalten wird, so wenig geht die subjektive Entstehungsbedingung in den jeweiligen Satz selbst über. Die Credo-Sätze sind nicht als solche Träger des erleuchtenden Geistes. Wohl aber können sie als gelungene Sprachspiele des Glaubens angesehen werden; und es kann von dem Nach- und Mitspielen dieser Sprachspiele erwartet werden, daß es dabei abermals zu einer subjektiven Einsicht kommt, die der fides als der prinzipiellen Grundlegungsrelation des Menschen vor Gott auch im subjektiv-tätigen Bewußtsein entspricht.

Unter Bezug auf dieses nun in seinen Bedingungen durchschaute prinzipielle Gegebensein der Credo-Sätze kann nun noch einmal die subjektive Tätigkeit des Theologietreibens bedacht werden. Hier ist einerseits die *Differenz* von eigenproduktivem Denken und Glaubenssätzen bemerklich zu machen. Unter ihrer Voraussetzung muß gesagt werden, daß alle theologischen Aussagen grundsätzlich ihrer Intention inadäquat sind, so gewiß das Erzeugen von Credo-Sätzen nicht in die Regie des satzproduzierenden Subjektes überhaupt fällt⁴⁹. Diese Differenz hat weiterhin zur Folge, daß sich alle theologischen Sätze auf der Ebene des produzierenden Bewußtseins befinden und insofern "bloß" wissenschaftliche Gewißheit besitzen⁵⁰. Umgekehrt freilich ermöglicht dieser identische Horizont wissenschaftlicher Gewißheit auch einen Fortschritt im theologischen Denken⁵¹.

Bei dem Geltendmachen der Differenz von selbständigem Denken und Credo-Sätzen kann es jedoch nicht bleiben, wenn denn der *positive Zusammenhang*, die Möglichkeit der Theologie, die eigentliche Aufgabe ist. Vielmehr wird nicht einmal die objektive Intention der Credo-Sätze erfüllt, wenn es nicht zum subjektiven credere kommt. So gewiß sie selbst aus der gelungenen Konjunktion von objektiver Intention und subjektiver Erfülltheit hervorgegangen sind, so gewiß richten sie solche Erwartung an jeden Nachvollzug derselben; objektives Credo und subjektives credere sollen übereinstimmen⁵².

Nun bleibt die letzte Frage, inwiefern und auf welchem *Wege* denn solche Übereinstimmung zu erzielen ist. Denn offensichtlich liegt es ja nicht in der subjektiven Selbstbetätigung des Denkens, sich selbst zum Glauben bringen zu können. An dieser Stelle tritt mit höchstem systematischem und existentielltem Gewicht das *Gebet* in den Blick. Denn da das eigenaktiv denkende Subjekt nicht in der Lage ist, sich selbst und seinen Gegenstand zu synthetisieren, bleibt ihm als

49. Fides quaerens intellectum, S. 28f.

50. Fides quaerens intellectum, S. 29f.

51. Fides quaerens intellectum, S. 30f.

52. Fides quaerens intellectum, S. 32-35.

subjektive Möglichkeit genau und nur das Gebet als diejenige Aktion, die um die Gegenwart Gottes selbst im Vollzug des theologischen Denkens bittet⁵³.

Unter diesen Bedingungen macht sich nun das theologische Denken als intellectus fidei auf den Weg. Im Unterschied zu dem scheinbaren Objektivismus der Methodologie Barths ist der wahre Sinn dieses Weges die Erzeugung einer subjektproduzierten rationalen Selbstübereinstimmung des Bewußtseins, welche sich als Entsprechung zum intendierten Gegenstand erweist⁵⁴. Gehen wir diesen Weg nach, indem wir Bezug nehmen auf Barths Aufstellungen zu den Begriffen intellectus, ratio und necessitas⁵⁵.

Das theologische Bewußtsein re-konstruiert den Zusammenhang von Credo-Sätzen, die ihrerseits von objektiver Intention sind. Von objektiver Intention sind sie materialiter insofern, wie wir sahen, als sie auf Gottes Offenbarung bezogen sind, wenn anders ihr formales Hervorgebrachtsein von einem humanen Bewußtsein ihnen keineswegs den erforderlichen Gehalt und Stand geben kann. Das heißt aber: Ihre objektive Intention hängt ab von dem Intendierten selbst. Diese Abhängigkeit ist eine doppelte. Sie betrifft sowohl die Rationalität als auch die Konstanz der Credo-Sätze. So daß man also im Sinne einer notwendigen Bedingung sagen muß: Der Erfolg subjektiver Re-konstruktion durch das theologische Bewußtsein stellt sich nur dann ein, wenn das von den Credo-Sätzen selbst Intendierte an sich selbst rational und konstant ist. Und das ist genau dann der Fall, wenn das Intendierte nichts anderes ist als Gottes Offenbarung; denn sofern Gott als Grund aller Wahrheit gedacht werden muß, hat auch seine Offenbarung an der Wahrheit teil; sofern aber seine Offenbarung er selbst im Modus seiner Selbstdarstellung ist, ist diese Teilhabe eine dauernde und unverbrüchliche⁵⁶. Die objektiv notwendige ist aber nicht auch schon die subjektiv hinreichende Bedingung. Denn die Herkunft der subjektiv rekonstruktiven Tätigkeit des Bewußtseins von Gott ist diesem keinesfalls unmittelbar und als eigener Besitz zu eigen, wenn anders die Implikationsrichtung von fides und intellectus erhalten bleiben soll. Daß diesem subjektiven Bewußtsein als "noetischer Rationalität" eine eigene, der ontischen Rationalität des Glaubensgegenstandes entsprechende Gesetzmäßigkeit zugehört, das kann ihm nur in intentione recta, im Bezug auf das in den

53. Fides quaerens intellectum, S. 35-39.

54. "Dieser auf dem Umweg über die Rationalität und Necessität des Gegenstandes auf die noetische Necessität hinielenden noetischen Rationalität gilt unter Vorbehalt der Souveränität der Wahrheit selber der Anselmische Versuch des intelligere." So faßt Barth selbst die Pointe dieses Abschnittes zusammen: Fides quaerens intellectum, S. 52.

55. Fides quaerens intellectum, S. 40-52.

56. Durch die Teilhabe an Gottes Offenbarung besitzt der Gegenstand des Glaubens, das von den Credo-Sätzen Intendierte, "ontische Rationalität", wie Barth sich ausdrückt, eine innere Gesetzmäßigkeit und Folgerichtigkeit; sofern diese Teilhabe eine andauernde ist, eignet ihm zugleich "ontische Necessität", ist er unmöglich nicht oder anders; vgl. Fides quaerens intellectum, S. 46, 48.

Credo-Sätzen selbst Intendierte, aufgehen. Und es geht ihm genau dann auf, wenn sich über die Re-konstruktion des Zusammenhanges dieser Sätze deren Notwendigkeit einstellt, wenn es selbst also zu "noetischer Necessität" gelangt⁵⁷. Das heißt aber: So gewiß in Gottes Offenbarung ontische Rationalität und ontische Necessität streng und andauernd verbunden sind, so gewiß baut sich der Zusammenhang von noetischer Rationalität und noetischer Necessität allein unter Einschluß subjektiver Bewußtseinstätigkeit auf. Oder anders gesagt: So gewiß die Offenbarung Gottes Wesen selbst zum Ausdruck bringt, so gewiß gehört wesentlich zur Erkenntnis der Offenbarung menschliche Bewußtseinstätigkeit. Oder noch einmal anders: Genau im Modus subjektiver Selbstbetätigung ist der Mensch an der Erkenntnis von Gottes Offenbarung beteiligt. Und eben in *dieser* subjektiven Selbstbetätigung entdeckt der Mensch sein Konstituiertsein durch Gott, seine Abkünftigkeit von der ratio veritatis, von der Wahrheit selbst, außerhalb deren es folglich auch keine wahre Selbstbetätigung gibt und geben kann.

Damit wird nun aber auch die Bedeutung und Tragweite des theologischen Rationalitätskonzeptes erkenntlich, das Barth im Rekurs auf Anselm entwirft. Es enthält nicht weniger in sich als einen Versuch, über die Voraussetzung der Vernunft Auskunft zu geben. Und diese Auskunft trägt in zweifacher Hinsicht spezifische Züge. Einmal handelt es sich um eine Theorie der Vernunftbegründung, bei der die Vernunft selbst in intentione recta verharrt. Genau und nur indem der Zusammenhang der theologischen Sätze den Zusammenhang der Glaubenssätze in eigener Tätigkeit nachzeichnet und sich darin die Notwendigkeit des Glaubensgegenstandes spiegelt, geht dem subjektiven Bewußtsein auch seine eigene Herkunft auf. Damit wird dem Versuch widersprochen, durch eine gesteigerte (und, wie wir sahen, unendlich steigerungsfähige) Selbstreflexion der Voraussetzung der Vernunft auf die Spur zu kommen.

Zum anderen wird unterschieden zwischen der Konstitution der Vernunft und ihrer Anwendung. Denn es sind spezifisch die Glaubenssätze, die auf Gottes Offenbarung bezogen sind, an denen diese Konstitutionserfahrung zu machen ist. Dagegen ist alle andere Betätigung vernünftiger Rationalität frei, kann aber in dieser Freiheit auch nie auf den eigenen Grund stoßen. Beide Merkmale dieser theologischen Vernunftkonzeption fordern, ihre spezifische Funktion aufs deutlichste von einer Einbettung in eine allgemeine Erkenntnistheorie zu unterscheiden, die nur in einem inkonsequenten Objektivismus enden könnte⁵⁸.

57. Zur "noetischen Rationalität", die über den Gegenstandsbezug vermittelt, aber keineswegs durch ihn allein schon konstituiert ist, vgl. *Fides quaerens intellectum*, S. 45f.

58. An dieser Stelle wird man fragen müssen, inwiefern diese doppelte, bei Anselm selbst noch nicht erschwingliche Differenzierung nicht auch bei Barth unausgesprochen bleibt, der sie hätte vornehmen müssen (und, wie sich gleich zeigen wird, auch hätte vornehmen können).

Nur im Rahmen einer solchen Unterscheidung wird nämlich der letzte Abschnitt in der Entfaltung des theologischen Programms plausibel, der unter dem Stichwort des Zieles der Theologie die Notwendigkeit und das Verfahren des *Beweises* thematisiert⁵⁹. Wenn es nämlich zutrifft, daß das theologische Rationalitätsmodell eine Auskunft über die Voraussetzung der Vernunft überhaupt enthält, dann ist es unmittelbar evident, daß der Nachweis der Triftigkeit dieser Auskunft nur unterhalb der eigenen Voraussetzung geführt werden kann. Jede andere Annahme würde ja den Sinn der Behauptung selbst wieder aufheben, sofern dann von einer Voraussetzung der Vernunft gesprochen werden müßte, die gar keine ist, sondern ihrerseits wieder eine andere Voraussetzung hat und so fort. Mit Sinn und Verstand weigert sich also Barths Anselm gegen die Zumutung, jenseits des eigenen Letztbegründungsvorschlages so etwas wie eine naiv-allgemeine Vernünftigkeit anzuerkennen, auf deren Grundlage die gesamte Debatte nun noch einmal wiederholt werden könnte⁶⁰. Umgekehrt freilich muß darauf bestanden werden, daß diese Konzeption einer Voraussetzung der Vernunft ihre eigenen methodischen Grenzen einhält. Das bedeutet aber: Es gilt einzusehen, daß auch dieses theologische Vernunftmodell dem eigenen theoretischen Status zufolge keine andere Gewißheit besitzt als die "bloß" wissenschaftliche. Es ist also, um mit Barths Kategorien zu sprechen, selber zunächst nur vom Rang "noetischer Rationalität", die noch nicht schon bis zur "noetischen Necessität" sich verdichtet hat. Auf diesen Weg zu noetischer Necessität muß es aber hinweisen, will es sich gegen den Vorwurf blanker Positionalität verteidigen können. Und genau zu diesem Zweck führt Barth mit Anselm den Gottesbeweis. Er ist die unter den internen Bedingungen dieses Vernunftmodells mögliche Rechtfertigung bzw. Verteidigung desselben ad extra.

Dieser Mangel dürfte freilich auch die - zustimmenden oder ablehnenden - Interpretationen mitbestimmt haben, s.o. bei Anm. 10-12.

59. *Fides quaerens intellectum*, S. 59-72.

60. Dieses Argument sticht auch gegen die Forderung, etwa einen solchen Satz wie "Gott ist die Wahrheit" einem allgemeinen Wahrheitskriterium zu unterwerfen. Denn zunächst wäre eine solche Forderung ihrerseits auf die Begründung ihrer Allgemeingültigkeit zu befragen; und die könnte nur eingesehen werden, wenn sie in der Lage ist, sich selbst als Letztbegründungstheorie zu entwerfen. Dann stehen wir aber bei der (faktisch unumgänglichen) Konkurrenz von Letztbegründungsansprüchen. Über diese ist aber nicht mehr allgemein zu rasonnieren. Vielmehr tritt nun die hermeneutische Forderung ins Mittel, vom jeweiligen Systempunkt her die anderen Letztbegründungsansprüche und -theorien zu interpretieren. Und genau dieser Forderung kann und muß auch das theologische Rationalitätskonzept auf den Spuren Barths nachkommen.

IV.

Indem Barth in seiner Methodologie des Anselmbuches die produktive Synthesis des Subjektes im Selbstbewußtsein von der konstitutiven Synthesis des Subjektes im Glauben unterscheidet und beide auch wieder aufeinander bezieht, gibt er faktisch einen offenbarungstheologischen Kommentar zu dem ontotheologischen Problem der Vernunft in der Neuzeit. Aus diesem Kommentar geht hervor, daß die Religion in ihrem eigenen Sinne als Rede von und Glauben an Gott eine irreduzible Bedeutung behält. Zugleich aber muß sich diese theologische Vernunftauffassung in Beziehung setzen zu der in der Ontotheologie sich artikulierenden Reflexivität. Eben mit diesem Gottesbeweis "ist der Feind (die Verneinung bzw. der Zweifel) in seinem eigenen Lager aufgesucht, das Denken *selbst*, von dem her 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"⁶¹.

Wie wir gesehen haben, ist der hier zu führende Beweis nur möglich unter zwei Bedingungen: Einmal ist streng an der Vorausgesetztheit des gesamten theologischen Vernunftmodells festzuhalten. Andererseits ist dem nicht auf diese Voraussetzung festgelegten Denken ein Gedanke anzubieten, den es selbst nachdenken kann. Genau diese beiden Bedingungen erfüllt Anselms berühmtes Argument, nach dem Gott derjenige ist "quo maius cogitari nequit"⁶². Beide Eigenschaften, die theologische Herkunft und die rationale Struktur, sind noch etwas näher zu charakterisieren.

"Quo maius cogitari nequit" sei "ein geoffenbarter Gottesname", behauptet Barth⁶³. Inwiefern? Zunächst spricht für diese Annahme ja nur die Behauptung des Anselm, daß er diese Formulierung nicht durch eigenes Räsonnieren, sondern quasi durch Eingebung gefunden habe. Diesem Umstand entspricht, daß er als Credo-Satz betrachtet wird: *credimus te esse ...* Trotzdem ist das Argument von Anselm selbst ausgesprochen worden. Nun wissen wir ja bereits, daß das subjektive Erzeugtsein für alle Glaubenssätze gilt, daß aber der Charakter des Eingebenseins zwar unterstellt werden muß, wenn es sich um funktionierende Glaubenssätze handeln soll, daß dieser Charakter aber nicht in den Satz selber eingeht. Im Rekurs auf das Bekenntnisbewußtsein ist also "quo maius cogitari nequit" nicht schon als Credo-Satz zu identifizieren. Es bleibt sonach nur, die Frage vom intentionalen Bezug her aufzuklären. Das ist zunächst insofern nicht ganz einfach, als die Anselmische Formulierung ja nun keineswegs in den klassischen

61. *Fides quaerens intellectum*, S. 91.

62. "... *credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*", lautet die Formulierung in *Proslogion 2, Fides quaerens intellectum*, S. 105.

63. *Fides quaerens intellectum*, S. 79.

Bestand von Credo-Sätzen in Bibel und Bekenntnis gehört. Ein Traditionsargument ist also fehl am Platze. Wir stehen daher hier vor dem eigentümlichen Phänomen, daß ein theologischer Satz selbst auf dem Sprung steht, als Credo-Satz identifiziert werden zu sollen. Die Aufgabe besteht dann darin, nachzuweisen, daß dieses Argument "in seiner Struktur dem geglaubten Wesen Gottes entspreche"⁶⁴. Dafür aber gibt es starke Anhaltspunkte. Denn es macht in der Tat überhaupt keine positive Aussage über Gott, die allemal von der Art sind, daß man sagt: Gott ist dieses oder jenes. Statt eine solche Identifikation vorzunehmen, in der das identifizierende Subjekt unweigerlich mit dem Anspruch auftritt, Subjekt und Prädikat zu synthetisieren, wird vielmehr eine Aussageform aufgeboten: Über Gott ist so zu denken und zu reden, daß gerade nichts in die Stelle eines synthetisierbaren Prädikates einrücken darf. Das heißt aber: Nur Gott allein (und nicht irgendein Gottesgedanke) ist die Bedingung der Wahrheit dieses Argumentes. Und genau insofern hat dieses Argument die Struktur eines Namens. Indem aber diese Grenze exakt eingehalten wird, kommt als präzises Äquivalent des Argumentes im Horizont des Bekenntnisses der Satz von Gottes Schöpfersein in Betracht⁶⁵.

"Quo maius cogitari nequit" sei, ungeachtet der theologischen Herkunft der Formel, ein denkbarer Gedanke, behauptet Barth andererseits⁶⁶. Oder in anderer Terminologie: ein Ausdruck von noetischer Rationalität. Das ist er nun genau insofern, als er eine reine Aussageform, eine "Denkregel" ist. Denn das bedeutet ja, daß in dieser Formel das Denken mit sich selbst zu tun hat - und auf gar keinen Fall mit irgend etwas unendlich großem Seiendem, wie man den Ausdruck seit Gaunilo immer wieder interpretiert findet. Wenn man mit dieser Beziehung allein aufs Denken Ernst macht und die Ambivalenz zwischen erkenntnistheoretischem Realismus und noetischer Selbstbeschränkung bei Anselm - und auch bei seinem Interpreten Barth, der ihm hier folgt! - zur Auflösung bringt⁶⁷, dann ergibt sich auch eine Interpretation des "maius", die den realistischen Beigeschmack verliert. "Maius" ist dann nicht auf "id" oder "aliquid" zu beziehen, sondern auf "cogitari". Es bringt nicht die Suche nach etwas immer Größerem zum Ausdruck, sondern die fortgesetzte Selbstanwendung des Denkens, seine eigene Selbststeigerung. Damit ist der von Barth so emphatisch betonte "noetische" Charakter der Formel allererst zur Eindeutigkeit gelangt.

Genau entlang dieser nun erläuterten doppelten Verfaßtheit des Arguments Anselms (und nur hierauf bezogen) soll eine kurze Rekonstruktion des Beweises

64. *Fides quaerens intellectum*, S. 87.

65. Vgl. *Fides quaerens intellectum*, S. 155f.

66. *Fides quaerens intellectum*, S. 108-120.

67. Vgl. zum Schwanken Barths in dieser Frage *Fides quaerens intellectum*, S. 97 (Besonderung der Existenz Gottes neben aller Existenz von Gegenständen) mit S. 126 (Vermittlung der Wahrheit über Gegenstände allgemein).

vorgenommen werden. Gemäß jener ersten theologischen Herkunftsbestimmung ist zu sagen: Gott selbst und allein ist das überzeugende Subjekt der Synthesis des Satzes: "Deus est aliquid quo maius cogitari nequit." Gemäß dieser rationalen Strukturiertheit der Formel gilt: Es ist klarzustellen, daß auf keinen Fall das Denken in seiner Selbsttätigkeit allein die Synthesis des Satzes konstituieren kann. Es ist einsichtig, daß zum Zwecke des Beweises der Anfang der Rekonstruktion bei dieser zweiten Einsicht gewonnen werden muß.

"Quo maius cogitari nequit", so soll interpretiert werden, fordert das Denken zu seiner Selbststeigerung heraus. Die erste Steigerungsstufe, worin es sich seiner Leistungsfähigkeit inne wird, besteht darin, daß es nicht nur das Denken seiner selbst, sondern auch seines anderen bzw. des anderen seiner ist. Das heißt: Das Denken steigert darin sich selbst, daß es sich nicht nur für die Wahrheit in intellectu, sondern et in intellectu et in re zuständig weiß. Es denkt, was es denkt, in Unterschiedenheit und zugleich im Bezogensein auf sich; im Unterschieden-sein kommt heraus, daß das Gedachte mehr ist als sein Gedanke; in der Bezogenheit spricht sich aus, daß auch noch jenes Bewußtseinstranszendente ein solches nur ist in der Relation zum Bewußtsein. Wenn also Gott gemäß dieser Steigerungsformel erster Stufe zu denken ist, dann ist er zu denken als unabhängig vom denkenden Bewußtsein, aber zugleich darauf bezogen. Die Realität Gottes im Sinne einer bewußtseinsunabhängigen Existenz kann also nicht geleugnet werden. Das ist, in einer etwas anderen Formulierung, das Resultat, das Barth aus Proslogion 2 zieht.

Nun ist die Selbststeigerung des Denkens mit dieser ersten Stufe noch nicht erschöpft. Denn so gewiß die Bewußtseinstranszendenz des Gedachten zu denken ist, so gewiß bleibt sie, in intentione obliqua, doch dem Gedanken verhaftet. Das Denken wahrt seine Überlegenheit, die sich in der Bewegung der Selbststeigerung ausdrückt, in einem zweiten Zug noch einmal darin, daß es die Bewußtseinstranszendenz doch auch wieder negieren kann. Sie ist auf dem Grunde auch nur des sekundären, nachlaufenden Rückbezuges noch immer eine von Gnaden des Bewußtseins. Oder anders gesagt: Die Negationsfähigkeit des Bewußtseins ist mächtiger als seine Kraft zur Position. Deshalb ist auch der als bewußtseins-unabhängig zu denkende Gott noch negierbar. Nun gilt aber auch auf dieser zweiten Steigerungsstufe die Regel "quo maius cogitari nequit". Demnach ist Gott so zu denken, daß er auch noch dieser Negationsfähigkeit entnommen ist. "Quo maius cogitari nequit" ist das schlechthin Nichtnegierbare. Das ist es, was Barth an Proslogion 3 herausarbeitet. Und er hat darin völlig recht, daß Anselms Beweis erst hier zu seiner vollen Gestalt gelangt⁶⁸.

Das Anselmische Argument zeigt also: Gott ist nicht nur als bewußtseinstranszendente zu denken; wenn die Formel des Anselm überhaupt einmal gedacht ist,

68. Vgl. *Fides quaerens intellectum*, S. 137f.

ergibt sich auch gleich das Weitere, daß das Nichtsein Gottes nicht mehr gedacht werden kann. Die Frage ist aber darüber hinaus, ob das Argument “quo maius cogitari nequit”, nachdem es einmal gedacht wurde, auch wieder nicht gedacht werden kann. Damit steht zur Debatte, ob nicht - über Anselm und Barth hinaus - mit einer dritten und letzten Steigerungsstufe des Denkens gerechnet werden muß. Denn es könnte ja sein, daß das Denken nicht nur die Bewußtseinstranszendenz des Gedachten negiert, sondern am Ende auch noch und sogar sich selbst, um genau darin sich seiner absoluten Negationspotenz zu versichern. Aber auch dagegen noch sticht das argumentum Anselmianum. Denn damit das Denken sich selbst negieren kann, muß es sich als negierbares gesetzt, und das heißt: gedacht, haben. Sofern also gilt: Omnis negatio est cogitatio, ist Gott auch noch als derjenige zu denken, der in der und gegen die Selbstnegation der Vernunft deren Grund ist. Damit ist aber eine noch tiefere Einsicht in den Charakter des Anselmischen Gedankens gewonnen. Einmal gedacht, kann er nicht wieder nicht gedacht werden; das Denken wird ihn nicht mehr los, selbst dann nicht, wenn es sich selbst negieren wollte. Und zu dieser zugleich tödlichen wie vergeblichen Konsequenz sähe es sich genötigt, wenn es wirklich den Versuch machen wollte, diesem Gedanken, der in eins die Aufforderung zu seiner Selbststeigerung wie seine Grenzsetzung ist, zu entkommen.

Im Horizont bloß noetischer Rationalität aufgestellt, entwickelt der Gedanke des Anselm eine eigentümliche Dynamik. Er führt das Denken vor eine Grenze, die es bedenken, über die es aber nicht hinausgehen kann. Bis zu dieser Grenze ist das Denken so sehr steigerungsfähig, daß es alles sich zuordnen kann; mit derselben Bewegung der Selbststeigerung kommt es aber nicht vor sich und also über diese Grenze hinaus. Das heißt: Es kann den Satz “Deus est aliquid quo maius cogitari nequit” verstehen. Es kann aber dessen Wahrheit ebensowenig generieren wie negieren, wenn es selbst bei Verstand bleiben will. “Indem dies aufgewiesen ist, ist der Raum frei gemacht für den positiven Satz: Gott existiert so, daß seine Nicht-Existenz undenkbar ist. Dieser Satz als solcher ist nicht bewiesen: er steht vielmehr wie der allgemeine Satz von Prosl. 2: ‘Gott existiert’ als Glaubenssatz auf sich selber. Daß er durch den Beweis jeweils genau erreicht, daß sein Gegensatz durch den Beweis, d.h. durch die Interpretation des offenbaren Namens und Wesens Gottes jeweils genau ausgeschlossen wird, das ist die Leistung des Beweises und seiner Varianten, das ist das dem Programm Anselms entsprechende *intelligere* der Existenz Gottes.”⁶⁹

Damit es nun aber jenseits dieser der Synthesis des Selbstbewußtseins sich entgegenstellenden Grenze zur Synthesis des Glaubens kommt, bedarf es als des notwendigen und hinreichenden Grundes der Selbstbezeugung Gottes in seiner Offenbarung und im Geist, wie es für Anselm unterstellt sein darf: “Gott *gab* sich

69. Fides quaerens intellectum, S. 152.

seinem Erkennen zum Gegenstande, und Gott *erleuchtete* ihn, daß er ihm als Gegenstand erkennbar wurde.”⁷⁰ Und dieser Zusammenhang wird sich auch anderen Subjekten dann einstellen, wenn um sein Eintreten gebetet wird⁷¹.

Sofem der Übergang aber allein im Gebet bzw. als dessen Konsequenz sich vollzieht, bleibt es in der Außenansicht des Verhältnisses von *fides* und *intellectus* bei einem eigentümlichen Gegensatz, der sich sogleich auch noch darin potenziert, daß er, von zwei Seiten angesehen, sich kontradiktorisch ausnimmt.

Von der *fides* aus handelt es sich um ein bestehendes, aber überwindbares Gegenüber. Als sich selbst betätigende ist die Vernunft prinzipiell vernünftig; die Tatsache ihrer Selbstbetätigung kann auch vom Glauben her nicht sinnvoll unter Verdikt gestellt werden; von daher verbietet sich jeder theologische Objektivismus. Sie ist freilich als solche insofern beschränkt, als sie auf diesem Wege nicht in ihren Grund einkehrt, diesen vielmehr außer sich hat. In genau dem Maße aber, in dem sie sich ihrem Grund gegenüber äußerlich verhält, gerät sie in einen inneren Widerspruch (der jedoch nicht schon der völlige Verlust jeder inneren Gesetzmäßigkeit ist). Indem der *intellectus fidei* diesen Sachverhalt interpretiert, deckt er die Selbstwidersprüchlichkeit argumentativ auf; er betätigt sich als ein intellektueller Bußruf. Dieser aber ist jederzeit und gegenüber jedermann am Platze, so gewiß auch und gerade der *intellectus fidei* im Wissen von seinem Grunde diesen nicht sich zu eigen machen kann. Aus der Perspektive des Glaubens, so muß man Barth verstehen, können Vernunft und Glaube einander entsprechen, ohne daß ihr Unterschied vereinerleitet würde.

Wie aber stellt sich der Gegensatz von der anderen Seite her dar? Da sieht es so aus, daß die Selbstbegründungsaufgabe dem Selbstbewußtsein oder der Vernunft unausweichlich gestellt ist. Durch diese Aufgabe aber baut sich eine unüberwindliche Konfrontationslinie zwischen Vernunft und Glaube auf. Denn der Vernunft muß der Konstitutionsanspruch des Glaubens als eine Beraubung ihrer vornehmsten Fähigkeit vorkommen. Indem sie aber auch diese Fähigkeiten nur noch in der Form betätigen kann, daß sie der Figur des ontologischen Gottesbeweises - in welcher Variante immer - folgt, ohne dabei mit sich selbst ins reine kommen zu können, bestätigt sich die Beobachtung, “daß die Idee des ontologischen Gottesbeweises ein und vielleicht das wesentliche Mal ist, das der christliche Schöpfungsgedanke dem Geist der europäischen Metaphysik zugefügt hat”⁷².

Gibt es eine Sicht, die diese beiden unterschiedlichen Zuordnungen von Glaube und Vernunft noch einmal zueinander ins Verhältnis setzen kann - oder ist mit dem Offenhalten der Differenz das letzte Wort gesagt? Das ist die Frage, vor die Barths Anselmbuch am Ende stellt. Sie ist noch nicht beantwortet.

70. *Fides quaerens intellectum*, S. 174.

71. Zur Verschränkung von Meditation und Gebet vgl. Dalferth, a.a.O., S. 66-72.

72. Geyer, Gedanken über den ontologischen Gottesbeweis, a.a.O., S. 126.