

# Der Gang der Gottesfrage

Vom spekulativen Kern der Meditation

Eugen Biser, München

## Einstieg

Wenn es einen Preis für den kühnsten Gedanken gäbe, den der Menschengeist jemals faßte, müßte er dem Gottesgedanken zugesprochen werden. Man weiß wirklich nicht, worüber man mehr staunen soll: über die Kühnheit, mit der das Denken hier, im Erdenken Gottes, das Schwergewicht aller Dinge aus dem Erfahrungsbereich dorthin verlegt, wohin keine sichtbare Brücke führt, oder über das Wagnis, auf das sich der Denkende einläßt, wenn er von der Endlichkeit, die ihn umringt und die er ist, auf ein Unendliches und Absolutes schließt. Versprengt in einen abliegenden Winkel dieser Welt, wie *Pascal* (in Fragment 72) sagt, und zugleich von innen her in Frage gestellt, ist der Mensch aber darauf angewiesen, einen Halt von absoluter Größenordnung zu gewinnen. Mit andern Gründen zusammen mag ihn das veranlaßt haben, das zunächst als ‚Tiefe im Antlitz der Welt‘ (*Weischedel*) erfahrene Göttliche zu verselbständigen und der Welt als Ursprung und Krone gegenüberzustellen. So wurde der anfänglich als bloßes Weltattribut gedachte Gott in einem Akt radikaler Umgewichtung zum Urheber dessen, was er zuvor nur ausgezeichnet und mit der Glorie des Numinosen umgeben hatte. So sehr er aber jetzt, zusammen mit der Welt, auch den Menschen überstieg, kam er ihm in seiner Ferne zugleich näher, als er es als Weltattribut jemals gewesen war. In seiner Ferne war er zugleich tiefster Grund und höchstes Ziel des Menschen, einzig zulängliche Antwort auf die Sinnfrage seines Lebens. Alles lag deshalb daran, zu klären, ob die Antwort tatsächlich die eines Lebenden und Wirklichen und nicht nur das Echo der eigenen Stimme war. Nicht weniger aber kam es darauf an, die rechte Form der Annäherung zu finden. Wurde sie verfehlt, so lief der Suchende Gefahr, anstatt des Letzten nur ein Vorletztes zu erreichen und den lebendigen Gott, zu dem er unterwegs war, mit der bloßen Idee von ihm zu verwechseln.

Als warnendes Signal ist in diesem Zusammenhang die Glosse zu beachten, die *Jean Paul* seiner Schattenbeschwörung des Atheismus, betitelt „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ (von 1796, voranstellte). Nachdem er zunächst auf die Gefahr hinwies, daß „das ganze geistige Universum . . . durch die Hand des Atheismus zer sprengt und zerschlagen“ werden könne, fährt er fort:

auch hab' ich die Absicht, mit meiner Dichtung einige lesende oder gelesene Magister in Furcht zu setzen, da wahrlich diese Leute jetzo, seitdem sie als Baugefangene beim Wasserbau und der Grubenzimmerung der kritischen Philosophie in Tagelohn genommen worden, das Dasein Gottes so kaltblütig und kaltherzig erwägen, als ob vom Dasein des Kraken und Einhorns die Rede wäre<sup>1</sup>.

Danach kann die Annäherung nicht auf dem Weg der durchschnittlichen Welterfahrung erfolgen. Gott ist nicht Gegenstand unter Gegenständen, die man notfalls auch auf sich beruhen lassen kann. An ihm entscheidet sich, wenn es ihn gibt, das Dasein von Grund auf. Deshalb kann die Frage seiner Existenz auch nicht ‚kaltblütig und kaltherzig‘, also wertneutral, diskutiert werden. Das aber wäre schon der Fall, wenn man das Gottesproblem nach Art einer ‚Denkaufgabe‘ angehen würde. Dann ginge es dem, der die Gottesfrage stellt, nicht um ‚Sein oder Nichtsein‘, sondern um eine Gelegenheit, die Leistungskraft seiner Vernunft und der von ihr gesteuerten Denkoperationen unter Beweis zu stellen. Doch damit würde das Problem schon beim Versuch der Annäherung verfehlt. Aber gibt es, so ist nun zu fragen, ein engagiertes – und das besagt doch: auf die Existenzfrage zurückbezogenes – Denken, das den Bereich der welthaften Gegebenheiten und der Gravitationskraft des eigenen Daseins auf Überweltliches hin durchbricht? Und gibt es überdies ein engagiertes Denken, das trotz seines Engagements die Treue zu sich selbst, zur Strenge rationaler Beweisführung, wahrt?

Was die Tore zur Welt betrifft, so sind sie nach *Hans-Dieter Bastians* ‚Theologie der Frage‘ (von 1969) „nur zeitweilig geöffnet, und zwar jeweils dann, wenn Fragen sie aufstoßen“<sup>2</sup>. Und was die Frage nach der Einheit von engagiertem und zugleich strengem Denken anlangt, so antwortet *Martin Heidegger* darauf mit dem Satz: „das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“<sup>3</sup>. Wo zwei Bahnen zu erwarten waren, verweisen die gefundenen Auskünfte statt dessen auf einen einzigen Weg, den Weg der Frage. Fragend vollzieht das Denken, wie nun angenommen werden darf, jene Annäherung, in der sich echtes Engagement mit rationaler Strenge verbindet und zudem die volle Offenheit zum Überweltlichen gewonnen wird. Wie kommt diese überraschende Einheit zu stande? Oder anders gewendet: was geschieht, wenn wir fragen?

<sup>1</sup> Siebenkäs II, *Erstes Blumenstück*. Dazu die Studie von Walther Rehm. *Experimentum mediealtatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jh.*, München 1947, 20–55.

<sup>2</sup> *Theologie der Frage*, München 1969, 146.

<sup>3</sup> Schlußwort der Abhandlung ‚Die Frage nach der Technik‘, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 44.

## Der Vorgang des Fragens

In Abwandlung des Heidegger-Satzes könnte man sagen: Das Fragen ist der zur Sprache gebrachte Hunger des Geistes. Nun gibt es bekanntlich einen Hunger, der auf normale Sättigung zielt, und einen andern, der nach dem Wort aus der Versuchungsgeschichte nicht durch Brot, sondern nur durch das göttliche Wort gestillt werden kann, in dem sich also die radikale Bedürftigkeit des Menschseins bekundet. Demgemäß gibt es zwei Grundformen des Fragens. Bei der ersten, ‚kategorialen‘, stößt die Frage in eine ‚Bildungslücke‘, und das besagt, sie zielt darauf ab, ein Informationsdefizit zu beseitigen. Weil sie sich auf einzelnes richtet, wird sie in der Regel voll drängender Unruhe gestellt. Doch ist die Beunruhigung nur oberflächlicher Natur, so daß sie alsbald wieder zum Stillstand kommt, wenn die gesuchte Auskunft gefunden wurde. Ganz anders das Gegenstück in Gestalt der ‚transzendentalen‘ Frage, die buchstäblich aufs Ganze geht. Sie nimmt einen weniger erregten Verlauf; dafür kommt sie lange nicht zur Ruhe, so wie sie umgekehrt einer umfassenden Beunruhigung des ganzen Daseins entspringt. Wenn sie sich stellt, ging dem eine umfassende Verunsicherung des ganzen Welt- und Selbstverständnisses voraus. Zwar bleiben die Einzelpositionen davon anfänglich unberührt, da der Verlust nicht das Detail, sondern das Ganze und seine Zusammenhänge betrifft. Das läßt sich in etwa mit dem Bewußtseinsstand eines Paranoikers vergleichen, der zwar noch angeben kann, von wo er stammt und wie sein Lebensweg verlief, dabei aber nicht mehr weiß, wer er ist. Aus diesem Grund hat die transzendentale Frage in der Regel auch eine lange Vorgeschichte. In ihr kommt schließlich zum Durchbruch, was sich in einem Prozeß allmählicher Aufstauung angesammelt hatte. Am eindringlichsten vermag das der unglücklich-schuldige Mann in *Kafkas* Legende ‚Vor dem Gesetz‘ (von 1925) zu verdeutlichen, der sich lebenslang, wenn auch vergeblich, um den „Eintritt in das Gesetz“ bemühte:

Vor seinem Tode sammeln sich in seinem Kopfe alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muß sich tief zu ihm hinunterneigen, denn die Größenunterschiede haben sich sehr zuungunsten des Mannes verändert. „Was willst du denn jetzt noch wissen?“ fragt der Türhüter, „Du bist unersättlich“. „Alle streben doch nach dem Gesetz“, sagt der Mann, „wie kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?“ Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon am Ende ist, und um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlaß

erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“

Ganz so wird man sich das Zustandekommen transzendentaler Fragen vorzustellen haben. Nach Art einer Kettenreaktion zieht eine Verunsicherung die nächste nach sich, bis sich der entstehende Problemdruck schließlich zu ausdrücklichen Fragen verfaßt. Auch wenn man sie nicht ausdrücklich stellt, liegen sie, wie die folgenden, doch geradezu in der Luft:

Hat das alles einen Sinn? Wozu denn die ganze Mühe, Sorgc und Hetze? Lohnt denn das Ergebnis den Aufwand? Wo will es mit alledem noch hinaus? Warum gerade ich?

Oder nun, mit der berühmt gewordenen Schlußwendung von Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (von 1929) gefragt:

Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?<sup>4</sup>

Der Vergleich mit dem Hunger, der zur Unterscheidung der beiden Grundformen des Fragens führte, hilft aber auch noch in anderer Richtung weiter. Wie der Hunger das (wenigstens potentielle) Vorhandensein von Brot beweist, so lebt die Frage von einem wenn auch noch so diffusen Vorwissen um das, wonach sie fragt. Nur deswegen können wir im Fall des kategorialen Fragens so genau in die Lücken zielen, auf deren Schließung es für uns ankommt. Im Fall der transzendentalen Fragen „beweist“ dieser Hunger das, worin alle Sinnfrage ausmündet, wo jedes Warum Antwort findet, wohin die Verunsicherung drängt, um darin zur Ruhe zu kommen. Weil es sich dabei um ein bloßes Vorwissen handelt, ist damit noch nichts über den Ausgang dieser Bewegung entschieden. Wohl aber kommt es dazu, daß die unterschiedlichen Fassungen des transzendentalen Fragens schließlich in eine einzige Fragestellung zusammenlaufen, in die Frage nach Gott. Sie ist, mit Hermann Cohen gesprochen, der „Hebel des Ursprungs“, „der Anfang der Erkenntniß“<sup>5</sup>. Wenn das aber zutrifft, kommt alles darauf an, diesen Hebel in Bewegung zu setzen und sich von dem, was dann in Bewegung gerät, mitbewegen zu lassen.

## Option und Krise

Was es mit der radikal gestellten Gottesfrage auf sich hat, sagt mit großer Eindringlichkeit die Erklärung, die Heidegger der Toteklärtung Gottes durch Nietzsches „tollen Menschen“ gab:

Der tolle Mensch . . . ist eindeutig derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de pro-

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/M. 1960, 42.

<sup>5</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniß*, Berlin, 1902, 69.

fundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei noch immer nicht?<sup>6</sup>

Wie mit dem Hinweis auf das De profundis gesagt sein soll, bricht die Gottesfrage nicht nur ein Tor in die Umgrenzung der Welt; sie reißt vielmehr den Weltkontext von seinen Wurzeln her auf, um aus der erlittenen Bedrängnis Zuflucht zum ewig Unverbrüchlichen zu nehmen. Wer nach Gott – und wäre es mit noch so leiser und zurückhaltender Stimme – fragt, schreit in Wirklichkeit nach ihm. Oder anders ausgedrückt: die Gottesfrage hat von ihrer innersten Signatur her den Charakter eines äußersten Not- und Hilferufs. Deswegen kann man sie, wie *Jean Paul* den Transzendentalphilosophen seiner Zeit vorhielt, nicht wertneutral stellen. Mit großer Schärfe bringt das der durch eine „fast zynische Rationalität“ (*Guardini*) gekennzeichnete Gedankengang *Pascals* zum Ausdruck, der unter dem Titel ‚Argument der Wette‘ bekannt wurde und seinen literarischen Ort in dem mit den Worten ‚Unendlich (Infini) – nichts (rien)‘ überschriebenen Fragment 233 der ‚Pensées‘ gefunden hat<sup>7</sup>. Dem Kerngedanken dieses Textes zufolge führt die Frage nach dem Dasein Gottes in ein nur dezisionistisch zu behebendes Dilemma:

Prüfen wir also, nehmen wir an: Gott ist oder er ist nicht. Wofür werden wir uns entscheiden? Die Vernunft kann hier nichts bestimmen: ein unendlicher Abgrund trennt uns. Am äußersten Rand dieser unendlichen Entfernung spielt man ein Spiel, wo Kreuz oder Schrift fallen werden. Worauf soll man setzen? Aus Gründen der Vernunft kann man weder dies noch jenes tun, aus Gründen der Vernunft kann man aber auch weder dies noch jenes abtun.

An und für sich spricht ebensoviel für wie gegen die Annahme, daß Gott ist; da es dabei aber, wie Pascal mehr voraussetzt als nachweist, zugleich um die Sinnfrage des Menschen geht, kann sich dieser des Urteils nicht enthalten. Sofern er sich mit allen andern zusammen ‚an Bord‘ des Lebensschiffs, *condition humaine* genannt, befindet, muß er sich so oder so entscheiden. Der Glaube setzt, wie es der Vernunft des Spielverhaltens entspricht, für die Existenz Gottes. Das ist sein gutes, wenn freilich auch durch nichts zu beweisendes Recht. Nur eine futurisch-jenseitige Verifikation kommt in Betracht. Wenn sich in einer jenseitigen Welt herausstellt, daß Gott existiert, hat der auf ihn Setzende eine unendliche Vervielfachung seines Einsatzes gewonnen. Stellt sich das Gegenteil heraus, so ist nicht mehr verloren, als ohnehin verloren war. In dieser Kalkulation

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950, 246 f.

<sup>7</sup> R. Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, München 1962, 133; ferner E. Wasmuth, *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*, Regensburg 1962, 177.

liegt der von *Guardini* beanstandete Zynismus des Arguments, das sich tatsächlich zu dem Rat versteigt:

Wägen wir Gewinn und Verlust für den Fall, daß wir auf Kreuz setzen, also darauf, daß Gott ist. Schätzen wir diese beiden Möglichkeiten ab. Wenn man gewinnt, gewinnt man alles, wenn man verliert, verliert man nichts. Darum darf man getrost darauf setzen, daß er ist.

Dem Zynismus-Vorwurf brach neuerdings der marxistische Pascalinterpret *Lucien Goldmann* dadurch die Spitze ab, daß er unter Hinweis auf den synonymen Gebrauch von ‚wetten‘ und ‚glauben‘ Pascal selbst in die Rolle des Wettenden verwies<sup>8</sup>. Das entspricht durchaus dem Epilog des Fragments, in welchem Pascal seinem Adressaten versichert, daß er vor und nach der Niederschrift des Textes „auf den Knien lag, um zu dem Wesen, das unendlich und ungeteilt ist und dem er alles übergeben hat, zu beten, daß er auch Sie zu Ihrem eigenen Nutzen und zu seinem Ruhm unterwerfen möge und so die Macht sich mit der Niedrigkeit verbünde“.

Weniger als jede andere Frage ist die Gottesfrage ein Angelwurf ins Leere. Man stellt sie auch nicht nur in der Erwartung, daß sie ‚zu etwas führt‘ und schließlich sogar von dem gefundenen Ziel her beantwortet wird. Mit ihr kommt vielmehr, wie Pascals ‚Wette‘ verdeutlicht, ein geistiges Drama in Gang. Wer sie stellt, setzt sich mit ihr, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht, selbst aufs Spiel. Das von ihr geforderte Risiko besteht somit darin, daß man, um überhaupt voranzukommen, den Boden der ‚festen Tatsachen‘ aufgeben und sich auf Gott begründen muß, bevor man über ihn absolute Gewißheit erlangte. Denn wer auch nur einmal ernsthaft nach Gott fragte, kann sich nie mehr so auf seine Weltlichkeit zurückziehen, als ob es Gott für ihn niemals (zumindest hypothetisch) gegeben hätte. Er hat sich zu weit vorgewagt, als daß er noch einmal ‚Weltbürger‘ in der Unangefochtenheit dieses Begriffes sein könnte. Die Naivität der Weltlichkeit ist für ihn – und das ist der Preis seines Risikos – ein für allemal verloren.

Hier verschärft sich das Risiko zur Krise. Nie wäre die Gottesfrage in Gang gekommen, wenn Gott nicht als der Erfüllungsgrund aller Sinn-erwartung, als die Lichtung aller Finsternisse, als der Inbegriff aller Sicherheit, kurz, als die absolute Position des Menschseins, als der ‚Ort‘ einer höchsten Aufgipfelung, biblisch gesprochen, als Fels und Hilfe, Burg und Zuflucht, Schirm und Schild, vorgewußt worden wäre. In dem Augenblick, da das beginnende Übergewicht zum Göttlichen hin jedoch die menschliche

<sup>8</sup> L. Goldmann, *Der verborgene Gott* (Originaltitel: *Le dieu caché*), Neuwied und Darmstadt 1973, 426.

Verankerung im Welthaften zu lockern beginnt, verdüstert sich die Szene fast schlagartig. Der sehnsgütig Gesuchte, von dem *Augustinus* sagt, daß man ihn nicht nur sucht, um ihn zu finden, sondern auch findet, um ihn aufs neue und sehnsgütiger noch zu suchen, tritt mit einem Mal in eine fremdländliche Distanz. Nicht nur, daß der Erfolg der Suche fraglich wird; auch das sich anbahnende Gottesverhältnis selbst gerät in eine dramatische Spannung. Schon immer hat die religionspsychologische Ausdeutung des religiösen Aktes um diese Doppelwertigkeit gewußt. Danach fließen im menschlichen Gottesbild höchst gegensätzliche Züge, strahlend-hinreißende Schönheit (im Sinne des *mysterium fascinosum*) und schrecken-erregendes Grauen (im Sinne des *mysterium tremendum*) unentflechtbar zusammen. Als höchste Verheißung, die vollkommenes Bestätigt- und Geborgensein verspricht, enthüllt dieses Bild Gott zugleich als den reißenden Abgrund, der den Menschen im Maß der Annäherung an ihn zu verschlingen droht. Dem entspricht die Konkurrenz der die Gottesfrage emotional aufladenden Gefühle. In das Vorgefühl des reinen Glücks mischt sich der Eindruck eines tödlichen Überholt- und Erledigtseins, die Vorahnung des radikalen Endes.

Indessen erweist sich der lähmende Schrecken<sup>9</sup>, der jeden weiteren Schritt zu verhindern droht, genauer besehen als Folge des eingeschlagenen Wegs und gerade nicht als Reflex des angestrebten Ziels. Auch das verdeutlicht die hintergründige Parabel *Kafkas*, 'Vor dem Gesetz', die zunächst nur als Modell für die Entstehung transzendentaler Fragen herangezogen wurde. Im Schlußwort des Türhüters, das dem Sterbenden wie ein Gerichtsspruch in die Ohren dröhnt, wird deutlich, daß dieser sich von dessen Schreckgestalt unter keinen Umständen am Eintritt hätte hindern lassen dürfen; denn der Eingang war für ihn – und sogar für ihn allein – bestimmt. Nicht um ihn abzuschrecken, sondern um seine Entschlußkraft zu stimulieren, war ihm die bedrohliche Gestalt des Türhüters vor dem Portal entgegengetreten. Dieselbe Szene findet sich, lange vor Kafka, bereits bei *Nikolaus von Kues*, der sie zudem ausdrücklich auf das Problem der Gottsuche bezieht. Von dem paradiesischen Wohnort Gottes heißt es in seiner Meditation 'De visione Dei' (von 1454):

Ich habe den Ort entdeckt, wo du unverhüllt gefunden wirst. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Gegensätze. Das ist die Mauer des Paradieses, das dir zur Wohnung dient. Seine Pforte bewacht der höchste Verstandesgeist (*spiritus altissimi rationis*). Solange dieser nicht überwunden wird, öffnet sich der Eingang nicht. Jenseits des

<sup>9</sup> Dazu Romano Guardini, der sich im ersten seiner nachgelassenen 'Theologischen Briefe' (Paderborn 1976) der Frage stellt: Wie kann neben Gott Endliches sein? (vom 4. August 1963), ferner Eugen Biser, *Theologie und Atheismus*, München 1972.

Zusammenfalls der Gegensätze kann man dich somit erblicken, diesseits aber nicht<sup>10</sup>.

Wenn die Verdüsterung aber die Folge der Frage – und insbesondere des in ihr nistenden Zweifels – ist, kommt es im Interesse der Überwindung darauf an, die Dialektik der Frageform mit einem Weg der ungebrochenen Zusage zu vertauschen. Von der Frage bliebe zwar das Spannungsmoment, doch wäre dieses aufgehoben in ein Verhältnis, das die Schrecken der mit dem Mysterium tremendum heraufbeschworenen Krise hinter sich gelassen hätte. Die Alternative liegt näher, als es der formalen Ableitung zufolge den Anschein hat. Es kommt nur darauf an, sie in Zusammenhang mit der Gottesfrage, oder deutlicher noch, als deren legitime Endgestalt, zu begreifen.

### Anrede und Gewißheit

Die Legitimität der Frageform ist damit soweit in Abrede gestellt wie die der Exposition einer Sinfonie durch die abschließende Reprise. Anfänglich mußte nach Gott gefragt werden, weil nur so die Option für seine Existenz angemeldet werden konnte, ohne daß die Denkoperation von vornherein einem Zirkelschluß verfiel. Denn die Option des Fragenden ist zugleich affirmativ und hypothetisch. Nachdem diese Klippe nun aber vermieden wurde, muß der ganze Vorgang auf seinen ‚Sitz im Leben‘ zurückgeführt werden. Nun ist dieser ‚Sitz‘ aber nicht die Frage, sondern das Gebet, oder, im negativen Gegenfall, der Fluch. Da diese beschämende Fehlform außer Betracht bleiben kann, spitzt sich die Aufgabe darauf zu, die Gottesfrage in eine ‚Gebetsform‘ zu übersetzen, weil erst sie der Sache wirklich angemessen ist. Daß damit weder etwas Ungewöhnliches noch Neues geschieht, beweist das ‚Proslogion‘, das *Anselm von Canterbury* aus durchaus vergleichbarem Anlaß auf das ‚Monologium‘ mit seiner pluralistischen Argumentation für die Existenz Gottes folgen ließ. Denn der Beweggrund bestand wohl nicht nur darin, die Vielzahl der anfänglich entwickelten Beweisgänge durch einen einzigen, der Einzigkeit des Beweisziels angemessenen zu ersetzen. Vermutlich ging es *Anselm* weit mehr darum, den Beweisgang auf einer gemässeren Sprachebene, in Gestalt einer nennenden Anrede, zu entwickeln<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *De visione Dei*, c. 9 (fol. 103v).

<sup>11</sup> Wenn das zutrifft, kann sich die Entstehung des ‚Proslogion‘ schwerlich so vollzogen haben, wie der Rekonstruktionsversuch Franziscus Salesius Schmitts (*Anselm von Canterbury, Proslogion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 31 f) annimmt. Denn wenn die auf einer Wachstafel aufgezeichnete Urgestalt des Textes nur den ‚Kern des Beweises‘, ohne das Eingangskapitel mit dem Aufruf zur Betrachtung Gottes, enthielt und demgemäß

Die von *Anselm* gewählte Gebetsform steht aber nicht etwa im Widerspruch zum argumentativ-spekulativen ‚Kern‘ des Werks; vielmehr weist sie als solche schon spekulative Züge auf. So heißt es etwa in Eingangskapitel:

Herr, wenn du nicht hier bist, wo soll ich dich dann, den Abwesenden, suchen? Wenn du aber überall bist, warum sehe ich dich dann nicht anwesend vor mir?

Und ebenso heißt es im 16. Kapitel, nachdem das vorangegangene den Kern des Arguments im Gebetsstil wiederholte:

O höchstes und unzugängliches Licht, o ganze und selige Wahrheit, wie weit bist du von mir, wie nah bin ich dir. Wie entrückt bist du meinem Blick, wie gegenwärtig bin ich deinem Blick!

Demgegenüber hatte die Wiederholung im 15. Kapitel folgenden Wortlaut:

Herr, du bist also nicht nur der, im Vergleich zu dem Größeren nicht gedacht werden kann, sondern du bist etwas Größeres, als gedacht werden kann. Wenn du nämlich das nicht bist, was in dieser Weise gedacht werden kann, könnte etwas Größeres als du gedacht werden; und das ist unmöglich.

Von daher tritt der Zusammenhang von Anredeform und spekulativem Kern in ein neues Licht. Bei aller Distanz lebt die Anrede von einer unverbrüchlichen Gottesgewissheit. Sie weiß sich Gott fern und muß sich deshalb an ihn wenden. Indem sie sich aber an ihn wendet, weiß sie sich von ihm angenommen und weiß sie ihn, den Annehmenden, als wirklich. Man spricht nicht zu Phantomen, sondern zu lebendig entgegnenden Personen. Wer redet, steht damit auch schon für die Existenz des Angeredeten ein. Verhält es sich aber so, dann kommt die Gebetsform keinesfalls zu dem spekulativen Kern als nachträgliche Einkleidung hinzu; vielmehr arbeitet das Argument umgekehrt das der Anrede eingestiftete spekulative Element heraus. So gesehen, macht der Anselmische Gottesbeweis den zunächst nur als dramatisch bewegte Meditationsform erscheinenden religiösen Akt, der nach *Max Scheler* seiner Grundstruktur zufolge ein Akt des Aufschwungs ist, auf seinen kognitiv-argumentativen Gehalt hin durchsichtig. Wer betet, hat das Denken nicht verabschiedet; er hat es lediglich in einen ganzheitlichen Lebensvollzug integriert, in welchem es nach wie vor am Werk ist. Demgemäß läßt sich der Gedankengang *Anselms* als eine analytische Rekonstruktion des spekulativen Vorgangs im Grund der anbetend-anredenden Erhebung zu Gott deuten.

---

auch nicht die von Heinrich Heine gerühmte „röhrende Gebetform“ aufwies, fehlte dem Argument die Dimension, in der es erst wirklich lebensfähig war.

Im Grund untersteht schon jedes Gespräch, erst recht aber die Anrede an Gott der Dialektik, die *Anselm* mit dem Doppelsatz verdeutlicht:

Wie weit bist du von mir,  
wie nah bin ich dir!

Wie entrückt bist du meinem Blick,  
wie gegenwärtig bin ich deinem Blick!

Die Erfahrung der Distanz lichtet sich in die des Angenommenseins durch den Partner; im Eindruck seiner Unerreichbarkeit bleibt die Gewißheit, von ihm erreicht, angenommen und bestätigt zu sein. Daraus folgt die dreifache Vergewisserung, die jeden wesentlichen Sprechakt begleitet. Denn ebenso unzweifelhaft wie die Tatsache des Gesprächs ist die Tatsächlichkeit der miteinander Redenden, des Anredenden sowohl wie des Angeprochenen. Wer spricht, kann dabei weder das Faktum seines Redens noch die Tatsächlichkeit seiner selbst und seines Partners wegdenken. Das gilt unverkürzt auch von der Anrede an Gott, sofern sie sich nur zum Eindruck einer echten Gesprächsbeziehung verfaßte. Die Unmöglichkeit, den ange redeten Gott nur noch als Idee oder gar als irreales Phantom gelten zu lassen, wird von *Anselm* in einem konklusionsartigen Gedankengang entfaltet. Insofern ist sein Beweis nichts weiter als die spekulativ aufgewiesene Unmöglichkeit, den Gott der betenden Anrede wegdenken oder doch ins Reich der Gedankendinge verweisen zu können.

Wie die von *Anselm* ausgearbeitete Dialektik lehrt, bleibt in dieser ge wißheitserfüllten Nähe aber doch ein Rest von Distanz. Zwar ist der Schrecken, der anfänglich den Eintritt in die Paradiesespforte zu verwehren drohte, gebannt. Doch hält er sich, gemildert zu einem Schatten von Trauer, durch. In das Glück der Gottesnähe mischt sich jene Spur von Bitterkeit, die jeder menschlichen Beglückung beigemischt ist, sei es im Wissen um ihre Vergänglichkeit oder um ihre Unzulänglichkeit. Denn das Glück trauert nicht nur um die ihm verwehrte Ewigkeit, sondern auch um die ihm versagte Vollkommenheit. Das gilt auch von der Gebetserfahrung, die das Anselmische Argument spekulativ umkreist. So sehr sie zu echter Gottesgewißheit führt, bleibt doch ein Rest von Furcht, die Spur eines Schattens, die dann erst weicht, wenn sich im angesprochenen Gottesgeheimnis das Antlitz des Vaters enthüllte.