

IST DER „ONTOLOGISCHE GOTTESBEWEIS“ ANSELM'S VON CANTERBURY EIN TRUGSCHLUSS?

Von Ferdinand Bergenthal

„Doch fassen Geister, würdig tief zu schauen,
zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen.“ (Faust)

I

Ueber diese Frage haben die Schulen seit langem ihre Akten geschlossen; Grund genug, sie erneut aufzunehmen. —

In dreifacher Modalität kann der Geist sein Leben entfalten; das will sagen: sein apriorischer Formenbestand, jener Bereich, in dem nach Kant unser Erkennen nicht zwar „anhebt“, aber „entspringt“, kann in drei verschiedenen Sphären mit je eigener „Atmosphäre“ wirksam werden, nach „Welt“ fragen und „Welt“ ordnen: im Möglichen, im Wirklichen, im Notwendigen.

Im „Raume“ des Möglichen verbleibt der Geist in sich selbst; möglich ist alles, was dem Wesen des Geistes, also insbesondere dem elementaren Grundgesetze seines Seins, dem Satze des Widerspruches, nicht entgegen ist. Wenn sich im Möglichen der Geist gleichsam in das grenzenlose „Unendliche“ seiner „Spiele“ hinauswirft — daß sie einen sehr tiefen Lebenssinn haben, weiß jeder, der Goethe kennt —, so vermag er gleichwohl nicht, sich über sich selbst hinauszuerheben: er bleibt an sich selbst gebunden. Würde er es als möglich ansetzen, daß A zugleich und in gleicher Hinsicht Nicht-A sei, oder würde er in einem doktrinären Radikalismus den Satz des Widerspruches interpretieren als den Ausdruck eines fremden, etwa dämonisch ihn vergewaltigenden Zwanges und daraus dann in autonomistischer Wendung das Recht herleiten wollen, sich selbst zu widersprechen, so zerbräche die Sphäre des Möglichen als solche, es wäre kein Frage- und Ordnungsraum mehr da, also auch keine Möglichkeit mehr, ein Recht zum „Unmöglichen“ zu beanspruchen; das Wort „möglich“ selber wäre unmöglich geworden. Unmöglich, also nicht-möglich! Da ist es doch wieder, das „möglich“; selbst der Satz, daß nichts unmöglich, also alles, selbst die „Unmöglichkeit“ möglich sei, setzt den Sinn des Wortes „möglich“ voraus. Dieser Sinn aber besagt, daß etwas im Gerichte des Geistes bestanden hat, daß der Geist es irgendwie anerkannt und zugelassen, daß es „Sein im Geiste“ hat („esse in intellectu“).

Aber nicht alles, was möglich ist, also (offenbares oder noch latentes) Sein im Geiste hat, ist darum schon wirklich („esse in re“). Selbst wenn das Anselm nicht eigens im „Proslogion“ sagte, sollte man gerade ihm nicht zumuten, daß er es nicht wisse. Im „Raume“ des Wirklichen steht der Geist einem ihm Begegnenden, ihn irgendwie Ansprechenden und Bestimmenden gegenüber. Was der Geist an sich selber erfuhrt, daß eine Grenze, ein Anspruch, ein Unübertretbar-Bindendes ist, das tritt nun als entscheidendes Grundgesetz in seinem charakteristischen Eigensein, als die „Grundverfassung“ der wirklichen Welt auf. So wirklich der Geist sich selbst ist, wirklich, d. h. in seinem Da- und Sosein dem freien Spiel des Denkens, dem Sich-etwas-Ausdenken, entzogen, eben weil er an sich selbst und sein Grundgesetz gebunden ist, so unaufhebbar begegnet ihm Welt als der „Raum“ des Wirklichen, das ihn „be-trifft“, an das er sich verwiesen weiß, in dem er sich selbst weiß. Er kann diesen Charakter des Wirklichen nicht einfachhin als „Erzeugnis“ seiner ungemessenen Spielmöglichkeiten ansetzen, und zwar deshalb nicht, weil er sich selber nicht als ein solches „subjektives“ Spiel-Erzeugnis seiner selbst ansetzen kann, sondern eben nur als das seine Möglichkeiten Begrenzende, Bestimmende, alles Denken erst ermöglichende, also wirkend-wirkliche Wesen, dessen Index der unumgängliche Satz des Widerspruchs ist. An seiner eigenen, unbezweifelbaren Wirklichkeit zerbricht die Möglichkeit, das Wirkliche als einen Modus des Möglichen zu interpretieren: die zwingende Wirklichkeit des Geistes ist die unerläßliche Möglichkeitsbedingung jeder echten Möglichkeit. Diese unbezweifelbare Wirklichkeit des Geistes aber zwingt über jede solipsistische Eingrenzung des Raumes der Wirklichkeit hinaus; denn der Geist weiß um sich als um das Seiende, das nach Ordnung ausschaut und fragt: „Wer oder was bist du?“ Mit derselben Frage, mit der er sich, den unbezweifelbar wirklichen angeht, geht er die „Erscheinungen“ an, was nur möglich ist, wenn er in dem einen wie im anderen Falle einem wirklich Begegnenden sich gegenüber weiß, das nicht er erzeugt, nach dem er sich vielmehr zu richten hat, wenn seine Frage zu ihrem Sinn kommen soll. Die eigentliche Möglichkeitsbedingung einer echten Frage ist die Wirklichkeit des Befragten; und selbst ein Denkspiel kann ich nach seinem Wesen nur fragen, insofern ich es als ein Wirkliches nehme, dessen Eigencharakter mir noch zu enthüllen bleibt. „Wirklich“, wenn das Wort einen Sinn haben soll, ist das dem Spiel des Möglichen Entrückte, das dem „Nur-im-Geiste-Sein“ Enthobene; es ist das „Entgegenstehende“, das „Sich-entgegen-Werfende“ (Objektive), das, woran der Geist nicht vorbei kann — weil er an sich selbst nicht vorbei kann, eben darum ist er sich wirklich —; das, was seinem apriorischen Formenbestande sich inhält, derart, daß in der Begegnung mit dem Gegenstande sein wirkliches Leben, das Erkennen, „anhebt“ und möglich wird. — Im übrigen: Wenn der Geist an seiner eigenen Wirklichkeit gar nicht zweifeln kann, wenn er aber jedem Seienden mit derselben Frage begegnet, mit der er, sich besinnend, sich selbst angeht, das Befragte also a priori für genau so wirklich nimmt wie sich selbst, so fällt demjenigen, der die (denkunabhängige) Wirklichkeit des dem Geiste Begegnenden bestreiten will, durchaus die Beweislast zu. Und das heißt: er verwickelt sich in ein hoffnungsloses Unternehmen, in dem ihm aufgegeben ist, die paradoxe Willkür und Konsequenzlosigkeit des Geistes nachzuweisen, was hinwiederum nur möglich ist, wenn er die gesetzmäßige, ordnungshafte Gebundenheit des Geistes voraussetzt.

Nun aber vermag der Geist im Raume des schlechthin gegenständlich Begegnenden nicht endgültig zu bestehen. Insofern er Geist ist, ist er Besinnung, die fragt. Warum fragt sie? Weil sie als besinnliche Frage der Wille zum Sinn ist. Das will sagen: der Geist untersteht als Geist dem Satze vom zureichenden Grunde. Dieser von Sokrates unmittelbar vor seinem Sterben in der bekannten Auseinandersetzung mit Anaxagoras dunkel beschworene, erst von Leibniz in das helle Licht des philosophischen Bewußtseins gehobene Satz erschließt den Geist sich selber als die apriorisch präformierte, die „sonnenhaft“ vorgeformte „Stelle“ im Umkreise des Wirklichen, wo dieses aus Besinnung fragend aufbricht, um seines Sinnes innezuwerden. Der Satz hat ganz gewiß nichts zu tun mit dem transzendentalen Grundsatz der Kausalität, wonach „alles, was anhebt zu sein, etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt“. Er besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß alles, was immer begegnen kann, der Rechtfertigung bedarf; einer Rechtfertigung, der nicht damit gedient ist, daß das Begegnende auf ein anderes oder auf irgendwelche Modelle und Strukturen bezogen wird, die selbst als zufällig der Begründung bedürfen; auch nicht damit ist ihr gedient, daß transzendente Möglichkeitsbedingungen, Anschauungs- und Denkformen, aufgewiesen werden, deren tatsächliche Geltung vom Geiste, solange er Geist ist, nicht einfach hingenommen werden kann, so wenig wie das von ihnen als seinen Möglichkeitsbedingungen transzendental getragene, aber damit noch nicht wahrhaft „begründete“ Faktum der Wissenschaft. Alles bleibt dem Geiste Problem — „Vorwurf“ im eigentlichen und übertragenden Wortsinne —, solange das Zu-fällige nicht als ein Notwendiges offenbar wird; nur dann und soweit als dies geschieht, wird der „Vor-Wurf“ zu echter Erkenntnis, wird die Not des Geistes wahrhaft gewendet. Das ist ein ungeheurer Anspruch, dem der Geist sich aber keinesfalls entziehen kann und der erahnen läßt, wo dieser Geist zuletzt beheimatet ist; wenn er sich, wie Platon wußte, aus der Verfallenheit an das Gängige in und auf sich zurücknimmt, so wendet er sich notwendig den Ideen, zuletzt und also eigentlich immer „der Idee der Ideen“ als „dem ihm zutiefst Verwandten“ zu. Das aber bedeutet, daß alles Begegnende, und in und mit ihm der Geist selbst, wie er da ist in der ungemessenen Fülle seines apriorischen Urbestandes, zuletzt doch durchsichtig werden muß als eine umfassende Sinn-Fuge, die selber auf einen „Ursprung“ hinausweist, über den hinaus nicht mehr gefragt werden kann. Denn alles nur irgendwie Erfragbare ist fragbar nur, insofern es genommen werden kann als gründend im überseienden Ursprunge, in dem alle Notwendigkeit beschlossen liegt. Dies ist die echte Notwendigkeit als die eigentliche „Wende der Not“; für sie verbürgt sich der Satz vom zureichenden Grunde.

Gründet die Sphäre des Möglichen im Geiste und seiner nur an ihn selbst gebundenen Freiheit, so gründet die des Wirklichen im harten Zwange der Begegnung; die des Notwendigen aber, wie sie über alle kreatürlich-menschlichen Möglichkeiten hinausweist, gründet im „Ursprunge“, genauer: im apriorischen, wenn noch so unentfalteten Wissen des Geistes um „den anderen Bezug“, um „den eigentlichen Tag, neben dem mit kleinen Schritten unsere Uhren gehen“ (Rilke). Notwendig im eigentlichen Sinne ist ein Wirkliches nur, insofern es aufleuchtet im Lichte eines unüberbietbaren Sinnes.

Und insofern die Freiheit des Geistes und sein Gebundensein an das Begegnende und dies Begegnende selber der Sinn-Frage unterstehen, erweist die Sphäre des Möglichen und des Wirklichen sich als „Erscheinung“, die im Notwendigen „aufgehoben“ sein will und muß, damit der Geist werde, was er ist. Soweit diese „Aufhebung“ (Erhebung, nicht etwa „Aufschwung“) sich vollzieht, soweit vollzieht sich jene notwendige, die Not wendende Entfesselung aus „der Höhle“, wie sie P l a t o n, der Vater des Abendlandes, als den eigentlichen Beruf unseres Daseins erkannt hat.

Freies Spiel, strenge Sachbindung, erlösender Sinn: das sind die drei Modalitäten, in denen der Geist lebt, die in ihm leben, in denen und durch die hin der Geist in sich steigender Gestalthaftigkeit sich entfaltet und mehr und mehr zu sich kommt. Dies Kommen zu sich aber: zuletzt wird es darin „bestehen“, daß der geschaffene Geist seine sehr hohe Schickung ergreift als Geschenk eines namenlosen Sinn-Abgrundes, der dafür einsteht, daß das „grenzenlose Vertrauen“ des „Stirb und Werde“ nicht in der Bodenlosigkeit des „Nichts“ und der Nacht endet, sondern in der Helle des Seins sich vollendet. — Erkennen, der all sein Leben tragende und durchglühende Urakt des Geistes, ist wesentlich nur möglich im unerbittlichen Durchgang des Geistes durch die drei Sphären des Möglichen, Wirklichen, Notwendigen; das heißt indem er sich je dem Gesetze des Widerspruchs, der verpflichtenden Gegenständlichkeit, des zureichenden Grundes unterstellt.

II

Die Frage nach „Gott“, wenn denn dies geheimnisdunkle und doch immer wieder und allenthalben ausgesprochene Wort einen Sinn haben soll, ist die Frage nach dem Sinne, die Frage nach dem „Ursprunge“, dem alle Not des Geistes wendenden, notwendigen S e i n alles Seienden. Darum wird die Frage nach Gott immer in den Modalraum des Notwendigen hindrängen, in welchem Raume auch immer ihre denkende Bewältigung „anheben“ mag; „entspringt“ sie doch zuletzt auch immer im Apriori der „gläubigen Vernunft“, die ihrem Wesen nach, kraft ihrer Vorgeformtheit, ausschauen muß nach dem ens absolutum et necessarium, dem sich selbst verbürgenden Sinn- und Seins-Grunde. („Gläubig“ meinen wir hier durchaus noch im Sinne G o e t h e s, der bekanntlich die Geschichte in Epochen des Glaubens und des Unglaubens einteilt; im Sinne S c h i l l e r s, wenn er „den Witz“ in seine Schranken weist, der „den Wahn bekriege, aber den Glauben zerstöre“. „Aller Wert ist dem Menschen geraubt“, und selbst „Freiheit“ und „Tugend“, sehr hohe Worte des Geistes, zumal des Geistes der G o e t h e - Z e i t, sind leer und Lug, wenn das dritte, das eigentlich begründende „Wort des Glaubens“ verblaßt: „Gott“, heiliger Wille“, „höchster Gedanke“, „der in sich ruhende e i n e Geist.“)

Die Frage nach Gott aber ist die Frage, ob das, was dieses Wort meint, nur „Sein im Geiste hat“ (esse in intellectu) oder ob ihm ein „Sein im Wirklichen entspricht (esse in re).

Diese Frage kann in jedem der drei Modalräume, in denen der Geist sein Leben entfaltet, ansetzen; ja sie muß in jedem gestellt werden, wenn das je sie beherrschende Gesetz sich erfüllen soll. Dem entsprechen die großen fruchtbaren Versuche des „Gottes-Beweises“. Wir deuten an:

a) Wenn Seiendes ist, wirklich ist, nicht nur gedacht oder im Denken „erzeugt“ — und daß Seiendes ist, weiß ich unmittelbar aus der unbezweifelbaren Tatsache meines Denkens —; und wenn kein Seiendes sich selbst das Sein verleiht, sondern ins Sein gehoben wird von einem schon Seienden: so kann es doch in seiner daseienden Gegenwärtigkeit nicht sein kraft jener notwendig ins Endlose fortgehenden Kausalkette. Nun besteht kein logisches Recht, diese Kette an einem „ersten Gliede“, das also unverursacht wäre, festzumachen; weil, wenn dies erste Glied und mit ihm die ganze Kette nicht im Zufällig-Alogischen verkommen soll, es als ein Seiendes unter Seiendem des Verursachenden bedarf, das hinwiederum im gleichen Falle ist und so ins Endlose fort. Diese Endlosigkeit der Kausalbegründung, die also notwendig als eigentliche Begründung scheitert, habe ich auszuhalten, nicht anders wie die Endlosigkeit der Zahlenreihe, die Unabschließbarkeit der Raum- und Zeit-Vorstellung. Hier wäre jeder Gewaltakt ein Vergehen am Geiste, wenn man will an seinem Schicksal, das er zu bestehen, nicht in unmöglichen Setzungen (wie der vom Anfang der Zeit, vom ersten Kausalgliede usw.) zu umgehen hat. Gerade aber, wenn der Geist das „Grenzenlose“ und also sich selber ernst nimmt, beginnt das Sein als „Idee“ (nicht als leerster aller leeren Allgemeinbegriffe) sich ihm zu erschließen: die im „Unendlichen“ anhebende Reihe kann von sich aus niemals zum gegenwärtig Seienden, zum hic et nunc dieses erfüllten Augenblicks gelangen. Wenn dieser „Augenblick“ aber ist, und wenn in ihm Seiendes ist, nicht nur mein Denken, sondern, mit Descartes, mein Ich und die Welt, auf die Ich denkend bezogen bin, und wenn dies wahrhaft Seiende nicht in sich selber gründen kann, sondern notwendig auf ein Begründendes hinausweist: so kann es in seiner daseienden Gegenwärtigkeit, in der dichten Fülle seines Wirklich-seins nur gründen im Sein selbst, das seinverleihend in ihm west. Das Seiende ist nur scheinbar Produkt seiner Ursachen und der endlosen Ursachen-Reihen; denn die Ursache ist als solche machtlos, hineingebunden wie sie ist in eine Unendlichkeit niemals hergelangender, also machtloser Ketten. Es muß eine das Seiende in seine Gegenwart hineinführende, es wahrhaft in sein Dasein hebende und darin haltende, also es wahrhaft begründende Macht geben, die alle m Seienden begründend voraus, allmächtig ist. Sie kann nicht Glied der Reihe, auch nicht „erstes Glied“ der Reihe sein, das es gar nicht geben kann; sie ist, wie jedem Gliede, so dem „unendlichen Regreß“ der Reihe voraus eben als das Sein; in jedem Seienden unmittelbar wesend als das eigentlich Begründende, das macht, daß ein Seiendes nicht nichts, sondern — ein Seiendes ist; das also macht, daß nichts — nichts ist, was jedes Seiende, rein für sich genommen, sein könnte. Daß es das nicht, sondern ein Seiendes ist, eben das verdankt es dem Sein. Wem sonst sollte es das denn verdanken als dem Sein, der schlechthinigen Aufhebung des Nichts, an dem „das Nichts“ keinen Teil hat. Dies in sich selbst sich gründende, alles begründende, im raum- und zeitlosen Nu der Ewigkeit allgegenwärtig seiende Sein des Seienden heißt Gott

So führt der Denk-Ansatz im Raume des Realen zum ens realissimum. Das Grenzenlose aber von Raum und Zeit und Kausalreihe wird nun sichtbar als symbolischer Ausdruck der grenzenlosen Allmacht, die „grenzenlos“ das Grenzenlose übergreift, in jedem Seienden als seines Daseins Kern und Mitte gegenwärtig. Nicht daß es da ist, mit anderem schlechthin vorhanden ist, mit allem anderen in horizontal verlaufender Wechselwirkung verbun-

den ist, nicht das schon macht sein Sein aus; in all dem ist es „Erscheinung“ in der Modalität des Wirklichen. Aber daß es vom „Ursprunge“ her ist, daß der Ursprung ganz in ihm ist, das erst macht, daß es ist, „in Wahrheit“ ist. Platönisch gesehen: es ist nur, weil es Teil hat an der Idee des Seins, die man in ihrer Allmacht nicht verwechseln sollte mit der ohnmächtigen Abstraktion des Allgemeinbegriffes „Sein“; Augustinisch gesehen: Es ist nur, weil Gott es denkt. Darum ist es von Ewigkeit her, weil Gottes Denken sein Sein ist im Nu der Ewigkeit. Und doch ist es begrenzt und Glied raumzeitlicher Reihung, weil es eben so, in dieses raum-zeitliche Sosein hineingedacht ist. In seinem Gedacht-sein von Ewigkeit her hat es sein Sein, nicht in dem, als was es „erscheint“. Sein kann es nur haben, weil Gott ist.

b) Es ist ebenso möglich, denkend im Modalraume der erlebten Notwendigkeit zu beginnen, um bis zum Grunde der sich selbst bedingenden, unbedingten „Wahrheit“, dem Urgrunde der Anselmischen „rectitudo“ vorzustoßen. Dieser Modalraum der Notwendigkeit ist uns vor allem seit Kant erschlossen im unbedingten Sollen des kategorischen Imperativs der Pflicht. Diesem „Urfaktum“ der praktischen Vernunft gegenüber gibt es kein Ausweichen etwa in die psychologisch-soziologische Herleitung, die historische Genese; mein Dasein als Mensch entscheidet sich darin, ob und wie ich den Anspruch des unbedingten Sollens, den Anspruch der echten, nicht etwa nur konstruierten Notwendigkeit bestehe. Dies Sollen beweist, daß ich unter dem Anruf einer Forderung stehe, die ihrerseits auf eine umfassendere Forderung hinausweisen mag und es in der Tat immer tut; aber gerade als Forderung kann sie zu ihrer Begründung nicht ins „Unendliche“, in den Regreß ad infinitum hinausführen. Einmal deshalb nicht, weil die verpflichtende Gewalt der Forderung mich im hic et nunc trifft, als die (Goethesche) „Forderung des Tages“; und so sehr sie, als an den Geist ergehend, der Begründung bedarf, kann sie diese Begründung nicht im „Unendlichen“ suchen, weil sie dann notwendig im Leeren zerstiebt; an die Stelle der geforderten Tat träte der endlose, wesenhaft unabschließbare Prozeß der Reflexion. Der „Grund“ der Forderung muß in der Forderung selbst gegenwärtig sein; dem entspricht es, daß der echte, wesenhafte Seinsgrund der Forderung im Fordernden da ist, nicht in einer abstrakten Geltung oder einem ohnmächtigen Werte, sondern im Fordernden, insofern und insoweit als er die lebendig-aktuale Verleibung, nicht eines Wertes oder Wertehimmels, sondern einer „gegenwärtigen“ Ordnungsmacht ist, der wahrhaft Macht, weil ein unbezweifelbarer Sinn gegeben ist.

So kann die Forderung des Gehorsames das Kind echt nur betreffen, weil und insofern der Vater als der Stiftend-Erhaltende die Verleibung der Familie ist, jener Vater und Kind übergeordneten, sie in die Gegenwartigkeit ihres sittlichen Verhältnisses zusammenschließenden Sinn-Einheit. Sie muß unmittelbar, in eigener Kraft und Autorität da sein, damit die Forderung als eine echte möglich wird. So steht ein Volk, solange es Volk ist, unter dem Anruf eines verpflichtenden Sollens, jener prägenden Form, die „keine Zeit und keine Macht zerstückelt“; aber diese Forderung ist nicht „irgendwo“, im „Idealen“, sondern sie muß dem Volke, damit es kraft sittlicher Entscheidung lebend sich entwickle, gegenwärtig sein, und sie ist ihm gegenwärtig im Staate. Der Staat aber muß sich — seit Platon sollte daran kein Zweifel mehr möglich sein — vergegenwärtigen, verleiben in den „Regierenden“, die, sofern sie wahrhaft Regierende sind, wesensmäßig

nicht ihren Vorteil suchen, sondern den der ihnen Anvertrauten, wie das selbst ein *Trasymachos* erkennen muß. Um aber dies zu vermögen, müssen sie als die Berufenen und tief Erkennenden (mit *Goethe*) „auf die Volkheit hören, nicht auf das Volk, das nie weiß, was es will“. Das ist im staatlichen Bereiche jenes Erkennen, das nicht aus Büchern erlernt werden kann, wenn sie auch unter dem Namen des *Platon* gehen, sondern „nach langer gemeinsamer Bemühung um die Sache plötzlich da sein kann wie ein vom Feuer überspringender Funke, der sich dann selber nährt.“ In diesen Regierenden — *Platon* nennt sie auch die Philosophen — wird die *Forderung*, die über einem lebendigen Volke steht, im Namen des *States* wahrhaft gegenwärtig und verpflichtend; sie sind diejenigen, die in Kraft hoher Berufung und Erwählung „die Stimmen der Meister“ ihres Volkes, die abgründige Sinn-Fuge seines Schicksalsweges zu vernehmen vermögen, und aus diesem Vernehmen heraus leben im Dienste der zu Führenden. — Und um das Gemeinte an einem dritten Beispiele in die volle Sicht zu heben: Warum ergeht in so erschütternder Eindringlichkeit die dreimal sich wiederholende Frage: „Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich?“, wenn nicht deshalb, weil das Recht und die Gewalt der Führung, die hier in pneumatischer Sendung anvertraut werden soll, gebunden ist an die in-nigste Einheit mit der heiligen Mitte, die die *Kirche* stiftete und in ihr gegenwärtig ist. Nur kraft dieser Gegenwart, die ihr Mysterium ist und aus der sie lehrend wie Weihend lebt, hat die *Kirche* das Recht und die Pflicht, Glaubensgehorsam zu fordern. Ein Noch-nicht-Seiendes kann ebenso wenig fordern wie ein Nicht-mehr-Seiendes („Lasset die Toten die Toten begraben; Du aber folge mir!“), von irgendwelchen „frei schwebenden“, sogenannten „idealen Geltungen“ zu schweigen. Es ist die große „idealistische“ Verzeichnung, die den Grund der Forderung ins „Unendliche“ hinauswirft und dabei doch nichts anderes tut, als, dem *Baccalaureus* im „*Faust*“ gleich, „im eigensten Entzücken“ schwarmgeisternd und unfruchtbar ihr „innerliches Licht“ verfolgt, was in der *Lapidarschrift* des heiligen Buches so verdammt wird: „Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, um dasselbe anzubeten.“ *Goethe* hat diesem unverantwortlichen weil unverpflichteten „Hinaus“ schwärmerischer Subjektivität, das sich zuletzt noch in *Nietzsche* selig sprach, die letzten Worte der deutschen Weltichtung entgegenstemmt:

Das Unbeschreibliche / Hier ist es getan.

Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.

Es ist getan; getan im Nu der Ewigkeit; freilich nicht im Sinne irdischer Verwirklichung. Jede Verwirklichung, sofern ich von ihr Wahrheit aussagen kann, hat nach der genialen Erkenntnis *Anselms* die Forderung über sich; denn „wahr“ ist etwas nur, „wenn es ist, was es sein soll“. So wölbt sich über das Gesamt alles Seienden, die Welt, die Forderung des Sollens. Nun aber sahen wir, wie jede echte Forderung notwendig gegenwärtig ist, und wir wissen zweitens, daß die Vielfalt der Forderungen, eben wenn sie als solche bestehen und im sittlichen Bereiche den Charakter der Unbedingtheit mit Recht haben sollen, notwendig in einer Sinn-Einheit gründen muß, über der keine Forderung mehr steht, die aber jede Forderung, sie wahrhaft gegenwärtigend, begründet. Dieser eine, alles Sollen verbürgende Sinngrund von „unbeschreiblichem“ „Hier“-sein ist der „heilige Wille“, den wir *Gott* nennen. — Das ist nicht die vage, „regulative Idee der Ideen“ in idealistischer Verdampfung, sondern, wie sie *Platon* meinte, die „Idee des Guten“, in der nicht etwa mit grotesker Sinnlosigkeit die weltgestaltende

Macht der Ideen abbricht, die vielmehr all-mächtig da ist als die jede echte Forderung zutiefst begründende Gegenwärtigkeit des ewigen Sinn-Abgrundes.

III.

Der Weg des Anselm nun, der seinen Ausgang im Modalraume des Möglichen hat, setzt — psychologisch, nicht gnoseologisch! — die beiden anderen Wege (und noch etwas mehr!) voraus. Anselm ist diese Wege wahrhaftig gegangen, nicht nur denkend, sondern betend; in denkendem Beten und betendem Denken hat er Gott erfahren. Aber er ist Philosoph; und so fragt er, wie solche Erfahrung möglich sei. Die Frage ist im strengen, Kantischen, also wenn man will im transzendentalen Sinne gemeint. Aber Anselm ist wirklich Philosoph, der keiner Frage ausweicht; und da die Frage möglich ist, ob denn so etwas wie Gotteserfahrung überhaupt möglich sei, so stellt er sie. Diese Frage steht im Hintergrunde seines Forschens und Ringens, die Frage also: „Ist Gotteserfahrung überhaupt möglich?“ Ist also der Gottesbegriff nicht in sich ein Unbegriff?

Wir sagen nicht, daß Anselm diese Frage bewußt so formuliert; aber wir behaupten, daß sie als die eigentlich bestimmende im Hintergrunde seines Denkens steht, das damit ein wahrhaft „existenzielles“ und ein sehr „gegenwärtiges“ Denken wird. Es ist die unüberbietbar radikale Frage, die eigentlich Grund-legende Frage. Denn wenn etwa die Antwort erginge, der Gottesbegriff sei unmöglich, d. h. er hebe das Denken aus den Angeln im Selbstwiderspruch des Denkenden, so wären die beiden anderen Wege, bei aller Schlüssigkeit, die dann eben eine scheinbare sein müßte, schon dem Gerichte verfallen. Daß der Begriff „Gott“ möglich ist, das erst macht die beiden anderen Beweise — möglich. Es ist offensichtlich, daß es hier um eine echte, gnoseologische Möglichkeit geht; der Einwurf etwa, dieser Beweis sei überflüssig, da ja die „Tatsache“, daß Millionen an Gott glaubten und von ihm sprächen, ohne weiteres seine Möglichkeit bewiese, ist genau so klug und — töricht, wie der gegen Anselm vorgebrachte, die Tatsache, daß es Gottesleugner gebe, beweise per se, daß das Dasein Gottes nicht notwendig zu denken sei. Selbst wenn alle Gott im Munde führten, will sagen ihn auf ihre Weise „im Geiste“ hätten, so wäre es durchaus möglich, daß sie von einem Unmöglichen redeten; und wenn alle sagten, daß kein Gott sei, so wäre es sehr wohl möglich, daß sie alle Toren wären, d. h. ein Unmögliches daherredeten.

Und dies nun ist das erste Anliegen des Heiligen, das den Denkraum bereinigende Anliegen, nämlich den Mann, der sagt, es sei kein Gott, zu überzeugen, daß er ein Tor ist, d. h. daß er ein Wort daherschwätzt, dessen Sinn zu kennen er vorgibt, den er aber unmöglich kennen kann, weil ihm sonst das Prädikat seines Satzes unmöglich wäre.

Frage ich den Toren, was meinst du, wenn du „Gott“ sagst, so wird er antworten: „Ich meine das Allergrößte.“ Also „das Wesen, über das hinaus ein Größeres nicht denkbar ist“. Wenn er das vielleicht nicht so formulieren kann, so wird er mir doch kopfnickend und stolz, daß er solches „denken“ kann, bestätigen, daß er genau dies meine, wenn ich es ihm vorspreche. In Wirklichkeit meint er gar nichts. Denn wenn er die Formel — mehr als Formel ist sie zunächst wirklich nicht — „dasjenige, über das hinaus nichts

„Größeres denkbar ist“, wahrhaftig und wirklich meinte, ihren Sinngehalt erfaßte — wozu freilich etwas mehr gehört als ein Torengehirn —, so könnte er nicht sagen, das Gemeinte bestehe aber nur in seinem Denken; denn das, was nur in seinem Denken besteht, ist zweifellos nicht das unüberbietbar Höchste. Er hat also nur geschwätzt; er ist wirklich ein Tor. Für Toren mag und muß man beten; aber mit Toren philosophisch sich auseinanderzusetzen, ist sinnlos. Es genügt, ihn hinauszudeuten, damit das Feld für echte Auseinandersetzung frei wird. Töricht im höchsten Maße wäre es zu glauben, man könne einen Toren dadurch vom Dasein Gottes überzeugen, daß man ihm seine Torheit nachweist. Und diese Torheit ist es im Grunde, die die gesamte Kritik der Jahrhunderte dem Heiligen zutraut! Er, der genialste Schüler des hl. Augustinus, der Denker von kristallener Helle und der Kraft unerbittlicher Unterscheidung, der inbrünstig um Gott ringende Beter, der aus Eigenstem um das Paulinisch-Augustinische weiß, daß das Wissen um Gott zuletzt nicht nur etwa den höchsten „Aufschwung“ der Geistesseele voraussetzt, sondern die aus purer Gnade sich schenkende Erleuchtung durch jenes Licht, das „über“ dem Lichte jedes geschaffenen Geistes ist, Anselm also sollte überzeugt sein, durch die Demaskierung des Toren — Gottes Dasein beweisen zu können?!

Der Mann aber, der den Gottesbegriff selbst für eine Torheit hält und mir seine Möglichkeit allen Ernstes in erkenntnistheoretischen und ethischen Gedankengängen bestreitet, braucht durchaus kein Tor zu sein. Mit ihm lohnt die Auseinandersetzung. Ist ihr Anselms Denken gewachsen?

IV.

„Credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit“: wir glauben, daß du etwas bist, über das hinaus ein Größeres undenkbar ist. So hebt das entscheidende Kapitel II des „Proslogion“ an. Das ist also ein Satz des Glaubens, der gewiß nicht jedem zuzumuten oder zuzutrauen ist; und wenn irgendwo die Einsicht gesucht werden muß — „fides quaerens intellectum“ — damit echter Glaube, d. h. Glaube aus dem Geiste und im Geiste geboren werde, so hier. Denn dieser Satz von der Unüberbietbarkeit Gottes behauptet, daß ein „Etwas“, ein „aliquid“ sei, über das das Denken niemals hinausgelangen könne, daß in ihm also alles Denken sein schlechthiniges Ende finde. Ist dieser Satz dem Denken überhaupt möglich? — Kann echtes Denken aussagen, daß es einen „Gegenstand“ gebe, über den es nicht hinauszudenken vermöge? Es müsse „diesseits“ bleiben? Wird etwas nicht eben darin Gegenstand des Denkens — und nur insofern es einen Gegenstand hat, ist es Denken —, daß es ihn umgreift, übergreift, über ihn hinausgeht oder doch wenigstens über ihn hinausgehen kann, um ihn zu begreifen? Ein unübersteigbar höchster Gegenstand ist kein Gegenstand, kein aliquid mehr. Ist es nicht so, daß, wie keine unüberbietbar höchste Zahl denkbar ist, so auch kein aliquid, das doch immer irgendwie bestimmbarer Gestalt sein muß, über das das Denken nicht hinausgehen müßte, eben damit es ein aliquid, eine irgendwie unreiße Gestalt werde? Und damit das Denken Denken bleibe?

Und zweitens: dies „unüberbietbar Höchste“ besagt, also, daß die Wahrheit, die Schönheit, die Güte und was immer uns als unbedingte sittliche Verpflichtung anrufen mag, wirklich und wahrhaftig bestehe, und

zwar in einem unbeschreiblichen Ausmaße der Fülle und der Seinsgewalt. Derart, daß diesem Bestehen gegenüber alles andere Sein eigentlich ein Nicht-sein ist (Augustinus, Anselm), also auch mein sittliches Ringen, das nun seinen heiligen, unbedingten Ernst haben soll in der Verwirklichung dessen, was — „längst getan ist“.

So scheint der Geist sowohl die vergegenständlichende Kraft seines begegnenden Denkens wie den Ernst seines sittlichen Strebens und damit die echte Wirklichkeit wie die echte Notwendigkeit an seine eigene Setzung, die des unüberbietbar höchsten Wesens, zu verraten, die, weit entfernt notwendig zu sein, nicht einmal möglich ist. — Aber all dem und vielem mehr zum Trotz sagt und bekennt der Glaube: „Deus est aliquid quo nihil majus cogitari possit“; nicht, um das Denken zu vergewaltigen, sondern um es zu seinem höchsten Aufschwunge, genauer zu seiner höchsten Erhebung zu ermutigen und zu bereiten. Denn dies ist „der Glaube, der die Einsicht sucht“.

Und in der Tat, die Eins ist nicht deshalb eins, weil die Zwei, die Zwei nicht deshalb zwei, weil die Drei ihr folgt und so fort ins „Unendliche“; derart, daß die Eins und die Zwei und die Zahlenreihe überhaupt unmöglich würde, weil kein abschließend-begründendes Glied zu finden ist. Sie bleibt Zahl trotz, oder gerade wegen dieser Unabschließbarkeit der Reihe, so wie Zeit und Raum dem „unendlichen“ Hinaus ihr Sosein verdanken. Aber ein Blatt ist Blatt, weil die Pflanze „folgt“; folgt in dem Sinne, daß sie es enthält, daß sie es „auf-hebt“, ihm seine Stelle zuweist im Ganzen der Gesamtgestalt, die — mit Goethe — als „gestaltgebende Mitte“ im Blatte gegenwärtig ist, so buchstäblich gegenwärtig, daß es, eingepflanzt, die Pflanze aus sich entwickelt, sich zur Pflanze ent-wickelt. Ein Wort ist Wort nur im Gefüge des Satzes; ohne den, wenigstens möglichen Satz ist es sinnloser Lautkomplex, also kein Wort. So steht der Ton zur „folgenden“ Melodie, das Motiv zum Bilde; so stehen Vater, Mutter und Kind zur Familie. Was immer ein aliquid ist, ist gestalthaft; jede Gestalt aber weist, damit sie wahrhaft Gestalt sei, auf ein Umfassendes, eine Gesamtgestalt hinaus, die das aliquid als Element trägt, bestimmt, durchformt, damit es sei, was es ist. Sie ist also im Elemente wahrhaft gegenwärtig. Und je stärker ein Seiendes von dieser Gesamtgestalt durchformt ist, um so mehr gewinnt es an wesenhaftem Eigensein. Ich werde um so deutscher sein, je stärker die „Volkheit“, wie sie in Wort und Werk der Meister lebt, mein Denken und Handeln bestimmt. In diesem Sinne also ist die „folgende“ Gesamtgestalt dem aliquid immer voraus; so wie, um noch ein Beispiel zu geben, die in der Liebeshingabe anhebende Ehe den Liebenden doch voraus ist als strenge, unverbrüchliche Bindung, damit sie wahrhaft Liebende, nicht „Liebhaber“ und „Geliebte“ sind, deren zufällig-wesenloses Zusammen die deutsche Sprache mit dem Fremdwort „Konkubinat“ bezeichnet. Wir wollen dies die „Gegenwärtigkeit“ der Gesamtgestalt nennen.

Und nun gilt ein Zweites: Je umfassender der Bereich, um so „machtvoller“ ist notwendig die ihn prägende Form, um so bezwingender bestimmt sie, durch etwa niedere Formbereiche durchgreifend, das Element, das aliquid, den Einzelnen. Und in diesem mächtigeren Durchformtsein wird das Element selber mächtiger, seins-haltiger. Strenger, notwendiger, aber darum auch leicht- und wirkungskräftiger, zu höherer Geistigkeit entbunden ist ein Wort, ein Satz, wenn sie in die Fuge des „Faust“ hineingebunden sind, als wenn sie etwa in der Abhandlung eines geistvollen Literaten

„vorkommen“; und genau dieselbe Geste, die in einer Raffaelischen Madonna ein Wunder der Schönheit ist, kann in der Stoppelung eines Dilettanten ganz belanglos und nichtig sein. Die Leuchtkraft und geistige Gewalt eines „Faust“-Wortes erwächst ihm aus der umfassenden Weite, der „Welthaltigkeit“ der Dichtung. Und darum wird Sokrates erst Sokrates, der machtvoll und unbezwinglich die Jahrhunderte durchschreitende Mahner, als er alle „vorläufigen“ Rücksichten auf Weib und Kind und Freunde von sich tut und in freier, den Tod beschwörender Entscheidung dem Spruche der „Gesetze“ sich unterwirft und damit die Gesamtgestalt des „Staates“ machtvoll in sich verleibt. Was der Staat wahrhaft sei, das weiß auch Platon erst seit dem machtvoll-großen Sterben des Meisters, der „an Gerächtigkeit von keinem übertroffen ward“. Wir nennen dies die „Mächtigkeit“ der je umfassenderen Form.

Damit ist ein Drittes sichtbar geworden: Je gegenwärtig-mächtiger die Gesamtgestalt ist, um so individueller, unvergleichlicher prägt sie sich aus. Goethe ist gewiß eine reinere Ausprägung der Gesamtgestalt „Menschheit“ als irgendein armer Schreiber; Faust hat mehr Anteil an dieser umfassenden Idee als etwa Wagner, und eben darum sind Goethe und Faust unvergleichlich individueller, einmaliger. Hier ist es umgekehrt wie beim Begriffe: je mehr der umfaßt, um so allgemeiner, blut- und farblos er wird er; je umfassender aber die Gestalt, um so einmaliger wird sie, tritt sie ins Sein. In dieser Einmaligkeit des Sich-Ausprägens und Darlebens ist sie; hier, nicht im luftleeren Raume idealer „Geltung“ hat sie, die gegenwärtig-mächtige, ihre Wirklichkeit, weil ihre Wirksamkeit. Was sie darüber hinaus sein mag, steht hier noch nicht in Frage; keinesfalls ist sie eine abstrakte „Geltung“ oder ein „ohnmächtiger Wert“. Was „der Mensch“ sei, das wissen wir zuletzt doch nur soweit, als er uns in Personen verwirklicht begegnet, die wirklich „quodammodo omnia“ sind, sehr seltene, unwahrscheinlich einmalige Verleibung der „Idee“, von der die seiende Person weiß als um einen in ihr wirkenden Anruf der Fülle und der Vollendung, mit der verglichen sie sich immer nur als noch unausgeprägte, noch auf dem Wege seiende Möglichkeit sieht. Wir wollen diesen Zug die Einmaligkeit der Gesamtgestalt nennen; genauer: ihr Aufdem-Wege-sein zur Einmaligkeit. Es ist das, was Goethes tiefes Wort meint: „Was ist das Allgemeine? — Der einzelne Fall.“

Damit tritt ein Viertes, Entscheidendes, in die Sicht: Die Gesamtgestalt, wie sie im Menschen da ist, je machtvoll-gegenwärtiger, um so einmaliger, weiß um sich. Sie wird auf dieser Stufe Bewußtsein, wird Geist, d. h. — mit Leibniz — vorstellend-strebende Monade. Je kraftvoller sie wirkt, um so ausgesprochener wird diese ihre bewußte Geistigkeit und geistige Bewußtheit.

Nun aber weiß der Mensch unmittelbar um sein „In-der-Welt-sein“; das will sagen: er weiß um sich als Kreatur, als Stufe, als daseiend unter umfassenderen Horizonten; er weiß vor allem, daß nicht er das Sein ist, daß dies Sein als der umfassendste aller Horizonte ihm wie jedem Seienden voraus ist; er weiß, daß er nicht aus sich ist, so wenig wie irgendein Seiendes, sondern daß er mit allem ins Sein gehoben ist; er weiß, daß er allem Seienden und mit ihm sich selbst fragend gegenübersteht, was nur möglich ist, weil und insofern in ihm ein apriorisches Wissen um eine All-Ordnung aufbricht, ein Ausschauen nach einer allumfassenden Gesamtgestalt, die mit dem Sein des Seienden zusammenfallen muß. Sollte nun hier, an-

gesichts dieses allumfassenden Horizontes des Seins, der dem denkenden Geiste im apriorischen Vorwissen als die eigentliche Möglichkeitsbedingung seines Fragen-Könnens erschlossen ist, sollte gerade hier all das nicht mehr gelten, was denkender Besinnung aufging vom Wesen der Gesamtgestalt, die wir nun, da Mißverständnisse nicht mehr möglich sind, mit dem ehrwürdigen Platonischen Ausdruck als „Idee“ bezeichnen wollen; daß nämlich, je umfassender, sie um so gegenwärtiger, mächtiger, einmaliger, geistiger ist. Muß dann nicht „das, was alles zusammenhält“, (hoc quod continet omnia) gedacht werden oder wenigstens zu denken möglich sein, als die all-mächtige Vergegenwärtigung alles Seienden im Blicke des in sich ruhenden einen Geistes?

Die Möglichkeit des Gedankens war zu erweisen; nichts weiter. Sie ist erwiesen. Platon, indem er den Gedanken „der Idee der Ideen“ dachte; Augustinus, indem er das über allem geschaffenen Lichte leuchtende Licht der Ewigkeit erschaute; Leibniz, indem er die Urmonade als Kern und Mitte alles Seienden verkündete: sie waren keine Tore. Der Satz des Glaubens, wie ihn Anselm formuliert: „deus est aliquid quo nihil majus cogitari possit“ ist ein möglicher Satz; das will sagen: Gott hat wirklich Sein im Geiste. Nicht freilich, wenn er das Wort „Gott“ daherredet; sondern wenn und soweit er zu seiner höchsten Erhebung fähig, bereit und zuletzt benadet ist.

V.

Wir können den Schluß ziehen:

Wenn der Gedanke „Gott“ möglich ist, so kann er unmöglich meinen, daß er nur möglich sei; d. h., daß er nur im Denken Bestand habe. Oder, mit einer Akzent-Verlegung im Raume der Möglichkeit: Wem der Gedanke des unvergleichlich höchsten Wesens wirklich möglich ist, dem ist es ganz unmöglich, ihn nur als Spiel seines Denkens, ihn nur als möglich zu nehmen.

Dieser Gedanke — darin offenbart sich sein Eigenwesen, und darin unterscheidet er sich von der aus-gedachten „seligen Insel“ Gaunilos — zwingt das Denken, das ihn denkt, ihn wirklich denkt, ihn zu denken vermag, über das Denken hinaus. Ihn wahrhaft denken heißt für den, der ihn zu denken fähig ist, sein Denken auf-zu-geben, um es als Geschenk hinzunehmen von dem, der da gedacht ist; weil ihn denken so viel heißt als das Paulinische verstehen: „Er ist nicht fern einem jeden von uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ Und jenes andere: „Aus ihm, durch ihn und in ihm ist alles“; Gott denken, heißt dies verstehen. Wie könnte der, der es versteht, denken, Gott sei nur ein Gedanke.

Hier nimmt die Modalität der Möglichkeit den Charakter des Vermögens, zuletzt den des Dürfens an; es ist jene dreifache Auffaltung des Raumes der Möglichkeit, wie sie das deutsche „können“ umgreift, das Englische abschreitet im „I may“ (ich habe die Möglichkeit), „I can“ (ich habe die Fähigkeit) und zurück zum „I may“ (ich darf). Es geht um jenes Können, dem der platonische Staat in 50jähriger Erziehung der Auserwähltesten die Bahn zu bereiten unternimmt; es ist jenes Können, das die „Konfessionen“ des Augustinus, wie auf den Knien liegend, erbeten; es ist — ganz von ferne noch — das „Können“ des späten Rilke. Aber wo dieses

Können geschenkt ist, wo dieser „Funke vom heiligen Feuer“ (George) wahrhaft gezündet hat, da wird offenbar, daß alle Möglichkeit und alle Wirklichkeit zuletzt nur Namen sind für das „unum necessarium“, jene Eine und Heilige Notwendigkeit, die nicht mit dem Fatum, wohl aber mit der „Ewigen Liebe“, dem Sinn des Sinnes, identisch ist:

Daß ja das Nichtige / Alles verflüchtige,

Glänze der Dauerstern / Ewiger Liebe Kern! („Faust“)

Es sei zum Abschluß unserer Ueberlegungen gestattet, dem Denk-Erlebnis des Heiligen in anderer Fugierung nachzugehen, die sichtbar machen kann, warum sein Gedanke bei aller Ablehnung, die er erfahren hat, doch gerade auch an entscheidenden Höhepunkten des abendländischen Denkens seine Fruchtbarkeit erweisen mußte.

Wir fassen zusammen: Wenn es dem Geiste in seiner höchsten Erhebung wirklich möglich ist, den Begriff Gottes zu denken; wenn seine höchste Erfahrung im Aufleuchten dieses Begriffes, also im Offenbarwerden des all-gegenwärtigen, all-mächtigen, all-einen Geistes als des „Urbedingenden“ besteht, so ist es diesem selben Geiste unmöglich, diesen „Begriff“ lediglich als ein Spiel seiner selbst, als eine pure Möglichkeit zu sehen. Wie sollte sein eigenes Spiel dem Geiste, der um seine Endlichkeit weiß, den wahrhaft unendlichen Urgrund offenbaren können! Das will der Satz besagen, daß es unmöglich ist, den Gottesbegriff als „nur möglich“ (in intellectu) zu denken. Wenn es aber unmöglich ist, ihn als „nur möglich“ zu denken, so muß er als notwendig gedacht werden; ein Begriff aber, den ich notwendig denken muß, ist im Wirklichen begründet, das sich ja dem Denken als das es Zwingende, als das Un-umgehbare erschließt. Also besteht der Gottesbegriff, wenn er wahrhaft gedacht, nicht nur „aus-gedacht“ ist, in re, nicht nur in intellectu.

Ein jeder Begriff kann als nur möglich gedacht werden; der Gottesbegriff kann es nicht. In dem Augenblicke, wo er so gedacht wird, hebt er sich selbst auf; dann wird offenbar, daß nicht Gott, sondern ein Götze gedacht wurde. Hier liegt also ein echter Zwang, ein Zwang von schlechthiniger Singularität vor. Nun sahen wir, daß der Zwang, durch den das Denken sich gebunden, also in seinen freien Möglichkeiten sich begrenzt weiß, der Index der Wirklichkeit ist. Sollte nun jener Zwang, der es dem „Gott“ denkenden Denken unmöglich macht, diesen Gedanken als „ausgedacht“ zu denken, ein pures Denkspiel sein! — Wenn die Gebundenheit an das Gesetz des Widerspruchs den denkenden Geist seiner eigenen Wirklichkeit Auge in Auge gegenüberstellte, so erfährt er, weit darüber hinaus, die Unmöglichkeit der „Nur-Möglichkeit“ des Gottesgedankens als die zwingende Bindung seiner Wirklichkeit an den in seinem Denken so sich bezeugenden, auf diese Weise in ihm „erscheinenden“ Urgrund aller Wirklichkeit.

Diese hier in formallogischer Fugierung hervortretende Notwendigkeit des Gottesbegriffes erscheint nun gleichsam in Lapidarschrift im Bereiche der „religiösen Vernunft“, wie sie etwa den ganzen „Faust“ durchwaltet, um freilich erst am Schlusse als die eigentliche Wahrheit des Ganzen sieghaft aufzustrahlen. Ihr, der religiösen Vernunft, schlechthin entscheidendes, alles andere bestimmende „Urphänomen“ ist das unbedingte Angewiesensein des geschaffenen Geistes auf das „Unbeschreibliche“, dem „alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist“. Daß er sich selber als Gleichnis sieht, „das ist sein Letztes“. Nimmt so der Geist, unter dem Ansprüche dieser seiner abgründigsten (transzendentalen) Sphäre, in Wahrhaftigkeit sich selbst als Kreatur,

so sind ihm die Akte, in denen und durch die er lebt, einsichtig als zuletzt geschenkt. Er weiß sie und in ihnen sich selbst als Gnade. Daß er, sich verwirklichend, sie vollziehen kann, vollziehen darf, verdankt er nicht sich selbst, sondern der Macht, die ihn als das allem vorausseiende, alle Gestalt in sich bergende Sein mit allem Seienden ins Dasein hob.

Wie aber sollte dann sein ausgesprochen höchster Akt, in dem der Geist, seines eigenen Ursprungs innewerdend, seinen höchsten Lebensvortrag und in ihm sich selbst aktualisiert, dieser Akt „dankbar-freiwilliger Hingabe“, in dem sich, wie mit vielen, vielen anderen es auch Goethe bezeugt hat, das Leben des Geistes vollendet, wie sollte gerade dieser Akt — ein Denkspiel sein! Wenn alles, so ist er gewiß Gnade! Er trägt das Charisma seines Geschenkseins unmittelbar an der Stirn; ich kann ihn nur haben, weil Gott ist.

Summary.

It was Leibniz who acknowledged Anselm of Canterbury's evidence for the existence of God; but in his view, the argument had a deficiency because the saint did not examine if it was at all possible to think God. If this, however, was possible, it was impossible to think God only as being thought and not as being real. — We assert: though Anselm did not examine this possibility explicitly, the proof of it lies implicitly on the basis of the argument of the saint that came forth from the school of Plato and Augustine. In this case, however, the argument is the logic expression of the highest and most necessary act of the mind in which it acknowledges itself and in which its vocation is performed.

Résumé.

Ce fut Leibniz qui reconnut l'argument, ontologique d'Anselme de Canterbury. Mais d'après Leibniz, l'argument a une lacune, parce que le saint n'examine pas s'il est, après tout, possible de penser Dieu. Mais si cela est de fait possible, il est impossible de penser Dieu seulement comme pensé et non comme réel. — Nous affirmons: si Anselme n'a pas examiné cette possibilité formellement, la preuve de la possibilité de la pensée de Dieu est implicite à l'argument du saint provenant de l'école de Platon et d'Augustin. Alors cet argument vaut comme l'expression logique de l'acte suprême et le plus nécessaire de l'esprit dans lequel l'esprit se confesse pour lui-même et où se fait sa vocation.