

# Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft

Herausgegeben von  
THOMAS BUCHHEIM  
FRIEDRICH HERMANNI  
AXEL HUTTER  
CHRISTOPH SCHWÖBEL

*Collegium Metaphysicum*

4

---

**Mohr Siebeck**

# Collegium Metaphysicum

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)  
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)  
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)  
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)  
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)





# Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft

herausgegeben von

Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni,  
Axel Hutter und Christoph Schwöbel

2., unveränderte Auflage

Mohr Siebeck

*Thomas Buchheim*, geboren 1957; Ordinarius für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

*Friedrich Hermanni*, geboren 1958; Ordinarius für Systematische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

*Axel Hutter*, geboren 1961; Ordinarius für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

*Christoph Schwöbel*, geboren 1955; Ordinarius für Systematische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-155216-8

ISBN 978-3-16-155215-1

ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2012

Unveränderte Studienausgabe 2013.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Stempel Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

## Vorwort zur zweiten Auflage

Seit Nietzsche weiß jeder halbwegs gebildete Mitteleuropäer, dass Gott tot ist. Der Versuch, seine Existenz zu beweisen, scheint daher im besten Fall ein Denksport für ewig Gestrige zu sein, im schlimmsten Fall eine Störung der Totenruhe, die nach § 168 StGB strafbar ist. Schon Hegel konnte in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* feststellen, dass die Gottesbeweise „heutigentags in Verfall, Verachtung gekommen [sind]; man ist, wie man meint, darüber hinaus.“ Indes: Totgesagte leben länger. Ausgerechnet die analytische Philosophie, die zur „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ (Carnap) angetreten war, ersann neue Gottesbeweise. Der bekannte Scherz von Odo Marquard scheint sich einmal mehr zu bewahrheiten: Bei Boxchampions heißt es: „They never come back“, bei der Metaphysik und ihren Problemen dagegen gilt: „They always come back“. Ist das sog. nachmetaphysische Denken vielleicht nur das Mittagsschläfchen der Metaphysik, aus dem sie langsam zu erwachen beginnt?

Der vorliegende Band hat das Ziel, die gegenwärtige Debatte über die Geschichte und die Geltungsansprüche der Gottesbeweise zu präsentieren und weiterzuführen. Um der anhaltenden Nachfrage Rechnung zu tragen, ist eine zweite Auflage erforderlich.

Die Herausgeber danken dem Verlag Mohr Siebeck und insbesondere Frau Dr. Warnke-De Nobili für die gute Zusammenarbeit.

Die Herausgeber, im Mai 2017



## Vorwort

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten und erweiterten Vorträge der Gründungstagung des „Interuniversitären Forschungsverbundes für Metaphysik und Religionsphilosophie München/Tübingen“, die vom 9.–12. März 2011 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und im Evangelischen Stift Tübingen stattfand. Die Herausgeber danken der *Udo Keller Stiftung*, dem *Universitätsbund Tübingen*, der *Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft* der LMU München und der *Stiftung Evangelisches Stift* für die großzügige Finanzierung der Tagung. Der *Udo Keller Stiftung* gebührt zusätzlich Dank für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung dieses Buches.

Für ihren engagierten Einsatz bei der Organisation der Tagung bedanken sich die Herausgeber bei den Tübinger Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern: Christina Drobe, Daniel Geese, Juliane Klein, Katharina Krause, Friedhelm Meier, Dr. Burkhard Nonnenmacher, Sarah Prang, Gerda Scheytt, Christoph Schmidt, Prof. Dr. Johannes Schwanke, Nicole Sieber, Christian Steiner.

München und Tübingen, im März 2012



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . . V

Einleitung . . . . . 1

### *I. Gottesgedanke und Gottesbeweis*

*Robert Spaemann*

Was ist das, „quod omnes dicunt deum“? . . . . . 33

*Rolf Schönberger*

*Si Deus non est, nihil est.* Die neuralgische Proportion von Inhalt und Form eines Gottesbeweises im Ausgang von Meister Eckhart . . . . . 47

*Jens Halfwassen*

Jenseits von Sein und Nichtsein: Wie kann man für Transzendenz argumentieren? . . . . . 85

*Markus Gabriel*

Ist der Gottesbegriff des ontologischen Beweises konsistent? . . . . . 99

*Thomas Buchheim*

Barrieren der Beweisbarkeit Gottes – und Schellings Umrundungsversuche . . . . . 121

*Axel Hutter*

Der kritische Sinn des Gottesbegriffs. . . . . 149

### *II. Das ontologische Argument*

*Gunnar Hindrichs*

Anselms inverse Theologie . . . . . 181

*Peter van Inwagen*

Three Versions of the Ontological Argument . . . . . 223

*Markus Enders*

Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis.  
Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und  
dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis . . . . . 241

*Friedrich Hermann*

Warum ist überhaupt etwas? Überlegungen zum kosmologischen  
und ontologischen Argument . . . . . 289

### *III. Das kosmologische Argument*

*Richard Swinburne*

Why Hume and Kant were mistaken in rejecting natural theology . . . . . 317

*Armin Kreiner*

Glanz und Elend des kosmologischen Arguments . . . . . 335

*Svend Andersen*

Der kosmologische Gottesbeweis, die Kritik Kants und die  
Interpretation Knud E. Løgstrups . . . . . 351

*Anton Friedrich Koch*

Der kosmologische Gottesbeweis und das Problem der kausalen  
Fundiertheit . . . . . 367

*Friedrike Schick*

Zureichende Gründe und das notwendige Wesen . . . . . 389

*John Leslie*

A Proof of God's Reality. . . . . 411

### *IV. Das empirikotheologische Argument*

*Christian Illies*

Blinde Evolution und Gottes Intention. Wie sich ein rationaler  
Theismus mit der natürlichen Selektion verbinden lässt . . . . . 431

*Christoph Schwöbel*

Sein oder Design – das ist hier die Frage. Christlicher Schöpfungs-  
glaube im Spannungsfeld von Evolutionismus und Kreationismus . . . 463

*Friedo Ricken*

Was ist praktische Vernunft? Überlegungen zum moralischen  
Beweis für die Existenz Gottes . . . . . 521

*Matthias Lutz-Bachmann*

Transzendente Freiheit und Gottesidee: Hermann Krings'  
„Versuch Gott zu denken“ . . . . . 533

Bibliographie . . . . . 547

I. Deutsche Aufsätze . . . . . 547

II. Englische Aufsätze . . . . . 553

III. Deutsche Bücher . . . . . 606

IV. Englische Bücher . . . . . 612

V. Anderssprachige Literatur . . . . . 622

Personenregister . . . . . 625



# Einleitung

## *Die Herausgeber*

Die Metaphysik und die Religionsphilosophie bilden das systematische Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie. Aus Sicht der Philosophie besteht die Aufgabe in der argumentativen Entwicklung einer Konzeption des Absoluten, welches die Wirklichkeit des endlichen Lebens und Denkens übersteigt und zugleich begründet; aus Sicht der Theologie besteht die Aufgabe hingegen in der denkenden Durchdringung zentraler Glaubensinhalte, um sie mit dem Vernunftanspruch zu vermitteln und dadurch in ihrer spezifischen Rationalität zu erschließen. Gegen eine solche metaphysische oder religionsphilosophische Vermittlung wendet sich freilich die Behauptung eines unversöhnlichen Gegensatzes von Vernunft und Religion; eine Behauptung, die in jüngster Zeit eine neue Konjunktur erfährt, wie der erneuerte Fundamentalismus der Religion einerseits und der erneuerte Atheismus der Vernunft andererseits zeigt.

Auch wenn diese einfache Entgegensetzung von „Vernunft“ und „Religion“ nach der Religionskritik des 19. Jahrhunderts und der Vernunftkritik des 20. Jahrhunderts philosophisch naiv und historisch unaufgeklärt wirken mag, so liegt in der aktuellen Konjunktur des altherwürdig verblichenen Gegensatzes gleichwohl die Chance verborgen, die für das gegenwärtige Bewusstsein immer blasser werdenden Begriffe der metaphysischen bzw. theologischen Tradition mit neuem Nachdruck zu bestimmen. Eine derartige Neubestimmung könnte vielleicht sogar zu dem Ergebnis führen, dass Vernunft und Religion einander nicht nur entgegenstehen, sondern sich gegenseitig auch fordern, zumindest in einem produktiven Sinne herausfordern.

In dieser Perspektive würde eine wesentliche „Pathologie der Religion“ darin bestehen, sich der Herausforderung durch die Ansprüche der Vernunft zu entziehen und sich selbstzufrieden in einem „faulen“ Fundamentalismus zu verfestigen. Ebenso würde eine wesentliche „Pathologie der Vernunft“ darin bestehen, sich der Herausforderung durch die emphatischen Ansprüche der Religion zu entziehen und sich trivialisierend mit einem „faulen“ Skeptizismus zufrieden zu geben.

Im Gegenzug zu den genannten Pathologien wird in den Beiträgen des vorliegenden Bandes ein „Grenzgebiet“ zwischen Vernunft und Religion erkundet, das, wie die angefügte Bibliographie zeigt, insbesondere in der analytischen Religionsphilosophie eine neue Aktualität erlangt hat: die Gottesbeweise. Denn es liegt auf der Hand, dass sich in dem Projekt der Gottesbeweise, die für die Religion zentrale Gottesvorstellung dem Denken argumentativ zugänglich zu machen, das Verständnis dessen, was Religion und Vernunft ausmacht, verändern und erneuern kann. Selbstverständlich gilt dies in gleicher Weise für die ebenso ambitionierten Versuche, die Möglichkeit der Gottesbeweise mit Vernunftgründen zu widerlegen.

Die hier versammelten Überlegungen beleuchten daher auf je eigene Weise die traditionellen und neueren Gottesbeweise mit dem leitenden systematischen Erkenntnisinteresse, ein neues Verständnis von Vernunft und Religion zu gewinnen.

## I. Gottesgedanke und Gottesbeweis

Jede Auseinandersetzung mit Gottesbeweisen hat sich über die Frage nach der argumentativen Stringenz des jeweiligen Beweisgangs hinaus mindestens drei weitere Fragen vorzulegen, nämlich erstens nach der sachlichen Angemessenheit des zugrunde gelegten Gottesbegriffs, zweitens nach seiner Konsistenz und drittens nach der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Beweisform als solcher.

(1) Das Problem sachlicher Angemessenheit betrifft die Frage, wie überhaupt dasjenige zu charakterisieren ist, dessen Existenz bewiesen werden soll, und mit welchem Recht behauptet wird, es falle mit dem zusammen, was in der religiösen, theologischen oder philosophischen Tradition unter Gott verstanden wird. (2) Die Widerspruchsfreiheit des Gottesbegriffs ist in jedem Beweisversuch, der sich als Argumentation an den Regeln der Logik zu orientieren hat, bereits unterstellt, ohne sich darum von selbst zu verstehen. Daher ist im Kontext der Gottesbeweise je eigens nach der Konsistenz des unterstellten Gottesbegriffs zu fragen. (3) Zugleich stellt sich die Frage, ob die Form des Beweises überhaupt eine Art epistemischen Zugangs ist, die der Seinsweise Gottes und seinem Verhältnis zum Menschen adäquat sein kann, und welche Konsequenzen sich für den Gottesbegriff aus einer etwaigen Verneinung dieser Frage ergeben.

Die Beiträge der ersten Sektion des vorliegenden Bandes setzen sich jeweils mit einer oder mehreren dieser grundlegenden Fragen auseinander und gehen dabei zum Teil auf spezifische Gottesbeweise näher ein. Die ers-

ten Beiträge (Spaemann, Halfwassen) fragen nach wesentlichen Merkmalen, die zu einem angemessenen Begriff Gottes oder des Absoluten gehören. Der anschließende Beitrag (Schönberger) rekonstruiert einen Gottesbeweis Meister Eckharts, der dem Problem materialer Adäquatheit des in Anschlag gebrachten Gottesbegriffs ausdrücklich Rechnung trägt, während der folgende Beitrag (Gabriel) den Gottesbegriff des ontologischen Beweises auf seine Konsistenz hin untersucht. Die weiteren Beiträge (Buchheim, Hutter) unternehmen es, im Anschluss an Schelling und weitere Denker zu zeigen, dass die Form des Beweises Gott als solche unangemessen und eine grundsätzliche Kritik an den Gottesbeweisen so zwar berechtigt ist, aber keine Verabschiedung, sondern eine kritische Transformation des Gottesbegriffs verlangt.

*Robert Spaemann* argumentiert in seinem Beitrag dafür, die nächstliegende Frage der Philosophie im Blick auf den religiösen Glauben sei nicht diejenige nach der Existenz Gottes, sondern danach, was überhaupt unter Gott zu verstehen ist. In Fregescher Terminologie lässt sich diese Aufgabe laut Spaemann auch als Frage formulieren, wie weit die Sinne des Ausdrucks „Gott“ variieren dürfen, damit noch von derselben Bedeutung die Rede ist. Gefragt ist also nach einer Art Kernsinn des Ausdrucks Gott oder, traditioneller gesprochen, nach seinen wesentlichen Attributen im Unterschied zu akzidentellen. Spaemann plädiert dafür, das wesentliche Attribut Gottes sei die Allmacht, aus der sich weitere zentrale Eigenschaften Gottes wie seine Freiheit als Schöpfer ergeben. Gottes Allmacht verlange seitens des Menschen die Haltung bedingungsloser Unterwerfung und könnte so als Gegensatz zu der Gott gemeinhin zugesprochenen Güte erscheinen. Spaemann argumentiert jedoch dafür, dass Allmacht und Güte keine Gegensätze, sondern einander wechselseitig voraussetzende Weisen göttlicher Unbedingtheit sind. Für ein allmächtiges Wesen gebe es nämlich, wie er im Anschluss an Rousseau ausführt, keinen Grund nicht gut zu sein, und unendliche Güte sei umgekehrt nur einem Wesen möglich, das nicht ohn-, sondern allmächtig ist. Abschließend unternimmt Spaemann es, einen weiteren, scheinbaren Antagonismus aufzulösen, – denjenigen zwischen Liebe und Gerechtigkeit als besonderen Erscheinungsweisen göttlicher Güte. Wahrhafte Liebe verlange nämlich, dem Geliebten gerecht werden zu wollen, und einer Person vollauf gerecht zu werden, heiße bereits, sie zu lieben.

*Rolf Schönberger* exponiert in seinem Beitrag zunächst als zentrale Schwierigkeit der Gottesbeweise – über die argumentative Stringenz des jeweiligen Beweisgangs hinaus – die Frage nach der Angemessenheit des (im ontolo-

gischen Beweis) vorausgesetzten oder (im teleologischen und kosmologischen Beweis) erschlossenen Gottesbegriffs. Im Hauptteil seines Beitrags situiert Schönberger den Gottesbeweis, den Meister Eckart in den Entwürfen zum *Opus Tripartitum* skizziert, im Kontext der philosophischen Theologie des Mittelalters und rekonstruiert ihn als Antwort auf das einleitend exponierte Angemessenheitsproblem. Eckharts Beweis weist entsprechend eine deutliche Zweiteilung auf: Bevor er sich anschickt, die Existenz Gottes zu beweisen, gibt und begründet Eckhart zunächst eine Bestimmung dessen, was überhaupt unter Gott zu verstehen ist. Die Frage, was wir denken, wenn wir Gott denken, beantwortet er formelhaft mit der Wendung *Esse est deus*. Begründet wird diese Identifikation Gottes mit dem Sein unter anderem so, dass nur dadurch ausgeschlossen sei, dass abhängig Seiendes sein Sein anderswoher als von Gott dem Schöpfer empfangen, und dass Gott seinerseits nur dann, wenn er selbst das Sein ist, sein Sein nicht von einem anderen zum Lehen haben könne. Nach einer detaillierten Rekonstruktion von Eckharts Begründung dieses Gottesbegriffs wendet sich Schönberger seinem Existenzbeweis zu, der die Identität von Sein und Gott bereits voraussetzt. Zwei unterschiedliche Begründungsgänge lassen sich ausmachen, von denen der eine die Form einer *reductio ad absurdum*, der andere tautologischen Charakter hat. So gilt nach Eckart einerseits: Wenn Gott, der das Sein ist, nicht wäre, so wäre überhaupt nichts, weil alles Seiende das Sein voraussetzt. Da die Behauptung, es sei nichts, (performativ) widersprüchlich ist, müsse Gott sein. Andererseits müsse Gott auch deshalb sein, weil er das Sein ist, und das Sein nicht nicht ist. Im Anschluss an seine Rekonstruktion des Eckhartschen Beweises verortet Schönberger diesen im Kontext anderer Gottesbeweise und diskutiert seine argumentative Kraft.

*Jens Halfwassen* unterstreicht in seinem Beitrag zunächst die Geltung des ontologischen Arguments, argumentiert im Anschluss jedoch mit der henologischen Tradition im Ausgang von Platon gegen die ontotheologische Identifikation des in diesem Argument stringent Bewiesenen mit Gott oder dem Absoluten. Mit Platon und dem antiken Platonismus sei das Absolute oder Anhypotheton nämlich als dasjenige zu denken, was alle denkbaren Bestimmungen übersteigt und daher als reines Eines jenseits von Sein und Nichtsein zu fassen sei. Für dieses Eine, das die Unterscheidung von Sein und Nichtsein erst ermöglicht, selbst aber jenseits ihrer ist, könne daher auch kein Existenzbeweis geführt werden. Allerdings lasse sich im Rahmen einer an Platon anschließenden „Hypothese-Forschung“ – verstanden als Aufweis notwendiger Voraussetzungen – durchaus für das Eine argumentieren. Halfwassen führt drei derartige Argumente vor: Ein henologisches,

ein bestimmungstheoretisches und ein noologisches. Das henologische Argument soll zeigen, dass jede Vielheit ihren Zusammenhalt nur durch Teilhabe am Einen hat, das selbst jenseits aller Vielheit ist. Das bestimmungstheoretische Argument unternimmt den Nachweis, dass alle Bestimmtheit einen Horizont absoluter Einheit voraussetzt, welcher den Hervortritt von Bestimmtheit erst ermöglicht. Das noologische Argument soll zeigen, dass alle Bestimmtheit der sich in sich differenzierenden Denktätigkeit des Geistes entspringt, die jedoch ihrerseits einen ultimativen Einheitshorizont voraussetzt, der das denkende Abheben und Beziehen von Bestimmungen erst ermöglicht. Abschließend reflektiert Halfwassen den Status der vorgetragenen Argumente: Sie bilden keine Beweise, da durch sie das transzendente Eine nicht erkannt und bestimmt wird, sondern sind Ausdruck wissenden Nichtwissens von Transzendenz im Wissen vom ekstatischen Transzendenzbezug unseres Denkens.

*Markus Gabriel* stellt in seinem Beitrag im Anschluss an Leibniz und Norman Malcolm die Frage nach der Konsistenz des im ontologischen Beweis vorausgesetzten Begriffs eines absoluten Maximums. Zweifel an der Konsistenz dieses Begriffs können nach Gabriel nicht nur durch die bekannte Tatsache geweckt werden, dass gewisse Begriffe quantitativer Maxima wie derjenige der größten natürlichen Zahl widersprüchlich sind. Vielmehr sei es nach Entwicklung der transfiniten Mengenlehre durch Cantor, die zwar eine hierarchische Ordnung von Mengen unendlicher Mächtigkeit, jedoch kein absolutes Maximum kenne, immer schwieriger, den Begriff eines solchen Maximums konsistent anzuvisieren. Im Anschluss an den Hinweis darauf, dass Anselm das, worüber hinaus nichts größeres gedacht werden kann, zugleich als größer als alles, was gedacht werden kann, begriffen habe, exponiert Gabriel eine transzendente Lesart des ontologischen Beweises, welche mit der Annahme eines absoluten Maximums deflationistisch zurecht zu kommen sucht. Das absolute Maximum, auf dessen esse in re aus seinem esse in intellectu geschlossen werden soll, sei nicht als extramentale Existenz unabhängig vom menschlichen Denken zu verstehen, sondern als alethisches Maximum zu deuten, nämlich als Norm der Wahrheit, auf die hin wir im Denken orientiert sind, oder als der im Denken notwendig unterstellte Umstand, dass es überhaupt etwas gibt, worauf wahrheitsfähige Gedanken sich richten können. Eine Schwierigkeit der transzendentalen Lesart sei es jedoch, Transzendenz zu immanentisieren, indem diese ganz der eigenen Reflexion des Denkens auf die Bedingung seiner Möglichkeit eingeschrieben wird. Gabriel deutet den Begriff eines absoluten Maximums daher noch auf eine weitere Weise: Die Existenzbegriffe Kants und Freges

aufgreifend, entwickelt er im Rahmen einer „Sinnfeldontologie“ zunächst eine Auffassung von Existenz als Tatsache, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint, und unternimmt es anschließend zu zeigen, dass die Annahme der Existenz eines allumfassenden Sinnfelds inkonsistent ist. Daher könne Gott auch nicht mit einem solchen inkonsistenten, absoluten Maximum identifiziert werden.

*Thomas Buchheim* exponiert in seinem Beitrag zunächst vier Gründe, weshalb weniger die Existenz Gottes als die Annahme ihrer Beweisbarkeit unglaublich sei: Erstens fehle ein hinreichend präziser Begriff desjenigen, dessen Existenz bewiesen werden soll; zweitens gehe den Beweisführern aufgrund ihrer existenziellen Involviertheit grundsätzlich die zur Beweisführung nötige epistemische Distanz ab; drittens werde dadurch die von einem Beweis als solche zu verlangende Neutralität der Beweisführung untergraben, und viertens bestehe ein fundamentales Missverhältnis zwischen Absicht und Ertrag der Beweise, insofern die Form des Beweises die Personalität Gottes in Frage stelle, der nur ein Umgang zwischen Personen, nicht aber die vergegenständlichende Haltung des Beweises angemessen sein könne. Im Hauptteil seines Beitrags rekonstruiert Buchheim die Kritik des späten Schelling an den Gottesbeweisen, insbesondere am ontologischen Argument, welche in ständigem Bewusstsein der vier genannten Zweifelsgründe vorgetragen werde. Schelling sieht im ontologischen Beweis eine unzulässige Vermengung zweier Begriffe von Existenz am Werk, nämlich einerseits im Sinne von Existenz überhaupt, andererseits im Sinne notwendiger Existenz als einer bestimmten Existenzweise. Der Sache nach nimmt Schelling damit laut Buchheim Aspekte der Fregeschen Unterscheidung zwischen Existenz als Verneinung der Nullzahl beliebiger Begriffe und als Merkmal bestimmter Begriffe vorweg. Schelling komme so zum Schluss, der ontologische Beweis beweise nicht die Existenz Gottes, sondern sei lediglich Ausdruck der begrifflichen Einsicht, dass notwendige Existenz (im Sinne einer bestimmten Existenzweise) Merkmal des Gottesbegriffs ist. Damit stelle sich für Schelling aber die Frage, was unter notwendigem Existieren überhaupt zu denken sei. Das notwendig Existierende sei laut Schelling aber das, was allem Denken zuvorkommt, und damit das blind und unfrei Existierende. Was der ontologische Beweis erweist, markiere als Unvordenkliches so zwar einen Aspekt göttlichen Seins, sei aber unverträglich mit dem Vollbegriff Gottes als freier Personalität, die sich von aller Notwendigkeit zu emanzipieren vermag. Daraus ziehe Schelling die Konsequenz, dass die Beweisform Gott, mit dem uns in erster Linie kein Vernunft-, sondern ein interpersonales Verhältnis verbinde, als solche unange-

messen sein müsse. Die Gotteshypothese sei daher nicht zwingend beweisbar, sondern einem die gesamte Geschichte übergreifenden Bewährungszusammenhang überantwortet.

*Axel Hutter* kontrastiert in seinem Beitrag zunächst zwei Formen der Kritik am Gottesbegriff, eine äußerliche und darum verfehlte, der zufolge der Gottesbegriff selbst kein kritisches Moment aufweist, sondern notwendig mit einer dogmatischen Selbstimmunisierung gegen berechtigte Zweifel einhergeht, und eine interne, die im Gottesbegriff selbst ein kritisches Moment am Werk sieht und sich nur insoweit gegen die Gottesbegriffe und Gottesbeweise der Tradition richtet, als sie diesem kritischen Sinn selbst nicht gerecht werden. Den im Wortsinn kritischen, nämlich scheidenden und begrenzenden Sinn des Gottesbegriffs entfaltet Hutter zunächst im Anschluss an Wittgensteins Unterscheidung zwischen der Welt als Sphäre sinn- und wertloser Tatsachen, dem Subjekt als Grenze der Welt und Gott als außerhalb ihrer verortetem Wert oder Sinn. Die Aufgabe, sich des kritischen Sinns des Gottesbegriffs zu vergewissern, lasse sich so im Anschluss an Wittgensteins *Tractatus* als Frage nach dem Sinn des Sinns formulieren. Allerdings verwickelt sich Wittgensteins Sinnbegriff laut Hutter in eine Antinomie, da für ihn Sprache und Sinn radikal auseinander träten, wodurch die Sphäre des Sinns zum sprachlich Sinnlosen, damit aber Unsagbaren werde, während das sprachlich Sinnvolle nur das an sich Sinn- und Wertlose auszudrücken vermöge. Um diese Antinomie aufzulösen, sei mit Wittgenstein gegen Wittgenstein zu denken, nämlich seine kritische Unterscheidung von Welt, Subjekt und Gott auf eine Weise aufzunehmen, welche das kritische Potential der Metaphysik rettet, statt es zu verabschieden. Dies bedeute aber, wie Hutter im Anschluss an Kants „Revolution der Denkart“ ausführt, zwischen dem Verstand als Organ der Objekterkenntnis und der Vernunft als demjenigen genuiner Sinn- und Selbsterkenntnis zu unterscheiden. Solche Selbsterkenntnis artikuliere sich nach Kant wesentlich in den Vernunftbegriffen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die, kritisch transformiert, nicht als Formen des Objekt-, sondern des Selbstseins zu fassen seien. In der Folge weist Hutter auf, inwiefern der frühe Schelling Kants transzendente Revolution weg vom naiven Welt- und Wahrheitsbegriff, der Sinn und Subjekt verdinglicht, hin zu einer Form der Selbsterkenntnis, welche das freie Selbstsein des Subjekts als archimedischen Punkt begreift, radikalisiert. Von dieser Radikalisierung her gelange der späte Schelling zu einer grundsätzlichen Kritik der traditionellen Gottesbeweise, die gerade nicht auf die Verabschiedung, sondern auf die Rettung des kritischen Sinns des Gottesbegriffs abziele. Da die Gottesbeweise nämlich nur ein notwen-

diges und darum blindes Sein etablieren, laufen sie Gottes Selbstsein, das als radikale Freiheit zu verstehen ist, nach Schelling grundsätzlich zuwider. Allerdings zeige sich im Unternehmen der Gottesbeweise ein sich selbst bloß objektivierend missverstehendes, an sich jedoch vernünftiges Interesse am Sinn. Dem Menschen komme in seiner Grenzstellung als abhängig freies Wesen zwischen den objektiven Tatsachen in der Welt und Gott nämlich gerade die Gabe zu, Sinn zu erdeuten, der für ihn selbst unverfügbar ist. Da Sinn aber radikal holistischen und geschichtlichen Charakter habe, könne die Existenz Gottes als absoluter Sinninstanz grundsätzlich nicht in Form eines zwingenden Beweises gezeigt werden, sondern vielmehr habe die Geschichte im Ganzen den Charakter eines offenen, fortgesetzten Gottesbeweises. Auf diese Weise sieht Hutter in Schellings Spätphilosophie den Übergang von einer ungeschichtlichen Ontologie des objektivierend gefassten Seins hin zu einer radikal geschichtlichen Ontologie narrativen Sinns geleistet.

## II. Das ontologische Argument

Wer verstanden hat, was Gott ist, muss auch annehmen, dass Gott ist. Und wer die Existenz Gottes leugnet, hat gar nicht begriffen, wovon die Rede ist. Dass der Atheismus schon aus begrifflichen Gründen eine Torheit ist, soll durch den berühmtesten aller Gottesbeweise gezeigt werden, der seit Kant der ontologische heißt. Er ist der denkwürdige Versuch, unabhängig von Erfahrung, mithin „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache“<sup>1</sup> zu schließen. Ob dieser Versuch gelingt, darüber herrscht seit tausend Jahren ein Streit, der das Verhältnis zwischen Begriff und Wirklichkeit betrifft und an dem sich fast alle bedeutenden Philosophen und Theologen beteiligt haben. Die Liste mit den Vertretern und diejenige mit den Kritikern des ontologischen Argumentes enthält gleichermaßen illustre Namen. Auf der ersten Liste finden sich Namen wie Anselm von Canterbury, Bonaventura, Duns Scotus, Descartes, Spinoza, Leibniz und Hegel; auf der zweiten Liste solche wie Thomas von Aquin, Ockham, Gasendi, Hume, Kant, Schelling und Karl Barth. Im 20. Jahrhundert hat das ontologische Argument in der analytischen Religionsphilosophie neue Verteidiger (z.B. Norman Malcolm, Charles Hartshorne und Alvin Plantinga) gefunden, während es in der kontinentaleuropäischen Philosophie und

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 590f., B 618f.

Theologie in der Regel kritisiert, fideistisch uminterpretiert oder schlicht ignoriert wurde.

In den Beiträgen der zweiten Sektion des vorliegenden Bandes werden verschiedene Versionen des ontologischen Argumentes rekonstruiert, modifiziert und auf ihre Gültigkeit hin geprüft, und zwar primär die klassischen Versionen, die auf Anselm von Canterbury, Descartes und Leibniz zurückgehen, sowie die modale Version, die in der analytischen Religionsphilosophie entwickelt wurde. Zum Zweck dieser Prüfung erörtern die Beiträge die Triftigkeit der wichtigsten Einwände, die seit Anselms Zeiten gegen eine oder mehrere der Versionen geltend gemacht wurden, den sogenannten logischen Einwand, den Einwand, der die Denkbarkeit Gottes in Zweifel zieht, und den Einwand Kants, und bringen zudem neue Einwände ins Spiel. Dabei kommen sie zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen, indem sie entweder (mit gewissen Einschränkungen und Modifikationen) für die Gültigkeit zumindest einer der Versionen plädieren (Hermann, Hindrichs, van Inwagen) oder für die Unmöglichkeit eines ontologischen Argumentes (Enders). Das ganze Spektrum der Debatte, die im vorliegenden Band um das ontologische Argument geführt wird, ist freilich mit der zweiten Sektion keineswegs erschöpft; denn auch in den Beiträgen der ersten Sektion finden sich trotz der allgemeiner angelegten Problemstellung einschlägige Überlegungen zum ontologischen Argument.

*Gunnar Hindrichs* konzentriert sich auf die Urform des ontologischen Argumentes, die Anselm in seinem *Proslogion* entwickelt hat. Wenn Gott als etwas gedacht wird, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, dann kann nach Anselm nicht zugleich gedacht werden, dass er nur im Verstand, nicht aber in Wirklichkeit existiert. Denn würde ihm das Sein in Wirklichkeit fehlen, ließe sich etwas Größeres denken. Hindrichs macht erstens deutlich, dass Anselm die Formel „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“ als Wort begreift, in dem Gott selbst im menschlichen Denken präsent ist. Daher verstehe er den Beweis, zu dem die Formel anleitet, unbeschadet seines vernünftigen Eigensinnes als Selbsterweis Gottes. Und aus demselben Grund bitte Anselm seinen Gedankengang in Gebete ein, welche die Nähe Gottes erbitten. Zweitens nimmt Hindrichs Anselms Argument gegen drei Einwände in Schutz: gegen Gaunilos Einwand, der Anselms Argument mit dem „Existenzbeweis“ der vorzüglichsten Insel parallelisiert, um ihn ad absurdum zu führen, gegen Thomas von Aquins Einwand, wir könnten die Existenz Gottes nicht aus seinem Wesen erschließen, weil wir sein Wesen nicht kennen, und gegen Kants Einwand, Sein sei kein reales Prädikat. Hindrichs zeigt drittens, dass das Denken mit der Formel

„etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“ nicht nur den Gottesnamen expliziert, sondern sich zugleich als endliches Denken setzt und sich eine höhere Ordnung voraussetzt, die ihm den Weg zur Wirklichkeit bahnt und damit seine Intentionalität begründet. Als Voraussetzung des Denkens kann diese Ordnung nach Hindrichs freilich vom Denken nicht mehr eingeholt werden; denn „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“, sei „etwas Größeres, als gedacht werden kann“ (*Proslogion* 15). Damit aber entstehe die Schwierigkeit, vor der Anselms Gottesdenken steht. Indem das Denken Gott nämlich als etwas *denkt*, das größer ist, als gedacht werden kann, widerspricht es der Negativität ihres eigenen Ergebnisses. Denn obgleich Gott etwas sein soll, das sich den Bestimmungen des Denkens entzieht, wird das Jenseits des Denkens vom Denken bestimmt. Nach Hindrichs drängt Anselms Gottesdenken daher über seine eigene Gestalt hinaus in eine „inverse Theologie“ (Adorno), die sich selbst ins Wort fällt und der Versuchung widersteht, ihr Scheitern vor Gott rückgängig zu machen. Diese inverse Theologie tritt, schreibt Hindrichs, „als das Denken auf, das in seinem Eigensinn sich selbst zurücknimmt und in solcher Rücknahme eine Bejahung von etwas darstellt, das die Selbstrücknahme des Denkens nicht übersteigt.“

*Peter van Inwagen* diskutiert drei Versionen des ontologischen Argumentes, das Argument Anselms, dasjenige Descartes' und das modale Argument, das in der analytischen Philosophie entwickelt wurde. Anselms Argument beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Sein im Verstand und dem Sein in Wirklichkeit und versucht zu zeigen, dass es widersprüchlich ist anzunehmen, Gott besitze nur ein Sein im Verstand. Nur im Verstand zu sein, heißt nach van Inwagen nicht, ein bloßer Gedanke zu sein; denn auch Gedanken gehören zur Wirklichkeit. Gemeint sei vielmehr die Seinsweise von Gegenständen, die zwar keine Wirklichkeit besitzen, auf die sich aber gleichwohl Gedanken beziehen. Nach van Inwagen vertritt Anselm mit dieser Annahme einer schwachen Seinsweise, die nicht-wirklichen Gegenständen zukommen soll, eine meinongianische Ontologie, die nicht haltbar ist. Daher sei auch sein ontologisches Argument unhaltbar. Dasselbe gelte auch für Descartes' Argument, freilich aus anderen Gründen. Nach Descartes schließt der Begriff eines vollkommensten Wesens die Existenz ein, weil Existenz eine Vollkommenheit ist. Daher sei die Annahme, es gebe kein vollkommenstes Wesen, selbstwidersprüchlich. Anders als nach Kant scheitert dieses Argument nach van Inwagen nicht an der Prämisse, Existenz gehöre zum Begriff eines vollkommensten Wesens. Diese Prämisse folge vielmehr aus der Zurückweisung der meinongianischen Ontologie. Weil es

nämlich nach van Inwagen unmöglich ist, ein nicht-existierender Gegenstand zu sein, und weil Begriffe dann eine Eigenschaft einschließen, wenn alle Gegenstände, auf die sie zutreffen, diese Eigenschaft notwendigerweise besitzen, schließen alle Begriffe, auch der des vollkommensten Wesens, die Existenz ein. Wenn Existenz aber zu allen Begriffen gehört, dann folgt daraus, dass der Begriff eines Wesens Existenz einschließt, nicht die Selbstwidersprüchlichkeit der Annahme, es gebe kein solches Wesen. Denn andernfalls müsste es beispielsweise auch selbstwidersprüchlich sein zu behaupten, es gebe keine Einhörner. Van Inwagens Einwand gegen Descartes scheint jener logische Einwand zu sein, dessen Triftigkeit in anderen Aufsätzen des vorliegenden Bandes (Buchheim, Enders, Hermanni) bestritten wird. Abschließend präsentiert van Inwagen seine Version eines modalen ontologischen Argumentes. Sie definiert ein vollkommenes Wesen als eines, das alle Vollkommenheiten (auch diejenige, notwendig zu existieren) notwendigerweise besitzt. Mithin ist ein Wesen in einer möglichen Welt  $W$  dann und nur dann vollkommen, wenn es in jeder möglichen Welt, die von  $W$  aus zugänglich ist, alle Vollkommenheiten besitzt. Nun nehme man an, ein vollkommenes Wesen sei möglich, d. h. in einer möglichen Welt  $W$ , die von der wirklichen Welt aus zugänglich ist, gebe es ein solches Wesen. Aus dieser Annahme folgt (weil die Zugangsrelation symmetrisch ist), dass auch in der wirklichen Welt ein Wesen existiert, das alle Vollkommenheiten besitzt. Zudem folgt, dass ihm in der wirklichen Welt diese Vollkommenheiten notwendigerweise zukommen. Denn kämen sie ihm kontingenterweise zu, gäbe es eine von der wirklichen Welt aus zugängliche Welt  $W_1$ , in der dieses Wesen nicht vollkommen wäre. Diese Welt  $W_1$  wäre (weil die Zugangsrelation transitiv ist) nicht nur von der wirklichen Welt, sondern auch von der möglichen Welt  $W$  aus zugänglich. Dies aber widerspricht der obigen Definition eines vollkommenen Wesens. Nach van Inwagen besteht der einzige Mangel dieses Argumentes darin, dass es für uns keine apriorischen Gründe gibt, von der Möglichkeit eines vollkommenen Wesens auszugehen.

*Markus Enders* verknüpft Überlegungen zum ontologischen Gottesbeweis mit solchen zum Gottesbegriff, der dem Beweis zugrunde liegt. Zunächst zeigt er, dass Anselms Bestimmung Gottes als etwas, über dem nichts Größeres oder Besseres gedacht werden kann, auf den von Augustin modifizierten neuplatonischen Begriff von Sein als uneingeschränkter Vollkommenheit zurückgeht und einen zugleich affirmativen und negativen Gehalt impliziert. Denn als denkbar Größtes oder Bestes ist Gott nicht nur der Inbegriff aller denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern auch dasjenige Sein, das die Reichweite unseres Denkens schlechthin übertrifft. Im Wei-

teren prüft Enders drei Einwände, die gegen den ontologischen Gottesbeweis erhoben wurden. Dem logischen Einwand zufolge verwechselt der Beweis die gedachte mit der wirklichen Existenz: Zwar könne Gott nur als existierend gedacht werden, aber daraus folge nicht, dass er wirklich existiert. Dieser Einwand ist nach Enders aufgrund seiner Selbstwidersprüchlichkeit unhaltbar. Denn er behauptet, Gott existiere möglicherweise nicht, und räumt zugleich ein, seine Nichtexistenz sei nicht widerspruchsfrei denkbar, mithin unmöglich. Der zweite Einwand, der sich beispielsweise bei Thomas von Aquin findet, bestreitet die Denkbarkeit Gottes. Thomas behauptet, es sei zwar an sich evident, dass Gott existiert (weil sein Sein mit seinem Wesen zusammenfällt), nicht aber für uns; denn wir besäßen keine adäquate Erkenntnis des göttlichen Wesens. Nach Enders übersieht dieser Einwand die Raffinesse des Anselmschen Argumentes, das die Existenz Gottes aus einer Denkregel erschließt, die ihrem Gegenstand angemessen ist, ohne eine adäquate Wesenserkenntnis vorauszusetzen. Die neuzeitliche Version des zweiten Einwandes wird nach Enders hingegen durch eine Überlegung von Leibniz entkräftet, der die Widersprüchlichkeit der Annahme, Vollkommenheiten seien nicht durchgängig miteinander vereinbar, aus ihrer Definition als einfache und rein positive Qualitäten ableitet. Der dritte, von Kant vorgebrachte Einwand bestreitet, dass Sein ein reales Prädikat, mithin eine Vollkommenheit ist, die dem höchst vollkommenen Wesen nicht fehlen kann. Der Satz „Gott existiert“ bedeutet nach Kant vielmehr, dass es ein Wesen gibt, auf das der Gottesbegriff mit allen darin enthaltenen Prädikaten zutrifft. Nach Enders ist dieses „erfüllungstheoretische“ Verständnis von Existenz, für das Kant freilich nur eine zirkuläre Begründung gebe, womöglich triftig. In diesem Fall würde der ontologische Gottesbeweis an dem prädikativen Verständnis von Existenz scheitern, das er voraussetzt. Dieses Scheitern folgt nach Enders aber auf jeden Fall aus dem Gottesbegriff, für dessen formale Normativität Enders eintritt: Weil Gott, wie auch immer näher bestimmt, als das schlechthin Unübertreffliche zu begreifen sei und weil sich die endliche Vernunft durch einen Beweis seiner Existenz über ihn erheben würde, sei seine Existenz unbeweisbar.

*Friedrich Hermann* schlägt vor, die Grundfrage der Metaphysik, warum überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts, mit einer Version des kosmologischen und des ontologischen Argumentes zu beantworten, für deren Gültigkeit er eintritt. Zunächst widmet er sich der eingeschränkten Frage, warum es Wirkliches gibt, das auch nicht sein kann. Dieses Problem wird mit einer auf Leibniz zurückgehenden Version des kosmologischen Argumentes gelöst, das nach Hermann allen einschlägigen Einwänden

standhält. Der Leibnizschen Version zufolge kann der zureichende Grund des Kontingenten nur in etwas gefunden werden, das notwendigerweise existiert. Denn selbst wenn die Reihe der kontingenten Dinge (Welt) ins Unendliche zurückginge und wenn sich jedes Element der Reihe durch andere Elemente erklären ließe, wäre nicht erklärt, warum es überhaupt Kontingentes gibt. Dafür muss es jedoch eine Erklärung geben, wenn der Satz vom zureichenden Grund gilt, der nach Hermanni nicht nur ein fundamentales Prinzip unseres Vernunftgebrauches darstellt, sondern sich bislang auch ausnahmslos bewährt hat. Aus der Antwort auf die eingeschränkte Frage nach dem Grund des Kontingenten ergeben sich die Anschlussfragen, welches Wesen notwendigerweise existiert und warum es nicht nicht existieren kann. Die Metaphysik hat diese Frage durch das ontologische Argument zu beantworten versucht, das im zweiten Teil des Beitrages untersucht wird. Gegen die klassische, von Anselm und Descartes vertretene Version dieses Argumentes sind eine Reihe von Einwänden vorgebracht worden, die, wie der sogenannte logische Einwand und der Einwand gegen die Widerspruchsfreiheit des Gottesgedankens, nach Hermanni nicht stichhaltig sind. Anders stehe es mit dem Einwand Kants, der sich gegen das Existenzverständnis richtet, das in der klassischen Version vorausgesetzt wird. Weil Existenz in der Tat keine Vollkommenheit, d. h. kein begrifflicher Gehalt sei, durch den ein Gegenstand charakterisiert wird, scheitere die klassische Version. Zudem könne das notwendig Existierende unter Bedingungen des kantischen Existenzverständnisses nicht deshalb notwendig sein, weil Existenz ein Element seines Begriffs wäre. Dies bedeutet nach Hermanni freilich nicht, dass ein notwendig Existierendes unmöglich ist. Denn durch das kosmologische Argument sei seine Wirklichkeit und daher auch seine Möglichkeit erwiesen. Worin aber liegt der Grund für seine notwendige Existenz, wenn er nicht darin liegen kann, dass Existenz zu seinem Begriff gehört? Als Antwort auf diese Frage schlägt Hermanni eine andere Version des ontologischen Argumentes vor. Sie beruht auf der (auch von Leslie vertretenen) platonisch inspirierten Annahme, dass das Gute von sich aus nach Sein strebt, und zwar in dem Grade, in dem es gut ist. Daher hat das *summum bonum*, dasjenige also, was im höchsten Maße sein soll, die größtmögliche Tendenz, wirklich zu sein, und existiert mithin (moralisch) notwendigerweise.

### III. Das kosmologische Argument

Ein kosmologischer Gottesbeweis geht von der Existenz oder von sehr allgemeinen Merkmalen der Welt aus und schließt mit Hilfe des Kausalprinzips oder des Satzes vom zureichenden Grund auf Gott zurück. Durch seinen empirischen Ausgangspunkt unterscheidet er sich von einem ontologischen und durch die Unbestimmtheit seiner Erfahrungsbasis von einem teleologischen Beweis. Viele bedeutende Theologen und Philosophen der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, sowohl griechische und arabische wie jüdische und christliche, haben das kosmologische Argument in dieser oder jener Version vertreten. Dazu gehören, um nur wenige zu nennen, Aristoteles, Al-Ghazalí, Maimonides, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Spinoza und Leibniz. Trotz schwerwiegender Einwände, zumal derjenigen von Hume und Kant, besitzt das kosmologische Argument bis heute eine bemerkenswerte Unverwüstlichkeit. Zwar wird es im kontinentaleuropäischen Denken der Gegenwart häufig wie ein toter Hund behandelt, den man nicht mehr tritt, aber in der angloamerikanischen Religionsphilosophie der letzten Jahrzehnte hat auch dieses Argument eine Reihe neuer Verteidiger gefunden.

Idealtypisch lassen sich drei klassische Versionen des Argumentes unterscheiden. Für die erste, die sogenannte Kalam-Version ist die Annahme charakteristisch, dass die Welt nur eine endliche Vergangenheit haben kann. Die zweite und dritte Version dagegen räumen beide die Möglichkeit einer unendlichen Vergangenheit der Welt ein. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch, dass die zweite, z. B. von Thomas von Aquin vertretene Version das Kausalprinzip (alles, was zu existieren beginnt, hat eine Ursache seiner Existenz) voraussetzt und auf ein Anfangsglied in einer Kette vertikal-hierarchisch geordneter Ursachen schließt. Die dritte, von Leibniz und Samuel Clarke entwickelte Version hingegen nimmt den Satz vom zureichenden Grund (für alles, was existiert, gibt es einen Grund, warum es überhaupt existiert und warum so und nicht anders) in Anspruch und schließt von der unendlichen Ursachenkette auf einen letzten Grund außerhalb der Kette. Bei allen drei Versionen handelt es sich um deduktive Argumente, also solche, bei denen die Konklusionen unmöglich falsch sein können, wenn die Prämissen wahr sind. In jüngerer Zeit wurden zusätzlich auch induktive Versionen entwickelt, die sich auf die moderne Wahrscheinlichkeitstheorie stützen,<sup>2</sup> sowie

---

<sup>2</sup> Vgl. z. B. R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.

phänomenologische Versionen, die den Anspruch eines strikten Beweises aufgeben.<sup>3</sup>

Die Beiträge der dritten Sektion (sowie der letzte Beitrag der zweiten) rekonstruieren die genannten Versionen des kosmologischen Argumentes, bewerten die Triftigkeit der klassischen Einwände und bringen zudem veränderte Versionen und neue Einwände ins Spiel. Näherhin befassen sie sich mit folgenden Fragen und Fragekomplexen: (1) Sind die prinzipiellen erkenntnistheoretischen Einwände, die Hume und Kant gegen die Möglichkeit eines kosmologischen (und teleologischen) Argumentes geltend machen, triftig? (Swinburne) (2) Wie sind die philosophischen und physikalischen Versuche einzuschätzen, die Existenz der Welt zu erklären, ohne auf einen Gott zurückzugreifen? (Kreiner, Leslie) (3) Ist es zulässig, das Ganze der kontingenten Wesen (Welt) als Kausalkette zu verstehen? (Schick) Sprechen empirische und/oder apriorische Gründe für die endliche Vergangenheit dieser Kette? (Kreiner, Swinburne) Ist ein notwendig existierendes Wesen als Anfangsglied der Kette widerspruchsfrei denkbar? (Schick) (4) Welcher Grund kann als zureichender Grund gelten? Ist der Satz vom zureichenden Grund in unbeschränkter oder nur in beschränkter Weise gültig? Muss der zureichende Grund für eine unendliche Kausalkette außerhalb der Kette liegen? (Andersen, Hermanni, Koch, Kreiner, Schick) (5) Ist ein notwendig existierendes Wesen überhaupt widerspruchsfrei denkbar und ist man gegebenenfalls berechtigt, es mit Gott zu identifizieren? Wie wäre im Falle der Undenkbarkeit eines notwendig Existierenden der modale Status der Existenz Gottes zu bestimmen, die im kosmologischen Argument bewiesen werden soll? Ist sie logisch kontingent und zudem moralisch notwendig, d. h. das logisch kontingente Resultat der intrinsischen Güte des göttlichen Wesens? (Andersen, Hermanni, Kreiner, Leslie, Schick, Swinburne) (6) Haben probabilistische und/oder phänomenologische Versionen des kosmologischen Argumentes höhere Erfolgsaussichten als die klassischen deduktiven Versionen? (Andersen, Swinburne)

Wie beim ontologischen Argument kommen die Beiträge auch im Falle des kosmologischen zu konkurrierenden Einschätzungen seiner Gültigkeit. Während nach Andersen, Hermanni, Leslie und Swinburne zumindest eine Version des kosmologischen Argumentes gelingt und während Koch die Kosten zusammenstellt, die für unterschiedliche Optionen zu zahlen sind, ist das kosmologische Argument nach Kreiner und Schick zum Scheitern verurteilt.

---

<sup>3</sup> Vgl. z. B. K. E. Løgstrup, *Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Metaphysik IV*, Tübingen 1990.

*Richard Swinburne* verteidigt die Möglichkeit der natürlichen Theologie, die von der Welt auf die Existenz und Natur Gottes schließt, gegen die erkenntniskritischen Argumente Humes und Kants. Nach Hume überschreitet diese Theologie die Grenzen menschlicher Erkenntnis, weil komplexe Ideen stets Verbindungen einfacher Ideen sind, die aus sinnlichen Eindrücken hervorgehen. Vermeintliche „Ideen“ von Gegenständen, die nicht auf solche Eindrücke zurückgehen, seien daher sinnlos. Nun verfügt Hume aber nach Swinburne weder über Regeln, um zu entscheiden, welchen Allgemeinheitsgrad erfahrungsbasierte Ideen haben dürfen, noch über Kriterien zur Unterscheidung zwischen logisch möglichen und unmöglichen Ideen. Swinburne löst beide Probleme in einer Weise, welche die Vereinbarkeit von empiristischer Erkenntnistheorie und natürlicher Theologie sicherstellen soll. Allerdings ist die natürliche Theologie nach Swinburne sehr wohl mit Humes Regularitätstheorie der Kausalität unvereinbar. Sie definiert eine Ursache als Gegenstand, dem ein anderer Gegenstand derart folgt, dass allen Gegenständen, die dem ersten ähnlich sind, Gegenstände folgen, die dem zweiten ähneln. Um annehmen zu dürfen, unser Universum sei von Gott verursacht, hätten wir daher beobachten müssen, dass den Willensakten von Göttern regelmäßig der Existenzbeginn von Universen folgt. Nach Swinburne befindet sich die Regularitätstheorie freilich im Irrtum, weil unser Ursachebegriff nicht primär auf Eindrücken regelmäßiger Abfolgen beruht, sondern auf der Selbsterfahrung intentional handelnder Akteure. Daher sei die Rede von singulärer Verursachung keineswegs sinnlos. Unter welchen Umständen aber wäre die Hypothese von Gott als Ursache des Universums berechtigt? Swinburne antwortet, dass die Wahrscheinlichkeit jeder Erklärungshypothese, auch einer, die singuläre Verursachung ansetzt, von vier Faktoren abhängt. Bei sehr weitreichenden Hypothesen, etwa bei theistischen und nicht-theistischen Hypothesen über die Ursache des Universums, kommen zur Bestimmung ihrer relativen Wahrscheinlichkeit nach Swinburne indes nur zwei Faktoren in Betracht: der Grad der Einfachheit einer Hypothese und der Grad ihrer Fähigkeit, die beobachteten Phänomene zu erklären. Der zweite Teil des Beitrags konzentriert sich auf Kants Kritik der natürlichen Theologie. Nach Kant ist durch Kategorien nur dann eine Erkenntnis von Dingen möglich, wenn es sich um Gegenstände möglicher Erfahrung handelt. Nun sei aber Gott kein Gegenstand möglicher Erfahrung und natürliche Theologie daher unmöglich. Swinburne entgegnet, dass Kant erstens kein überzeugendes Kriterium besitzt, um die Grenzen möglicher Erfahrung zu bestimmen, und dass zweitens sehr wohl die Möglichkeit besteht, auch nicht erfahrbare Gegenstände durch Begriffe zu erkennen. Dies sei der Fall, wenn eine logisch mögliche Erklärungshypo-

these, die den Begriff verwendet, durch die beobachteten Phänomene wahrscheinlich gemacht wird. Auch Kants Bemühen, seine erkenntniskritische Grundthese durch den Nachweis zu stützen, dass die Versuche einer Erkenntnis des Unbedingten in unauflösliche Antinomien führen, scheitert nach Swinburne. Denn schon bei der ersten Antinomie sprächen die beobachteten Phänomene zugunsten der „Thesis“, dass die Welt einen Anfang in der Zeit hat. Abschließend kritisiert Swinburne Kants Annahme, dass die Argumente der natürlichen Theologie scheitern, weil sie vom ontologischen Argument abhängen und weil dieses scheitert. Nach Swinburne trifft letzteres zwar zu, weil der Begriff eines Wesens, das logisch notwendig existiert, logisch unmöglich sei. Dies tangiere aber nicht die natürlich-theologischen Argumente für die logisch kontingente Existenz Gottes.

Nach *Armin Kreiner* mißlingt das kosmologische Argument sowohl in der Kalam-Version, die einen zeitlichen Anfang des Universums voraussetzt, als auch in der Thomas- und der Leibniz-Version, die mit der anfangslosen Existenz des Universums rechnen. Die Kalam-Version scheitert nach Kreiner an der Voraussetzung der endlichen Vergangenheit der Welt, die weder durch apriorische Argumente (aus dem Begriff des Unendlichen) noch durch empirische Argumente (aus der modernen Physik) sicherzustellen sei. Die heutigen empirischen Theorien der Entstehung des Universums, etwa aus einem Urknall im Zusammenhang eines oszillierenden Universums oder aus Fluktuationen des Quantenvakuums, scheinen vielmehr auf die Annahme einer unendlichen Vergangenheit hinauszulaufen. Das Schicksal des kosmologischen Arguments entscheidet sich nach Kreiner daher an der Triftigkeit seiner zweiten Version, nach welcher auch ein anfangslos existierendes Universum einen transzendenten Grund für seine Existenz benötigt. Denn weil das Universum nur Kontingentes enthalte, sei der zureichende Grund nicht in ihm selber, sondern nur in einem vom Universum unterschiedenen und notwendig existierenden Wesen zu finden. Nach Kreiner stellt sich allerdings die Frage, warum bei einem unendlichen Begründungszusammenhang, in dem jedes einzelne Vorkommnis durch andere begründet ist, ein weiterer Begründungsbedarf besteht, der nur durch einen externen Grund soll gedeckt werden können. Berühmt ist die Analogie von Leibniz, wonach eine unendliche Reihe jeweils voneinander abgeschriebener Bücher zwar für die Existenz jedes einzelnen Buches eine Begründung bietet, jedoch keinen zureichenden Grund, warum überhaupt eine Buchreihe existiert und warum ausgerechnet diese statt einer anderen. Kreiner bezweifelt die Legitimität dieses zusätzlichen Begründungsbedarfs, den Leibniz anmeldet. Eine auf Gott verweisende Antwort auf die Frage, warum über-

haupt eine Welt und warum gerade diese existiert, markiere für die einen ebenso ein Ende des Fragens wie für andere „die Antwort ‚Warum eigentlich nicht?‘“. Doch selbst wenn man dem kosmologischen Argument trotz dieses augenscheinlichen Patts zugestehen würde, die Existenz eines notwendigen Wesens außer Zweifel zu rücken, wäre es immer noch kein *Gottesbeweis*. Denn daraus, dass die philosophische Tradition die notwendige Existenz als eines von mehreren Gottesprädikaten verstanden hat, folge nicht, dass ein notwendig Existierendes auch jene anderen Prädikate besitzen müsse. Genau genommen, würde nach Kreiner nicht einmal folgen, dass das notwendig Existierende ein welttranszendentes Wesen sein müsse. Es könne sich vielmehr auch um Dinge wie Energie oder Materie handeln, die weltimmanent in ewiger Umwandlung begriffen sind. Um die Verknüpfung zwischen einem *ens necessarium* und den übrigen traditionellen Gottesprädikaten herzustellen, bedürfe es vielmehr, wie schon Kant hervorhob, eines anderen Argumentes, nämlich des ontologischen. Insgesamt kommen wir nach Kreiner somit nicht über die kritische Diagnose Kants hinaus: Das ontologische Argument kann zum angenommenen Wesen Gottes nicht die notwendige Existenz hinzubeweisen; das kosmologische Argument nicht zur Existenz des Notwendigen das Wesen Gottes.

Auch *Svend Andersen* unterscheidet zwischen verschiedenen Versionen des kosmologischen Argumentes. Die erste, von Aristoteles und Thomas von Aquin vertretene Version schließt von der Existenz des Kontingenten und der Unmöglichkeit, dass Kontingentes aus sich selbst existiert, auf die Existenz eines notwendigen Wesens als Ursache des kontingent Existierenden. Der neuralgische Punkt dieser Version besteht nach Andersen darin, dass die Identifizierbarkeit des Notwendigen mit Gott nicht im Beweisgang selbst erhärtet, sondern nur mehr oder weniger konventionellen Überzeugungen darüber entnommen wird, wer oder was Gott ist. Die zweite Version hingegen findet sich bei Wolff, Baumgarten und dem dänischen Wolff-Schüler Jens Kraft, die alle in Anknüpfung an Leibniz nicht mehr mit dem Kausalprinzip, sondern mit dem Satz vom zureichenden Grund operieren. In dieser Version finde das kosmologische Argument dadurch eine Ergänzung, dass Kontingentes oder Endliches nicht nur überhaupt durch irgendeine notwendige Ursache, sondern in allen Zügen seiner Realität durch ein unendliches oder vollkommenes Wesen und damit eben *zureichend* oder durch eine „hinreichende Ursache“ begründet wird. Damit freilich bringt die zweite Version genau den Begriff ins Spiel, an dem sie nach Kant scheitern muss. Denn die Idee der *omnitudo realitatis* oder eines vollkommensten Wesens könnte nur dann als legitimer Beweisbegriff akzeptiert werden,

wenn wiederum der ontologische Beweis für das Dasein Gottes sein Ziel erreichen würde. Auf diesem Hintergrund wird nach Andersen der Vorschlag des dänischen Philosophen und Theologen Knud E. Løgstrup (1905–1981) plausibel, der zwar an die Gedankenführungen des kosmologischen Argumentes anknüpft, dabei aber die Form eines wissenschaftlich objektiven Argumentationsganges gerade vermeiden möchte. Denn außer und vor der wissenschaftlichen habe die Sprache auch eine *Deutungsfunktion*, welche wiederum nur im Zuge einer phänomenologischen Erörterung der Sachverhalte zur Entfaltung gebracht werden könne. In ihr kehren zwar die Motive des kosmologischen Argumentes in veränderter Gestalt zurück, aber nicht dessen nur scheinbar objektiv zwingende Form. Nach Løgstrup lehrt uns die unmittelbare phänomenologische Vertrautheit mit Existierendem zugleich Vertrautheit mit dessen Vergänglichkeit. Die Existenz, die wir kennen und selbst besitzen, ist zeitverhaftet, d. h. in sich nur „aufgeschobene Vernichtung“. Dieser Befund setzt nach Løgstrup für jede uns bekannten Existenz eine „Macht“ voraus, die der Vernichtung widerstrebt. Eine solche Macht könne jedoch nicht mit dem identifiziert werden, was einen Aufschub seiner Vernichtung erhält, weil dessen Vergänglichkeit ansonsten völlig unbegreiflich wäre. Vielmehr entstamme die Macht, die den Aufschub erwirkt, dem, was die jüdisch-christliche Sprachtradition als das Gotteswesen und Ursprung allen Seins namhaft gemacht hat. Damit kehren also Motive des kosmologischen Argumentes in einer phänomenologisch gewendeten Gestalt zurück, in der sie zwar die Plausibilität einer konsistenten Deutung der Verhältnisse behalten, ohne aber die Angriffsflächen eines kosmologischen Argumentes zu bieten, das beansprucht, wissenschaftlich zwingend zu sein.

*Anton Friedrich Koch* befasst sich mit der wesentlichen Prämisse der Leibniz-Clarke-Version des kosmologischen Argumentes, dem Satz vom zureichenden Grund, und fragt nach den Kosten der rivalisierenden Antworten, die Leibniz und Hume auf die Frage geben, welcher Grund als zureichend gelten darf. Während Hume meint, in unendlichen Kausalreihen habe jedes Glied seinen zureichenden Grund in seinem unmittelbaren Vorgänger und damit sei zugleich die Reihe als ganze erklärt, kann der zureichende Grund nach Leibniz nur außerhalb der Reihe gefunden werden. Koch schickt der Analyse dieser Alternativen die Skizze einer modifizierten und mit der modernen Physik vereinbaren Transzendentalphilosophie voraus. Sie unterscheidet zwischen möglichen Welten und ihrer transzendentalen Grundstellung, die selber keine der möglichen Welten, sondern nur deren kontraposibler Grenzfall ist. Das Kausalprinzip gelte in unbeschränkter Weise ausschließlich für die transzendente Grundstellung, für die Welten selber

aber nur in beschränkter Weise, wie im Übrigen die Quantenmechanik belege. Wie sind nun in diesem Rahmen die verschiedenen starken Versionen des Satzes vom zureichenden Grund zu beurteilen? Zur Beantwortung dieser Frage werden Kausalverhältnisse auf mengentheoretische Verhältnisse abgebildet. Kausal fundierte Zustände und Ereignisse, d. h. solche, bei denen alle von ihnen wegführenden Kausalketten nach endlich vielen Schritten in einem intrinsisch Zufälligen oder Notwendigen enden, werden fundierten Mengen zugeordnet, die nur endliche absteigende Elementschafsketten haben. Kausal unfundierte Zustände und Ereignisse hingegen werden in Analogie zu unfundierten Mengen aufgefasst, die mindestens eine unendliche absteigende Elementschafskette besitzen. Nun zeigt sich nach Koch, dass zwischen unendlichen und zirkulären Elementschafsketten kein sachlicher Unterschied besteht. Entsprechend seien, wenn man vom Darstellungsmedium der Zeit absieht, unendliche Kausalketten „von kausalen Schleifen nicht sachlich unterschieden, sondern verkappte Fälle der *causa-sui*-Struktur“. Eine Welt, in der alle Kausalketten ins Unendliche verliefen, sei daher weder im üblichen Sinne zufällig noch im üblichen Sinne notwendig; denn sie hätte sich selbst zur Ursache, ohne dass die Annahme ihrer Nichtexistenz widersprüchlich wäre. Aus Sicht der modifizierten Transzendentalphilosophie ist diese Welt freilich keine der möglichen Welten, sondern nur ihr kontrapossibler Grenzfall. Die Konsequenzen, die sich aus der mengentheoretischen Analogie für die verschiedenen starken Versionen des Satzes vom zureichenden Grund ergeben, liegen nach Koch auf der Hand. Der hohe Preis, den Hume für seine regressfreundliche Version zahlen müsse, sei die prinzipielle Zulassung von Schleifen bei der Begründung des Gegebenen. Eine nicht minder schlechte Nachricht halte die Mengenlehre auch für Leibniz' Version bereit. Denn wenn das Ganze einer unendlichen Kausalkette bereits sein eigener zirkulärer Grund ist, verbiete sich die Annahme eines Grundes außerhalb der Kette. Diese Nachricht falle freilich günstiger aus, wenn man den Schluss aus der mengentheoretischen Analogie mit Leibniz' Annahme verknüpfe, dass mögliche Welten im göttlichen Verstand ein Sein unterhalb der Aktualität und eine interne kausale Ordnung besitzen. Denn dann lasse sich die ihrer Existenz nicht mächtige *causa-sui*-Struktur einer kausal unfundierten Welt so auffassen, dass die Welt zwar im Seinsmodus der Möglichkeit ihr eigenes Wesen verursacht, für ihre Wirklichkeit aber auf anderes angewiesen ist. Wer hingegen die meinongianische Annahme eines Seins unterhalb der Aktualität nicht teilt, könne die Welt in ihrer kausalen Unfundiertheit stattdessen als absolute Erscheinung des Absoluten (Fichte) auffassen. So gesehen, würde sie ihr zirkuläres Wesen nur entfalten, wenn ihr durch Teilhabe am Absoluten eine parasitäre Wirklichkeit zukäme.

*Friedrike Schick* konzentriert sich ebenfalls auf die Leibniz-Clarke Version des kosmologischen Argumentes, die sich als Abfolge von vier Gedankenschritten verstehen lasse: (1) Die Existenz eines kontingenten Wesens hat seinen nächsten Grund in der Existenz eines anderen kontingenten Wesens. (2) Das Ganze der kontingenten Wesen ist eine unendliche Ursachenreihe. (3) Durch seinen nächsten Grund und durch die unendliche Ursachenreihe hat die Existenz eines kontingenten Wesens noch keinen zureichenden Grund; dazu ist vielmehr ein Grund für die Reihe als ganze erforderlich. (4) Dieser Grund kann nur in einem notwendigen Wesen außerhalb der Reihe gefunden werden. Im *ersten* Schritt werden nach Schick komplexe Verhältnisse drastisch vereinfacht, weil kontingente Wesen ausschließlich als Pole eines Kausalverhältnisses in den Blick kommen, während in Wahrheit weder das verursachende Wesen in seiner Verursachung aufgeht noch das verursachte Wesen darin, verursacht zu sein. Eine Kausalerklärung nach dem Muster des ersten Schrittes ist nun für Vertreter des kosmologischen Argumentes unzureichend, weil das Erklärende seinerseits kontingent und daher erklärungsbedürftig ist. Dieser (unterstellte) Erklärungsmangel kann nach Schick nicht genutzt werden, um auf ein notwendiges Wesen als Anfangsglied der Kausalreihe zu schließen. Denn der Gedanke eines so beschaffenen Wesens sei widersprüchlich, weil sich die Anforderungen der Homogenität und der Heterogenität gegenüber allen anderen Gliedern gegenseitig ausschließen. Wer dem zustimmt und zugleich die Annahme eines kontingenten Anfangsglieds als unzureichende Erklärung der Reihe verwirft, muss von einer unendlichen Kausalreihe ausgehen. Im *zweiten* Schritt wird das Ganze der kontingenten Wesen mit dieser unendlichen Kausalreihe identifiziert, was nach Schick unzulässig ist, weil kontingente Wesen eben nicht auf Pole eines Kausalverhältnisses reduzierbar seien. Daher fehle dem Ganzen der kontingenten Wesen eine Einheit mit sich selbst, weshalb dieses Ganze nicht, wie im *dritten* Schritt unterstellt, seinerseits als kontingentes Einzelwesen gelten könne, das einen Grund für seine Existenz erfordert. Nun hat Leibniz sein Argument freilich auch in einer Form entwickelt, die das Ganze der kontingenten Wesen nicht wiederum als kontingentes Einzelwesen, sondern als abstrakte Menge der kontingenten Wesen bestimmt. In dieser Form fungiert die Annahme eines notwendigen Wesens als Antwort auf die Frage, warum die Klasse der kontingenten Wesen nicht leer ist. Nach Schick ist das Argument auch in dieser Form zum Scheitern verurteilt. Denn es gehöre zwar zur Definition kontingenter Wesen, für ihre Existenz einen externen Grund zu benötigen, woraus aber nicht folge, dass es außerdem einen externen Grund gebe, warum die Klasse der kontingenten Wesen Elemente hat. Das Leibniz-Clarke-Argument für die Exis-

tenz eines notwendigen Wesens misslingt also nach Schick in beiden Formen. Das bedeute allerdings nicht, dass die Gründe für die Existenz und Beschaffenheit eines Kontingenten ausschließlich in anderen kontingent Existierenden zu finden sind. Denn diese Annahme hebe sich selber auf, weil sie die Unterscheidbarkeit kontingenter Wesen zugleich voraussetze und negiere. Kausalbeziehungen weisen nach Schick vielmehr stets auf die Selbstbeziehungen der Dinge zurück, die in Kausalbeziehungen stehen. Letzten Endes scheitere das Leibniz-Clarke-Argument deshalb an der Voraussetzung, Existierendes lasse sich in zwei Klassen einteilen, in Wesen, die den Grund ihrer Existenz außer sich, und solche, die ihn in sich haben.

*John Leslie* versucht hingegen zu zeigen, dass die Existenz der Welt erklärungsbedürftig ist und in hinreichender Weise nur durch etwas erklärt werden kann, was den Namen „Gott“ verdient. Zu diesem Zweck wendet er sich zunächst gegen eine Reihe alternativer Annahmen. Sie besagen, dass die Frage nach dem Grund der Welt entweder illegitim oder in hinreichender Weise zu beantworten ist, ohne auf einen Gott zurückzugreifen. Letzteres sei deshalb der Fall, (a) weil jeder Weltzustand auf einen vorherigen zurückgeführt werden könne oder (b) weil die Welt als zufällige Quantenfluktuation aus dem Nichts entstehe oder (c) weil ihre Existenz logisch notwendig oder (d) zumindest unendlich wahrscheinlicher sei als ihre Nichtexistenz. Bei seinem eigenen Antwortvorschlag orientiert sich Leslie stattdessen an Platons Gedanke, dass die Dinge ihr Sein jenem Guten verdanken, das jenseits des Seins steht. Denn nach Leslie sind erstens bestimmte Sachverhalte oder Sets von kompatiblen Sachverhalten intrinsisch gut, d. h. ihre Existenz ist auch unabhängig von den Wertungen und Pflichten existierender Subjekte ethisch gefordert, und zweitens besitzt dieses Gefordertsein in bestimmten Fällen die schöpferische Kraft, das Dasein des Geforderten zu bewirken. Unter diesen Voraussetzungen lasse sich die Existenz der Welt entweder direkt durch die schöpferische Wirksamkeit ihres Gefordertsein (die man nach Leslie als „Gott“ bezeichnen könnte) erklären oder indirekt durch einen göttlichen Geist (oder unbegrenzt viele „infinite minds“), dessen ethisches Gefordertsein für seine eigene Existenz verantwortlich ist und der seinerseits die anderen Dinge schafft. Im letzteren Fall, den Leslie präferiert, sei es freilich plausibler, einen Pantheismus zu vertreten, für den die sogenannten „anderen Dinge“ nichts anderes als Gedanken des göttlichen Geistes sind. Für die beiden Versionen zugrunde liegende platonische Annahme, bestimmte Werte oder Sets von kompatiblen Werten seien schöpferisch wirksam, spricht nach Leslie ihre Erklärungskraft. Denn sie werde durch die elegante kausale Ordnung der Welt und durch die lebensermög-

lichende Feinabstimmung vieler Parameterwerte (die durch eine Viele-Welten-Theorie nicht hinreichend erklärt werden könne) bestätigt und sei zudem die einzig denkbare Antwort auf die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Abschließend weist Leslie einige Einwände zurück, die gegen seine platonische Grundannahme zu sprechen scheinen, zum Beispiel den, etwas so Abstraktes wie ein ethisches Gefordertsein könne unmöglich schöpferisch wirken. Diesem Einwand, der in vergleichbarer Weise von Enders gegenüber der ebenfalls von Hermann vertretene platonischen Grundannahme ins Feld geführt wird, begegnet Leslie mit dem Hinweis auf andere Fälle, in denen Abstraktes zweifellos eine Wirksamkeit entfaltet.

#### IV. Das empirikotheologische Argument

Der dritte der klassischen Wege, die Existenz Gottes zu beweisen, wird ‚teleologischer‘ oder auch ‚physiko-theologischer‘ Gottesbeweis genannt. Beide Bezeichnungen bringen indessen den systematischen Kern des Arguments nicht genau genug auf einen kurzen Begriff. Kant trifft diesen systematischen Kern viel besser, wenn er in dem entsprechenden Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft*, welcher die Überschrift trägt „Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich“, diesen Beweis folgendermaßen charakterisiert:

„Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache.“<sup>4</sup>

Der letztgenannte ist der ontologische Beweis; der zweite der kosmologische, der mit irgendeinem – unbestimmt welchem – wirklich existierenden Ding als in Erfahrung gegeben beginnt und nach dessen zureichenden Ursachen und Gründen forscht; während der erste, den Kant nennt, in seinen Augen das Charakteristische hat, dass er von einer „bestimmten Erfahrung“ und den konkreten Beschaffenheiten oder Prädikaten der Dinge ausgeht, die in einer solchen Erfahrung als wirklich erkannt werden. Auch Schelling hat ihn aus gleichen Gründen, weil der Beweis von bestimmten Erfah-

<sup>4</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 590f., B 618f.

rungen, die wir machen, und nicht von Prinzipien oder apriorischen Vernunftgründen ausgeht, als ein Argument *a posteriori*, d.h. eines, das vom später, nicht aber zuerst oder vor aller Erfahrung Gegebenen ausgeht, bezeichnet (vgl. dazu auch den Beitrag von Buchheim in der ersten Sektion).

Wenn wir uns an diese systematisch treffendere und zugleich erheblich mehr Spielarten des Arguments zulassende Charakterisierung halten, so zeigt sich rasch, dass bestimmte Erfahrung nicht nur in Beziehung auf die Natur, sondern etwa auch in den Domänen der Kultur, Praxis und Geschichte vorkommt. Der Ausdruck „*physiko*-theologisch“ ist von daher viel zu eng gewählt, um die Ansatzmöglichkeiten dieser Beweisart abzudecken. Vielmehr könnte es nach gleicher Bauform auch ein ‚historiko-theologisches‘<sup>5</sup> oder ‚ethiko-theologisches‘ oder gar ‚bellartiko-theologisches‘ Argument geben. Beweise dieser Art sind folglich in ihrer Gesamtheit treffender als ‚empiriko-theologische‘ Argumente für die Existenz Gottes zu bezeichnen. Gemeinsam wäre ihnen allen, dass sie, wie Kant es für die physikotheologische Version hervorhebt, ein aus der bestimmten Erfahrung *erkanntes*, d.h. objektiv dingfest gemachtes Faktum oder Prädikat von Dingen zum Ausgangspunkt haben müßten.

Am Anfang eines solchen Beweises steht immer ein entscheidender, aber schon für sich nicht unproblematischer erkenntnistheoretischer Schritt, durch den der bestimmten Erfahrung eine *Diagnose* des betreffenden Sachverhalts abgewonnen wird, deren Inhalt mit Anspruch auf allgemeine Anerkennung als objektiv oder unzweifelhaft der Fall und gegeben behauptet werden kann. Das erklärt, warum in der Tradition der Gottesbeweise Neigung dazu besteht, diese Beweisart nur auf die Natur und die Eigenschaften natürlich erfahrbarer Dinge einzuschränken. Denn sie werden am unstrittigsten als objektiv eingestuft. Jedoch wird die Einschränkung auf das Natürliche dem systematischen Wert des Arguments keineswegs gerecht, wenn man zugibt, dass bestimmte Erfahrung *a posteriori* auch abseits der Natur zu objektiv stattfindenden Sachverhalten vorstoßen kann. Solche Sachverhalte, die schon für Kant selbst legitimer Ansatzpunkt anderer Argumente für die Existenz Gottes waren, sind z. B. die Freiheit des menschlichen Handelns und die objektive Geltung von Moralgesetzen, wo sofort offensichtlich wird, dass der schwierigste und am leichtesten zu bestreitende Schritt des Arguments eben der ist, mit dem aus unserer bestimmten praktischen

---

<sup>5</sup> Von dieser Art ist bspw. Schellings Argument in der *Philosophie der Offenbarung*, vgl. SW XIV, 27: „Nur wenn wir das erkennen müssen als *geschehen*, quo majus nil fieri potest, worüber schlechthin nichts Größeres geschehen kann, nur *das* bringt uns zum Stillstand.“

Erfahrung die Objektivität oder Unzweifelhaftigkeit von Freiheit und allgemeinen Gesetzen der Moral diagnostiziert wird.

Aber nicht einmal nur in Beziehung auf ethiko- und historiko-theologische Spielarten des Arguments besteht das Problem, den ersten diagnostischen Schritt genügend sicher zu rechtfertigen. Es besteht vielmehr auch in den der klassischen Form des Beweises näherstehenden naturbezogenen Versionen des teleologischen oder physikotheologischen Gottesarguments, die in der heutigen Debatte besonders unter dem Namen ‚Argument from Design‘ oder Beweis aus dem ‚Fine-Tuning‘ kursieren.<sup>6</sup> Denn so wie in den klassischen, insbesondere vordarwinistischen Formen des Beweises eine *Zielrichtung* der Naturgeschehnisse behauptet wurde, die anscheinend nicht aus den natürlichen Ursachen dieser Geschehnisse zu erklären ist (wie z. B. die natürlichen Arten von Lebewesen nicht zu erklären sind aus den natürlichen ontogenetischen Bildungsprozessen derselben), so wird von den heutigen Vertretern des Beweises eine ‚Feinabstimmung‘ der Anfangsbedingungen in den kosmologischen Verhältnissen, die zur Evolution des Lebens führten, diagnostiziert, die erstens nicht einfach zufällig und von selbst gegeben sein kann und die zweitens aus den allgemein bestehenden Randbedingungen des natürlichen Universums keine Erklärung findet. In beiden Fällen sieht es für die Vertreter des Arguments so aus, als *müsse* eine außerhalb der betreffenden Naturkontexte liegende Ursache angenommen werden, die es absichtlich so eingerichtet hat, *damit* das jeweilige Ziel (natürliche Arten oder Evolution des Lebens) erreicht werde. Der Hauptstreit in der heutigen Debatte um Feinabstimmung und das ‚Argument from Design‘ geht denn auch darum, ob man wirklich *objektiv* das Vorhandensein einer erklärungsbedürftigen, aber nicht einschlägig erklärungsfähigen Konstellation von Parameterwerten am Anfang der kosmischen Entwicklung feststellen kann. Aus diesem Grund, wegen der diagnostizierten Zielrichtung der Verhältnisse, ohne dass die Ursachen dafür in den Verhältnissen selbst liegen könnten, heißt der Beweis auch ‚teleologisches‘ Argument. Es ist aber, wie schon gesehen, strukturell keineswegs notwendig, dass ein Argument dieser Art Gott immer als eine teleologische Zielursache der diagnostizierten Sachverhalte erschließt. Vielmehr kommt es nur auf irgendeinen essentiellen oder unauflöselichen Zusammenhang zwischen der diagnostizierten Tatsache oder Eigenschaft und Gottes oder eines übernatürlichen

---

<sup>6</sup> Siehe z. B. N. A. Manson (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, London / New York 2003; F. Hermanni, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen 2011, 67–90.

Wesens an. Die allgemeine Form des empiriko-theologischen Arguments für die Existenz Gottes ist deshalb etwa folgendermaßen anzugeben:

(1) Bestimmte Erfahrung lehrt uns, den Sachverhalt X als objektiv der Fall oder unzweifelhaft wirklich zu diagnostizieren.

(2) X kann nicht allein aufgrund von empirisch einschlägigen Ursachen und Gegebenheiten der Fall sein.

(3) X kann sehr wohl gestützt auf eine nicht-empirische Gegebenheit von der Art, wie wir sie in Gott denken, der Fall sein.

(4) Also ist, wenn weder (1) noch (2) noch (3) mit guten Gründen in Zweifel gezogen werden können, auch ein Wesen von der Art, wie wir es in Gott denken, objektiv der Fall oder unzweifelhaft wirklich.

Es ist klar, dass ein Beweis von dieser Struktur nicht nur in der ersten, sondern in allen drei Prämissen angreifbar ist, obwohl er, wie schon Kant sagte, „verdient mit Achtung genannt zu werden“ und „der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene ist.“<sup>7</sup> Seine besondere Klarheit liegt darin, dass die Ausgangsprädikate, auf denen der Beweis aufruht, nicht von der spekulativen Vernunft erklügelt, sondern durch Studium und geduldige Analyse unserer wirklichen Erfahrung sowohl gefunden als auch allgemein mit empirischen Mitteln nachvollzogen und kritisiert, erhärtet oder bestritten werden können. Auch seine zweite Prämisse (dass der diagnostizierte Sachverhalt nicht aufgrund einschlägiger empirischer Gegebenheiten allein stattzufinden vermag) ist in derselben Weise offen zugänglich und verhandelbar, wie empirische Theorien es nun einmal sind. Erst der dritte Schritt muß die Erfahrung überschreiten, kann sich aber auf die herkömmlichen und philosophisch gut durchdachten Mittel und Begriffe der Gottesrede stützen, deren Rationalität und Gewicht nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sind. Er macht dabei von dem Vorzug Gebrauch, nicht nur pauschal von Gott als erster Ursache oder Schöpfer oder Welturheber sprechen zu müssen, sondern bestimmte ihm zugeschriebene und aus guten Gründen zuzuschreibende Eigenschaften differenziert auf die spezifischen Züge des empirisch erhärteten Sachverhalts beziehen zu können, was, wenn es gut gemacht wird, wiederum auch die Plausibilität des dritten Beweisschrittes erhöht.

Der Vorzug schlägt bei strengerer Betrachtung aber auch leicht in einen gravierenden Nachteil um. Denn insbesondere die dritte Prämisse muss unvermeidlicher Weise die sehr heterogenen Denk- und Seinsbereiche der innerweltlichen Erfahrung einerseits und der nicht-empirischen Notationen des Göttlichen in einen einzigen Begründungs- oder Stützungszusammen-

<sup>7</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 623, B 651.

hang einbringen, was von beiden Seiten aus als nicht zu rechtfertigende *metabasis eis allo genos* kritisiert und verworfen werden kann.

So zeigt *Christian Illies* in seinem Beitrag, dass zwar einerseits gerade wegen der Heterogenität der Felder und Argumente im Prinzip ein bewusst „methodischer Naturalismus“ in Bezug auf die Evolution des Weltalls und aller Dinge in ihm mit theistischen Annahmen über die Herkunft der Welt und des Lebendigen verträglich ist, dass es aber zugleich naheliegende Gründe gibt, warum ein methodischer Naturalismus stets instabil bleibt und sich nicht einmal ohne jedes Recht in einen ontologischen Naturalismus zu konvertieren neigt. Und selbst wenn der Naturalismus gewisse transzendente Bedingungen und Voraussetzungen seiner eigenen Funktionstüchtigkeit anerkennt, wäre doch nach Illies der Typ naturwissenschaftlicher Erklärung so radikal verschieden von dem theistischer Erklärungsgründe, dass für die Seite der Gott und göttliches Wirken involvierenden Sätze höchstens der Charakter einer überwölbenden Deutung und „Interpretation“, nicht aber eine gleichgestellte Erklärungsfunktion in Frage käme. Insbesondere ein ‚Argument from Design‘ habe hier kaum eine Chance, als direkte Erklärungshypothese Anerkennung zu finden. Aber auch unter Verzicht darauf sei die Idee eines zusätzlich angenommenen theistischen Interpretationshorizonts noch insofern mit Schwierigkeiten behaftet, als selbst diesem ein echter Wahrheitsanspruch, wie ihn ein ernstzunehmender Theismus erheben muss, nur dann erhalten bleiben könne, wenn man die Möglichkeit einer Doppelcodierung der natürlichen Phänomene zuließe, nach welcher sie einerseits ohne Ausnahme naturalistischen Erklärungen zugänglich, andererseits und zugleich aber nach bestimmten übergeordneten Prinzipien in einen Gott involvierenden Stützungszusammenhang integriert sind. Mit gewissen Zusatzannahmen ist dies, wie Illies zeigt, auch unter heutigen Vorzeichen immerhin rational möglich, auch wenn dadurch Illies zufolge Revisionen unseres Gottesbildes oder Selbstverständnisses gegenüber den Denktraditionen vor der Evolutionstheorie nicht ausgeschlossen werden dürfen. Ganz folgenlos für das metaphysische Denken sollte es ja auch nicht bleiben, wenn eine revolutionäre wissenschaftliche Entdeckung ihren Einzug hält. Denn Auffassungen, die gegen alles, was empirische Wissenschaft entdeckt, völlig immun wären, überführten sich letzten Endes selbst des Verdachts, leer und nichtssagend zu sein.

Komplementär dazu zeigt *Christoph Schwöbel* aus der umgekehrten Perspektive des Theologen, dass die Kluft zwischen naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen und theologischen Aussagen schon in früheren Dis-

kussionen niemals auf für beide Seiten zufriedenstellende Weise direkt überbrückt werden konnte, noch seiner Meinung nach bis heute zu werden vermag. Vielmehr wird dargestellt, dass schon die früheren Versuche des Kreationismus und der Ausarbeitung eines ‚Argument from Design‘ seit William Paleys natürlicher Theologie – und im Grunde genauso die heutige – nicht nur wenig Chancen besaßen, in den Augen seriöser Naturwissenschaft Anerkennung zu finden, sondern vor allem auch zu theologisch äußerst fragwürdigen Aussagen gelangten, die mit nur punktuellen und gleichsam mechanistisch die verbleibenden Lücken schließenden Einzelbeiträgen Gottes zu einer funktionierenden Welt die Theologie im Grunde zu einer hoffnungslos veralteten Weltanschauung herabstimmen müssten. Deshalb nehme es auch umgekehrt nicht Wunder, dass sich angesichts dessen viele der weniger seriösen Vertreter einer sich selbst überschätzenden Naturwissenschaft wiederum in den Panzer religionsfeindlicher Ideologie des Evolutionismus hüllten, wie z. B. heute die sog. ‚brights‘, was zu für beide Seiten (der Wissenschaft wie der Theologie) höchst unerquicklichen und unfruchtbaren Kämpfen und Verzerrungen geführt habe, die Schwöbel in einigen ihrer wichtigsten Filiationen der Vergangenheit nachzeichnet. Stattdessen solle sich die Theologie in seinen Augen lieber der Aufgabe annehmen, aus einer vom religiösen Glauben schon vorgeprägten Einstellung zur Welt als ganzer *rational zu explizieren*, wie etwa ein trinitarischer Schöpfungsglaube mit naturwissenschaftlichen Theorien und Hypothesen widerspruchsfrei zusammengedacht werden könne, ohne die Wissenschaft ihres streng nach einheimischen Methoden erklärenden Amtes irgendwo entheben zu wollen. Denn umgekehrt seien der Naturwissenschaft rational leicht aufzeigbare Grenzen gezogen, auf denen zu insistieren Aufgabe einer kritisch gesonnenen Theologie sei: Während nämlich z. B. Geschichte, Freiheit und Kommunikation, denen Realität nicht in Bausch und Bogen abzusprechen ist, zwar im theologischen Explikationshorizont sehr wohl in einen Zusammenhang mit dem Natürlichen eingerückt werden könnten, sei dies der Naturwissenschaft, bleibt sie ihren eigenen Mitteln treu, nicht ebenso möglich. So könnten und sollten in Schwöbels Sicht Theologie und Naturwissenschaft sich vielmehr wechselseitig an ihre jeweilig unterschiedlichen Grenzen erinnern und einander kritische Dienste leisten, anstatt sich in einen kräftezehrenden, aber notwendig unfruchtbaren Krieg verschiedener Ideologien zu verstricken.

Angesichts derartiger Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen, welche letztlich in der heterogenen Gestalt der dritten Beweisprämisse gründen, hat man sich insbesondere seit Kant auch auf andere, nämlich insbesondere ethiko- und historiko-theologische Versionen des Arguments beson-

nen. Sie verringern die in der dritten Prämisse zu überbrückende Kluft, indem sie schon in der uns zugänglichen bestimmten Erfahrung Sachverhalte entdecken, die zwar nicht im naturwissenschaftlichen Sinn objektiv, wohl aber im praktischen oder historischen Sinn unzweifelhaft wahr oder wirklich genannt werden können.

Auf diesem Feld setzt sich *Friedo Ricken* mit drei Beispielen eines moralischen Gottesbeweises auseinander, nämlich dem von Walter Brugger, John Henry Newman und – in seinen Augen nach wie vor unübertroffen stringent – Kant selbst, die sämtlich den angedeuteten modifizierten Bau eines empiriko-theologischen Arguments haben. Im ersten Beispiel wird nach Ricken die Gegebenheit unbedingt verpflichtender Moralgesetze mit der *ontologischen* Voraussetzung Gottes zu ihrer Stützung verknüpft; im zweiten Beispiel dagegen werde das unzweifelhafte Phänomen des moralischen Gewissens in uns mit der bei klarer Betrachtung unvermeidlich erscheinenden Voraussetzung eines gerechten Richters und höchsten Herrschers der Welt in Verbindung gebracht. Im dritten, für Ricken immer noch paradigmatischen Vorbild Kants, werde dagegen die unbedingte Verpflichtung durch das Moralgesetz nur in der Idee mit dem Postulat eines das höchste Ziel moralischen Handelns herzustellen fähigen Welturhebers verknüpft, so dass dieses höchste zu erreichende Gut (die genaue Proportion zwischen Glückswürdigkeit des moralisch Handelnden mit der ihm tatsächlich zuteil werdenden Glückseligkeit) zwar in keiner Weise als Grund, wohl aber als eine unabweisbar für möglich zu haltende *Folge* des moralischen Handelns zu begreifen sei. Auch hier erkennt man die allgemeine Struktur der dritten Prämisse wieder, nach welcher ein aus bestimmter Erfahrung unzweifelhaft erhärtetes Faktum nur in der Verknüpfung mit der Idee Gottes vollen Bestand haben kann.

Der Beitrag von *Matthias Lutz-Bachmann* gehört ebenfalls in diesen Umkreis einer spezifisch modernen Weiterentwicklung des empiriko-theologischen Gottesarguments. Das weithin unbekanntes Argument von Hermann Krings aus den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, welches Lutz-Bachmann zur Darstellung bringt, knüpft nur in seinem ersten Schritt eng an Kant an, indem auch für Krings das aus praktischer Erfahrung diagnostizierte unzweifelhafte Faktum die spezifisch modern gedachte Freiheit des Menschen als unbedingte Autonomie der Selbstbestimmung ist. Nach der Analyse Lutz-Bachmanns entdeckt Krings in der endlichen Freiheit des Menschen, die nur formal unbedingte, aber ihrer inhaltlichen Realisierung nach stets endlich und bedingt bleiben müsse, eine ganz andere Ver-

bindung mit der Realität Gottes als die kantische Postulatenlehre, die laut der Kritik von Krings die Freiheit des Menschen nur mit dem jeweils Einzelnen allein abmache und *fremde* Freiheit allenfalls vermittelt über Ideen oder abstrakte Konzepte (z. B. als Postulat) mit ins Spiel zu bringen vermöge. Doch sei der sogar primäre Inhalt der endlichen Freiheit, zu dem sich die formale Selbstbestimmung, wolle sie sich nicht von vornherein selbst unterschreiten und durch die eigene Realisierung wieder preisgeben, nach Krings vielmehr auf eine je unterschiedlich bestimmte Weise immer „die Freiheit der *anderen*“: entweder als das, dem gerecht zu werden oder aufzuhelfen oder entgegenzutreten usw. sei. Auf diese Weise sei also die inhaltliche Realisierung von formal unbedingter Selbstbestimmung eine „Öffnung“ des betreffenden Subjekts für andere Freiheit, so dass jeder freie Akt und jedes freie Handeln immer *Beziehungen* zwischen verschiedenen Freiheitssubjekten in die Tat umsetzen. Weil nun aber endliche Freiheit, wie Lutz-Bachmann schreibt, „eine in der Praxis ihrer Realisierung stets unvollkommen bleibende Freiheit“ sei und keiner ihrer Realisierungsgestalten der Unbedingtheit ihrer Form angemessen sein könne, sei sie, um sich selbst nicht zu verlieren, „in ihrem Innern immer schon auf die Gestalt einer uneingeschränkten Realisierung unbedingter Freiheit bezogen“. Und dieser innere „Vorgriff“ endlicher, aber formal unbedingter Freiheit auf eine unendliche und dann auch inhaltlich unbedingte Realisierung der Freiheit, sei nun Krings zufolge auszulegen als ein der endlichen Freiheit eingeschriebener, „realer Bezug“ auf Gott als Realität der unendlichen Freiheit. So wäre also nach dem Kern dieser Beweisidee eine adäquate Selbstschätzung des aus praktischer Erfahrung unzweifelhaften Sachverhalts der Freiheit innerlich und essentiell verquickt mit einer Relation des endlich Freien zur unendlichen Freiheit Gottes.

# I. Gottesgedanke und Gottesbeweis



## Was ist das, „quod omnes dicunt deum“?

*Robert Spaemann*

In Artikel 3 der 2. Quaestio der *Summa Theologiae* stellt Thomas von Aquin die Frage, „an deus sit“. Die Demonstratio führt dann die bekannten fünf Wege vor. Zuvor hatte Thomas das Argument Anselms zurückgewiesen, nämlich den Gedanken, dass die Existenz Gottes eine analytische Folge aus der Definition Gottes als desjenigen Wesens sei, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Thomas lässt nicht gelten, dass die immanente Transzendenz des menschlichen Bewusstseins ihre eigene Immanenz aufheben könne. Die Selbsttranszendenz könnte ja einem Aufwachen aus dem Traum gleichen, das selbst wiederum nur geträumt ist. Wir träumen, wach zu sein. Und dieses Aufwachen lässt sich unendlich iterieren. Das wirkliche Aufwachen ist die Wirkung eines äußeren Faktors, also eines Faktors, der das Traumsystem sprengt. Gottesbeweise müssen daher, so der Glaube des heiligen Thomas, immer von kontingenten Erfahrungstatsachen ausgehen, die im Licht der Vernunft interpretiert werden. Obwohl die Existenz Gottes, wenn Gott existiert, notwendig ist, so ist doch ihre Erkenntnis keine apriorische. Zum Beispiel: Mathematische Wahrheiten sind notwendige Wahrheiten. Aber es kann sehr wohl sein, dass ihre Erkenntnis aposteriorisch ist und von sinnlicher Erfahrung ausgeht, nämlich zum Beispiel von den Zeichen, die auf dem Display eines Computers erscheinen, der Primzahlen in astronomischen Höhen auswirft, bis zu denen wir durch eigenes Rechnen während unserer Lebenszeit nie gelangen werden. Saul Kripke nannte Notwendigkeit ein metaphysisches, Apriorität ein empirisches Prädikat, und warf Kant die Vermengung beider vor.

Thomas schließt aus der wahrgenommenen Existenz von Bewegung auf die Existenz eines unbewegten Bewegers, aus der Existenz von Seiendem, das seinen Grund nicht in sich selbst hat, auf die eines letzten Grundes, aus der Kontingenz irdischer Dinge auf die eines notwendigen Seienden, aus der Existenz zielstrebigere Prozesse auf eine Vernunft, die diese Prozesse orientiert, aus der Existenz von Graden der Seinsfülle auf die Existenz eines höchsten Grades der Vollkommenheit. Vom ersten Beweger und vom *Ens necessarium* heißt es dann, dies sei es, „was alle Gott nennen“.

Vom vollkommensten Wesen und von einem Wesen, das Zielgerichtetheit stiftet, sagt Thomas, dies sei es, was wir meinen, wenn wir Gott sagen. Ob es sich hier um ein exklusives „Wir“ handelt, das zum Beispiel alle Christen meint, oder ob damit das „Wir“ aller Menschen gemeint ist, können wir hier auf sich beruhen lassen. In jedem Fall ist das Wort „Gott“ und der Gedanke, der ihm zugrunde liegt, nicht eine Erfindung von Philosophen. Gott ist ein unsterbliches Gerücht. In den Religionen ist es sozusagen institutionalisiert. Und für die Philosophie ist es nicht nur Objekt der Betrachtung, sondern Herausforderung dazu, denkend einzuholen, was lange vor ihr gelebt und geglaubt wurde. Philosophie muss sich stets in ein Verhältnis zur Religion setzen, sei es in ein freundliches, sei es in ein feindliches Verhältnis. Und die erste Frage, die die Philosophie mit Bezug auf den religiösen Glauben stellt, ist nicht: „Existiert Gott?“, sondern: „Was meinen wir, wenn wir sagen: ‚Gott existiert‘ oder ‚Gott existiert nicht‘?“ Was verstehen wir unter dem Wort Gott? Ist „Gott“ die Instantiierung eines Allgemeinbegriffs oder ist es ein Singulare Tantum bzw. ein Eigennamen? Und wenn Letzteres: Folgt die Einzigkeit Gottes aus seinem Begriff oder ist der Satz, der dies behauptet, ein synthetisches, inhaltlich bedeutsames Urteil?

Was die antike Welt „Götter“ nennt und was sogar in den biblischen Büchern so genannt wird, wird nur metonymisch so genannt. Es sind himmlische, dem Menschen überlegene geistige Mächte. Wir können sie Engel nennen, schreibt Augustinus, auf Worte soll es nicht ankommen, solange klar ist, dass all diese Götter von Gott geschaffen sind und nur durch seinen Willen fortfahren zu existieren (vgl. *De civitate Dei* IX, 23).

Die Frage ist: Worauf referieren wir, wen oder was meinen wir, wenn wir „Gott“ sagen? Für die analytische Philosophie ist Quines Frage nach der Referenz und ihrer Bestimmtheit oder Unbestimmtheit ein akademisches Problem. Für den Gläubigen ist es von existentieller Bedeutung, weil es die Frage impliziert, an wen wir uns wenden, wenn wir beten. Im Grunde ist dies nur der Unterfall eines allgemeineren Problems. Unbestimmt kann die Referenz sein, solange der Referent nur Objekt unserer Rede und nicht selbst Subjekt ist, das mit „Du“ angeredet wird und entweder als ich-sagendes Wesen darauf reagiert oder den Sprecher darauf aufmerksam macht, dass er wohl eine Verwechslung begeht. Wer ist der Adressat unserer Gebete? Haben wir, haben zumindest Juden, Christen und Moslems denselben Gott? Wir wissen, dass der Stern, den wir Abendstern, und der, den wir Morgenstern nennen, ein und derselbe Stern sind. Sind Jahwe, Allah und der, den die Griechen „ho theos“, den Gott, und den wir „Gott“ ohne Artikel nennen, derselbe? Wir benutzen ja das Wort „Gott“ wie einen Eigennamen. Es scheint so zu sein, dass der Referent der Ausdrücke tatsächlich

identisch ist. Dafür spricht zum Beispiel, dass die arabischen Christen in ihren Gebeten Gott ebenso wie die Moslems „Allah“ nennen, während andererseits christliche Missionare in afrikanischen oder asiatischen Ländern oft das Wort „Deus“ eingeführt haben, weil ihnen die Adressaten der einheimischen Gebete zu viele mit dem christlichen Glauben unvereinbare Konnotationen transportierten. Im Mittelalter war die Identität Allahs mit Gott für die Christen noch ganz selbstverständlich, so dass ein Papst an den Bey von Tunis, um ihn von der Piraterie abzubringen, ausdrücklich auf den gemeinsamen Gott hinweisen konnte, den beide jeweils auf verschiedene Weise verehren. Die Identität mit „Jahwe“ steht ohnehin außer Zweifel, da die Christen die gleichen Psalmen wie die Juden beten und gleichzeitig, wie die Juden, den Namen auszusprechen vermeiden. Sie lesen statt Jahwe Adonai. Und in den lateinischen Psalmen ebenso wie in den traditionellen deutschen Übersetzungen heißt es, wo im Hebräischen der Name steht, immer „der Herr“. Als Fußnote möchte ich bemerken, dass der gegenwärtige Papst in einem Rundschreiben ausdrücklich darum gebeten hat, ebenso wie die Juden in den Gebetstexten den Namen Jahwe nicht mehr aufscheinen zu lassen, sondern an der Stelle immer „Dominus“ zu sagen, „der Herr“. Die Identität der Referenz wird auch aus einem polemischen Wort Jesu im Johannesevangelium deutlich, wo Jesus zu den jüdischen Sprechern sagt: „Ihr nennt ihn euren Gott, aber ihr kennt ihn nicht. Ich aber kenne ihn, und würde ich sagen, ich kennte ihn nicht, so wäre ich ein Lügner so wie ihr“ (Joh 8,54f). Jesus sagt nicht, er lehre einen anderen Gott der Juden, sondern er lehre über denselben Gott anderes. So kann in zwischenmenschlicher Kommunikation jemand zum anderen sagen: „Du kennst mich überhaupt nicht“, ohne damit sagen zu wollen, der erstere habe ihn mit einer anderen Person verwechselt.

Die Frage ist: Wie verschieden muss die Rede von Gott sein, um nicht mehr als andere Lehre über denselben Gott, sondern als Lehre über einen anderen Gott gelten zu können? Wie lange ist es derselbe Gott, der in verschiedenen Religionen auf verschiedene Weise verehrt wird? In Gottlob Freges Terminologie: Wie verschieden darf der Sinn eines Wortes sein, um noch dieselbe Bedeutung, also denselben Referenten zu haben? Es gibt die radikale These von Leibniz, dass jede Monade, also auch die göttliche, definiert ist durch die Gesamtheit ihrer Prädikate. Jeder Irrtum bezüglich eines Prädikats macht also, dass man es nicht mehr mit demselben Referenten zu tun hat. In unserer Lebenspraxis können wir nicht so denken. Ich denke zum Beispiel an die Zustellerin meiner Tageszeitung. Ich habe sie nie gesehen. Was ich von ihr weiß, ist, dass es sich um eine Frau handelt, und dass sie es ist, die mir die Zeitung bringt. Eines Tages erfahre ich von einem meiner

Kinder, dass die Mutter eines Klassenkameraden Zeitungen austrägt, und zwar gerade in unserer Straße. Ich habe von ihr vielleicht eine Vorstellung, und diese ist wahrscheinlich falsch. Jedenfalls kenne ich sie nicht, aber der Klassenkamerad meiner Kinder kennt sie, kennt ihr Gesicht, kennt ihre Stimme, ihr Wesen und ihre Eigenart. Und das Kind kennt ihren Namen, den es nun auch meinen Kindern mitteilt. Die Tatsache, dass sie mir bis heute die Zeitung bringt, genügt, um dem Eigennamen, sagen wir „Hedwig Schmidtchen“, aus meinem Mund eine eindeutige Referenz zu sichern. Aber was wäre, wenn die Frau in den nächsten zwei Wochen eine Urlaubsvertretung hätte, ohne dass ich es weiß? Und nehmen wir an, der neue Zusteller hätte versehentlich sein Notizbuch in meinen Briefkasten geworfen, und ich würde am nächsten Tag das Büchlein durch mein Kind und seinen Klassenkameraden an Frau Schmidtchen zurückbringen lassen. Aber es gehört ihr gar nicht, und sie lässt es deshalb an mich zurückgehen. Wenn Frau Schmidtchen für mich definiert ist durch ihre Funktion als meine Zeitungsausträgerin, dann müsste jetzt der neue Zusteller Frau Schmidtchen heißen. Er wäre ja definiert durch eben diese Funktion. Aber meine ich das wirklich? Werde ich nicht, von meinem Kind belehrt, sagen: Heute habe ein anderer mir die Zeitung gebracht als Frau Schmidtchen? Und Frau Schmidtchen bleibt auch dieselbe, wenn sie zum Beispiel durch Heirat einen anderen Namen annimmt. Wir werden dann nicht sagen: Der Mensch, der bisher Frau Schmidtchen genannt wurde, heißt jetzt so und so, sondern wir werden sagen: Frau Schmidtchen heißt nicht mehr Frau Schmidtchen, sondern ab heute Frau Maier. Wir benutzen also weiterhin den Namen zur Identifizierung eines Menschen, der diesen Namen gar nicht mehr trägt. So auch benutzen wir den Namen „Jesus“ zur Benennung eines Menschen, der selbst gar nicht Jesus, sondern Joschua hieß und von den sogenannten messianischen Christen in Israel auch nach wie vor Joschua genannt wird.

Kommen wir wieder zur Identität des Referenten des Wortes „Gott“. Wir haben es offenbar mit verschiedenen Gottesbildern zu tun, mit verschiedenen Vorstellungen von dem, was, wer und wie Gott ist. Und die Frage stellt sich: Welche Attribute sind es, die darüber entscheiden, ob es sich um verschiedene Vorstellungen von Gott handelt oder aber um Vorstellungen von etwas anderem, unter anderem von Vorstellungen, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, die keinen Referenten oder, um mit Frege zu sprechen, keine Bedeutung haben. Aber wie sollen wir das entscheiden? Wie sollen wir wesentliche Attribute Gottes, also Attribute, die über seine Identifikation entscheiden, von jenen unterscheiden, die wir als akzidentell betrachten dürfen und müssen? Die Frage ist schwer zu beantworten.

Für orthodoxe Moslems ist der Zweifel an der Wahrheit eines noch so beiläufigen Satzes des Koran Unglaube ohne Einschränkung, weil er die Leugnung der Verbalinspiration impliziert. Es gibt hier kein „wesentlich“ und „unwesentlich“.

„Wesentlich“, dieses Wort ist zweideutig. Wesentlich, das kann den kleinsten gemeinsamen Nenner meinen, das Minimum, das gedacht werden muss, wenn der Gedanke der Begriff „Gott“ ist. „Wesentlich“, das kann aber auch meinen, das Wichtigste und Tiefste, das über Gott gesagt werden kann und das Christen zum Beispiel in dem Satz des Apostels Johannes sehen: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16).

Aber wenn dieser Satz nicht eine Tautologie sein soll, sondern eine gehaltvolle Mitteilung, dann darf das Wort „Gott“ nicht ein Synonym des Wortes „Liebe“ sein. So wie das Wort „Abendstern“ nicht dasselbe sagt wie das Wort „Morgenstern“, obgleich es sich tatsächlich um denselben Stern handelt. Aber dass es sich um denselben Stern handelt, ergibt sich nicht aus den Begriffen Abendstern und Morgenstern, sondern wir wissen es aufgrund von Erfahrung. Der Sinn beider Worte wird durch die Identität ihrer Bedeutung, ihrer Referenz, nicht zu einem einzigen Sinn. Es würde zum Beispiel die Pointe verfehlen, wenn wir statt „wie schön leucht’ uns der Morgenstern“ singen würden „wie schön leucht’ uns der Abendstern“, und wenn es in einem Gedicht des 6. Jahrhunderts v. Chr. (Poet. Mel. 104 Page) heißt „hespere panta phereis ...“ – „Abendstern, alles bringst du zurück, was der helle Tag zerstreut hat“, dann würde der Satz falsch werden, wenn er vom Morgenstern spräche.

Aber noch einmal: Was entscheidet über den Sinn dessen, was alle meinen, wenn sie Gott sagen? Ich stimme Saul Kripke zu, wenn er schreibt, dass es die anfängliche Taufe eines Gegenstandes ist und dass eine lückenlose Kausalität von diesem Anfang bis zu uns führt, und zwar sogar dann, wenn der Wortlaut selbst sich im Zuge dieser Tradition geändert hat. Wir können nicht Jesus irgendwie nennen und behaupten, wir sprächen noch von Jesus. Wir meinen, wenn wir Jesus sagen, denselben, den die Hebräer Joschua nennen, weil es einen Traditionszusammenhang gibt, in dem das Wort „Jesus“ sich aus „Joschua“ entwickelt hat.

Es ist gegen diese These von Michael Dummett eingewandt worden, wir könnten ja meistens nicht mit Sicherheit wissen, ob es eine solche lückenlose Kausalkette zu einem ersten Sprecher gebe, der den Referenten getauft hat. Aber darauf kann man nur antworten, dass wir das glauben müssen. Sollte dieser Glaube ein Irrtum sein, dann besitzt das Wort eben – entgegen unserer Annahme – keine Referenz. Wie können wir also wissen, ob es eine solche besitzt? Auf einem prinzipiellen, nur fallweise widerleglichen Ver-

trauen beruht schließlich alle menschliche Kommunikation. Und vor allem beruht darauf die Vernunft. Den radikalen Zweifel kann man, das hat Hegel sehr schön gesagt, nur sich selbst überlassen. Da für ihn Argumente nicht zählen, kann man ihm auch keine geben.

Was ist nun das Attribut, durch das die Bedeutung des Wortes „Gott“ vor allen anderen festgelegt ist? Es ist das Attribut der Macht. Gott ist der Allmächtige. Schon die Götter unterscheiden sich von den Sterblichen durch ihre größere Mächtigkeit. Durch ihre Unsterblichkeit schon sind sie erhaben über die fundamentale Schwäche des Menschen, das Sterbenmüssen. Sie sind es, die die Geschichte des Menschen beeinflussen und lenken, nicht umgekehrt. Aber die Götter sind nicht allmächtig. Sie sind nicht Grund ihrer selbst. Sie sind kontingent. Und die Macht eines jeden findet ihre Grenze an der Macht des anderen und an der Macht des Schicksals. Was am Ende tatsächlich geschieht, ist nicht jemandes Wille, sondern das Resultat eines Parallelogramms von Kräften. Dieses Resultat ist ein Faktum brutum, das die Griechen *tyche*, die Lateiner *fatum* nennen. Damit das, was geschieht, nicht als blinder Zufall, sondern als sinnvolles, also so und nicht anders gewolltes Geschehen verstanden werden kann, muss das Göttliche als Gott, als *singulare tantum* verstanden werden. Gott kann nicht weniger sein als das Ganze dessen, was ist, also das Sein selbst. „Wie sich alles verhält, ist Gott“, schreibt Wittgenstein. „Gott ist, wie sich alles verhält“ (Werkausgabe, Bd. 1, 173 [Tagebucheintragung vom 1. 8. 1916]). Aber wenn Gott nur ein Synonym ist für alles, was ist, wie es ist, warum dann die Überhöhung dessen, was ist, durch einen Begriff, der das, was ohnehin geschieht, auch noch für verehrungswürdig erklärt, wie der undankbare Bettler Léon Bloy mit seinem Satz „*Tout ce qui arrive est adorable*“. Für Platon allerdings stößt auch der Urheber des Universums auf eine Grenze: Die Materie, als *Materia prima*, als reines Woraus der Welt. Es ist dem Gott vorgegeben und schließt eine Vollkommenheit aus, die es nur in der Welt der Ideen, der reinen Formen gibt. Erst das Buch Genesis kennt kein solches Gott Vorgegebenes. Das Tohuwabohu, die Wüste und Leere, die am Anfang steht, ist bereits Gottes Schöpfung. Ihm voraus geht das „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, die Erde aber war wüst und leer“. Die anfängliche Potenz ist also nicht eine von Gott vorgegebene außergöttliche Materie, sondern es ist die Potenz, die Macht Gottes selbst.

Wenn Gott das Ganze ist, wie kann es dann so etwas wie eine Schöpfung geben, die etwas außerhalb Gottes ist? Die Kabbala hat die Frage beantwortet mit ihrer Lehre vom *Zimzum*, von einer freien Selbstbeschränkung Gottes, dessen Allmacht gerade darin ihren höchsten Triumph feiert, dass sie sich zurücknehmen und ein freies Jenseits ihrer selbst sein lässt. Und wenn

Gott das Böse nicht verhindert, dann deshalb nicht, weil er sich entschlossen hat, dies nicht zu können. Dass er sich entschlossen hat, seinen gewaltvollen Tod geschehen zu lassen, ist nur die äußerste Konsequenz dieser Macht zur Ohnmacht.

Erstes und allgemeinstes Epitheton Gottes ist also, dass er der mächtige Schöpfer des Universums ist und dass er auch nicht gezwungen werden kann, dies zu sein. Er schafft, weil er will. Daraus folgt, dass er auch *nicht* schaffen oder *andere* Welten schaffen könnte. Allmächtig ist er nur, wenn sich seine Potenz nicht in der Hervorbringung einer Welt erschöpft. Wenn er aber schaffen will, und weil er schaffen will, ist das Gewollte in der Unveränderlichkeit seines Willens aufgehoben, so dass Angelus Silesius schreiben kann: „Ich weiß daß ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben / Werd' ich zu nicht Er muß von Noth den Geist aufgeben“ (*Cherubinischer Wandersmann* I, 8). Erstes definiens Gottes ist also Macht, und zwar absolute Macht. Das Argument, das Gott der Klage und Anklage Hiobs entgegengesetzt, ist denn auch ein reines Machtargument. „Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sag's, wenn du so klug bist ... Wer mit dem Allmächtigen rechtet, kann der ihm etwas vorschreiben ...? Hast du einen Arm wie Gott und kannst du mit gleicher Stimme donnern wie er?“ (Hi 38,4; 40,2,9). Eigenartigerweise ist es gerade das, was Hiob einleuchtet, so dass er antwortet: „Ich habe unweise geredet, was mir zu hoch ist und was ich nicht verstehe ... Ich hatte dich nur vom Hörensagen vernommen. Aber nun hat mein Auge dich gesehen. Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche“ (Hi 42,3,5f). Bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes, der sich in dem zeigt, was geschieht und was wir nicht ändern können, ist die fundamentale Haltung aller, die an Gott glauben. Eine sehr große Macht kann man anklagen. Die absolute Macht nicht. Der Protest gegen das, was schlechthin ist, wie es ist, und was von niemandem beeinflussbar ist, dieser Protest ist Teil der Absurdität, gegen die er sich richtet. Er setzt immer noch ein imaginäres – aber eben imaginäres – Tribunal voraus, das diesen Protest hört und erwägt. Mit Blick auf diese Absurdität hat Odo Marquard skeptisch pointiert von „Atheismus aus Frömmigkeit“ gesprochen. Denn nur wenn Gott nicht existiert, so meint er, ist er nicht schuld an allem Schlechten. Aber das ist natürlich ein Spiel mit Worten. Es setzt voraus, dass es von uns abhängt, ob Gott ist oder nicht. Wir können ihm sozusagen das Sein verwehren, weil wir ihn bewahren wollen vor zu viel Unrecht. Aber unser Glaube an Gott ruft Gott nicht ins Dasein, und unser Unglaube vernichtet ihn nicht. Und wenn Iwan Karamasow die Eintrittskarte zum Himmel zurückgeben will, wenn sie über die Akzeptanz des grausamen Mordes an einem unschuldigen Kind führt – man muss hier gar

nicht Auschwitz bemühen; ein Kind reicht schon –, dann heißt das doch: Iwan will es bei diesem grausamen Mord belassen und die andere Welt nicht betreten, in der jede Träne getrocknet und jedes Opfer gerächt wird. Iwans Protest nimmt sich einfach zu wichtig. Auf das, was sich als Wille Gottes zeigt, gibt es nur eine sinnvolle Antwort: Unterwerfung. Wenn die Präsenz des Islam in unserem Land irgendeinen Sinn hat, dann kann es nur der sein, uns daran zu erinnern. Es gibt heute manche Priester, die, statt den Segen des Allmächtigen Gottes auf uns herabzurufen, nur vom Segen des gütigen Gottes sprechen. Die Güte Gottes oder gar dass Gott die Liebe ist, wäre für uns eine Mitteilung ohne Belang, wenn Gott ohnmächtig wäre und uns vom Tod nicht retten könnte. Nur der Segen und die Liebe eines allmächtigen Gottes kann uns retten. Rousseau war übrigens der Auffassung, dass Allmacht als Definiens Gottes genügt, weil ein allmächtiges Wesen keinen Grund haben könnte, nicht gut zu sein (vgl. *Émile*, 589 Anm.). Gott kann sein eigenes Wohl nicht definieren im Gegensatz oder in Konkurrenz zum Wohl seiner Geschöpfe. Sein Interesse fällt mit dem seiner Geschöpfe zusammen. Er befördert dieses Wohl „um seines Namens willen“, wie es in vielen Psalmen heißt.

Ich will diese These hier nicht diskutieren, sondern stattdessen nur eine kritische Bemerkung zu Professor Swinburnes These machen, dass Gott nicht die Zukunft kennen könne, so weit diese von freien Handlungen der Menschen beeinflusst ist (vgl. Swinburne, *The Existence of God*, 95). Wenn das richtig wäre, dann könnte von einer Allmacht Gottes in keinem Sinne mehr die Rede sein. Denn dann hätte Gottes Handeln ständig den Charakter einer für ihn selbst unvorhersehbaren Reaktion auf das außer seiner eigenen Macht Stehende. Das ist ja tatsächlich in einem gewissen Sinne richtig, weil Gott ständig aus Bösem Gutes macht. Aber wenn er das Böse nicht voraussehen kann, dann kann er sein eigenes Handeln nicht voraussehen, dann ist sein Wille nur ein Faktor, nur eine Kraft in jenem Parallelogramm der Kräfte, das die Wirklichkeit und ihre Geschichte hervorbringt. Und dies ist mit dem Gedanken der Allmacht unvereinbar. Eine logische Unmöglichkeit der Voraussicht freier Handlungen des Menschen gäbe es allerdings nur, wenn Gott als in der Zeit lebend gedacht wird und seine Voraussicht die Voraussicht des Laplace'schen Weltgeistes wäre, der aus vollständiger Kenntnis des gegenwärtigen Weltzustandes die durch diesen Zustand determinierten künftigen Zustände erschließen könnte. Das aber wäre in der Tat mit der Freiheit der Akteure nicht vereinbar. Aber wenn Gott außerhalb der Zeit existiert und zu jedem Augenblick im Verhältnis der Gleichzeitigkeit steht, es also für ihn kein Gestern und Morgen gibt, sondern nur das ewige Jetzt – „Nunc stans“ sagt Augustinus –, dann liegt keine Unge-

reimtheit darin, die Tatsache des Gewusstwerdens von Gott für vereinbar mit der Freiheit des Gewussten zu halten. So, denke ich, müssen wir, wenn wir den Gedanken der Allmacht Gottes denken, notwendigerweise auch sein Wissen von dem denken, was für uns künftig ist.

Der Gedanke der Allmacht Gottes liegt übrigens auch unserem Begriff des Möglichen und der möglichen Welten zugrunde, der in der modernen Logik eine bedeutende Rolle spielt. Der Gedanke, etwas könne anders sein als es ist, hat ja nur Sinn, wenn wir das Wort „Können“ beziehen auf ein freies Wesen, um dessen Können es sich handelt. Andernfalls kann es nur heißen, Anderes sei widerspruchsfrei denkbar. Aber alles Widerspruchsfreie „möglich“ nennen hat nur Sinn, wenn wir darunter verstehen „möglich für Gott“, d. h. im Vermögen Gottes liegend. Die Bedingung der Widerspruchsfreiheit ist aber gar nicht eine Bedingung, denn das Widersprüchliche ist gar nicht „etwas“, was möglich oder unmöglich ist, sondern es ist nichts. Gott müsste sich selbst negieren und aufheben, er müsste Selbstmord machen können. Aber dieser Gedanke ist ein *flatus vocis*, ein Ungedanke.

Das Gerücht von Gott als absoluter Macht ist das Gerücht eines Grundes von allem, was ist. Allmacht ist unbedingt. Hiob lernt verstehen, dass es keine Appellationsinstanz gegen Gott gibt, außer Gott selbst. Aber das lernt er nur im Vieraugengespräch mit Gott. Gegen die Theodizeeversuche der Freunde Hiobs verteidigt Gott ausdrücklich Hiobs Protest. Denn dieser Protest macht jene andere Unbedingtheit geltend, die mit der der Allmacht, wie es scheint, inkommensurabel ist, die Unbedingtheit des Guten, die Unbedingtheit von Sinn, eine Unbedingtheit, der durch nichts von dem, was der Fall ist, etwas abgehandelt werden kann.

Wenn ich bisher sagte, dass Unterwerfung die einzige Antwort des Menschen auf den Willen Gottes sein kann, so habe ich eine Alternative ausgelassen: die stumme Resignation. Es mag ja sein, dass es sinnlos ist, gegen den Willen Gottes zu protestieren. Aber warum sollen wir ihn für verehrungswürdig, für heilig halten? Wenn die absolute Allmacht nicht zugleich gut wäre, dann wäre in der Tat Resignation die einzig mögliche Antwort. Aber dann wäre in der Tat der Allmächtige auch nicht allmächtig. Er könnte die Wirklichkeit des Guten nämlich nicht eliminieren. Die Unbedingtheit des Guten, die Unbedingtheit von Sinn, dem durch nichts von dem, was der Fall ist, etwas abgehandelt werden kann. Die Stimme des Guten kann physisch zum Schweigen gebracht werden, das unerbittliche Auge zum Erlöschen. Aber das bedeutet nichts. Dostojewski sagt einmal, wenn er wählen müsste zwischen Jesus Christus und der Wahrheit, dann würde er Jesus Christus wählen (Briefe, Bd. 1, 112). Nun sagt aber Jesus: „Ich bin die Wahrheit“ (Joh 14,6). Er lässt die Alternative schlechthin nicht aufkommen. Dostojewskis

Wort entspricht der antiken Gnosis, für die der Schöpfer der Welt, der Demiurg, ein böses Wesen ist. Das Licht des wahren Gottes scheint ins Dunkel dieser Weltzeit, um aus ihr diejenigen zu erlösen, die sich dem Licht zuwenden. Hier werden Allmacht und Güte als zwei Götter einander entgegengesetzt. Kann hier aber noch von „Gott“ die Rede sein? Es gehört zum Begriff des Einen Gottes, dass er gut ist. Der Gegensatz zwischen Gottesliebe und Selbstliebe, der für Augustinus so zentral ist, kann für Gott nicht existieren, weil seine Selbstliebe Gottesliebe *ist*. Durch die Trinitätslehre wird die Sache noch eindeutiger. Der Vater liebt sich, indem er den Sohn liebt. Er liebt sich im Sohn. Der Mensch dagegen muss sich ausdrücklich in einen Bezug zum Willen Gottes setzen. Muss der Mensch immer wollen, was Gott will, so fragt Thomas von Aquin, und antwortet mit einer inneren Differenzierung im Begriff eines Willens Gottes (*Summa Theologiae* I–II, qu. 19, art. 10). Wille Gottes, das kann bedeuten, der Wille, der sich auf das bezieht, was geschieht. Diesen Willen kennen wir nicht. Wir wissen nicht, wovon Gott will, dass es geschieht, und wir können unser Handeln nicht legitimieren durch die Einbildung, Vollstrecker der göttlichen Absicht mit der Welt zu sein. Nicht der göttliche Geschichtswille kann Maßstab für unser Handeln sein, sondern das, wovon Gott will, dass wir es wollen. Er ist das sittlich Gute. Und das kennen wir. Wir werden im Gewissen darüber belehrt. Gottes Plan erfüllt sich auch durch die Verbrechen der Menschen, aber das rechtfertigt nicht die Verbrechen. Der Verkauf Josefs an Ägypten war eine Untat seiner Brüder, die aber am Ende die ganze Sippe vor dem Hungertod rettete und Josef zum großen Staatsmann werden ließ. Oder denken wir an das Wort Jesu „Der Menschensohn muss zwar überliefert werden, aber wehe dem Menschen, durch den er überliefert wird“ (Mt 26,24). Was Gott von uns will, dass wir es tun, also zum Beispiel die Erfüllung der sogenannten Standespflichten, kann Menschen zueinander in Konflikt bringen. Denn jeder Mensch hat eine partikulare Verantwortung wahrzunehmen, durch die er in Kollision geraten kann mit anderen, die eine andere Verantwortung haben. Der Mensch überschreitet seine Vollmacht nur, wenn er den anderen daran hindert, die seinige wahrzunehmen. Zum Begriff Gottes gehört einerseits, dass er Herr der Geschichte ist und die Geschehnisse des Universums lenkt, andererseits, dass er Gesetzgeber ist. Das moralische Gebot kann letzten Endes Menschen nur verpflichten, weil es Gebot Gottes ist. Was aber heißt es, dass Gott das *bonum universi* besorgt? Hier tut sich eine Kontroverse auf, die allerdings den Begriff Gottes nicht unmittelbar tangiert. Es kann nämlich heißen, dass Gott die Schönheit des Universums besorgt und das Schicksal des Einzelnen nur als Funktion des *bonum universi* im Auge hat. Alles Einzelne soll der Schönheit des Ganzen dienen, sei es auch um den

Preis des eigenen Verderbens. Wer das verstanden hat, ist auch zur *resignatio in infernum* bereit, die Luther empfiehlt. Oder aber Gott ist imstande, das Wohl des Ganzen in vollkommener Harmonie mit dem Wohl jedes Einzelnen zu bewirken. Angesichts des furchtbaren Schicksals vieler Einzelner impliziert das Festhalten an dem Glauben daran, dass für Gott jeder Einzelne zählt, schon bei Platon den Glauben an eine endgültige Gerechtigkeit nach dem Tod; in einem Reich, in dem alle Tränen getrocknet werden und in dem es nur noch die gehabten Schmerzen gibt, die man gern hat. Das Evangelium steht offenkundig auf der Seite dieser zweiten Version. Es lehrt, dass der arme Lazarus im Schoß Abrahams landet, der reiche Prasser in der Hölle. Beide Attribute Gottes, die Allmacht und die Güte, sind es, die seinen Begriff ausmachen. Es handelt sich um zwei Weisen der Unbedingtheit. Diese beiden Unbedingtheiten scheinen miteinander zu konkurrieren, einander einzuschränken, und deshalb ihre eigene Unbedingtheit in Frage zu stellen. Mir scheint es allerdings umgekehrt so zu sein, dass die beiden Weisen der Unbedingtheit einander bedingen. Die Allmacht wäre nicht Allmacht, wenn sie sich für immer dem unerbittlichen Auge eines Richters gegenüber sähe, und dies auch dann, wenn der Richter über gar keine Macht verfügte. Nur wenn die Unbedingtheit des Guten letzten Endes mit der Unbedingtheit der Faktizität konvergiert, kann das Unbedingte Gott genannt werden. Die Allmacht, sagte ich, wäre nicht allmächtig, wenn sie einem ihr äußerlichen Maßstab untergeordnet bliebe. Es gilt aber auch das Umgekehrte: Das Gute wäre nicht das Gute, wenn es prinzipiell zur Ohnmacht verurteilt wäre, wenn also die guten Absichten regelmäßig schlechte Folgen hätten. In Fichtes Schrift über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung wird dieser Punkt hervorgehoben. Wir können, so die These Fichtes, nur sittlich handeln, wenn wir nicht einem mächtigen *genius malignus* ausgeliefert sind, der dafür sorgt, dass jeder gute Wille nur ein Teil von jener Kraft ist, die stets das Gute will und stets das Böse schafft. Da wir, wie G.E. Moore schreibt, keinerlei rationalen Grund dafür angeben können, dass gute Absichten langfristig gute Folgen haben (vgl. Moore, *Principia Ethica* 150), handelt es sich hier um eine Sache des Glaubens. Aber eines Glaubens, bei dem der Begriff Gottes selbst auf dem Spiel steht. Wo die beiden Unbedingtheiten als konkurrierend und einander einschränkend gedacht werden, wird nicht Gott gedacht.

Es gibt aber auch dort, wo Gott als unbedingte Macht des Guten gedacht wird, eine Paradoxie im Begriff des Guten selbst. Im Gedanken des Guten sind nämlich zwei Prädikate gedacht, die sich miteinander in einem Antagonismus zu befinden scheinen: die Prädikate der Liebe und der Gerechtigkeit. Beide gehören sie zum Begriff des Guten. Güte ohne Gerechtigkeit ist

eine Verhöhnung der Opfer des Bösen. Gerechtigkeit ohne Güte ist grausam. Am Eingang zum Inferno von Dantes Göttlicher Komödie steht die Inschrift: „Gerechtigkeit bestimmte meinen Schöpfer – Geschaffen ward ich durch die Allmacht Gottes“, und zwar „durch höchste Weisheit und durch erste Liebe“ (Inf. III, 4–6). Um dieses Paradox zu verstehen, genügt es, sich klar zu machen, dass Güte ein inneres Moment von Gerechtigkeit ist und Gerechtigkeit ein inneres Moment der Liebe. Platon hat das gesehen, wenn er schreibt, dass die Herrschaft allgemeiner Gesetze immer ein Moment von Ungerechtigkeit enthält, weil sie nicht jedem Einzelfall gerecht werden kann (vgl. *Politikos* 294a f.). Nur göttliche Weisheit kann jedem Einzelnen im Tiefsten seines Wesens gerecht werden. Einem Menschen vollkommen gerecht werden aber heißt schon ihn lieben. Aber auch umgekehrt gilt, dass es absolute Liebe nicht ohne Gerechtigkeit gibt. Liebe, die die Forderung von Gerechtigkeit gegen jedermann suspendiert, ist suspekt. Sie ist eine Form von Egoismus. Wer glücklich liebt, möchte eben die ganze Welt umarmen und von Herzen jedem das Seine zukommen lassen – was die Definition der Gerechtigkeit ist.

Allerdings ist die Harmonie von Gerechtigkeit und Liebe in einer disharmonischen Welt nicht auf harmonische Weise herstellbar. Darum ist für Christen das Symbol dieser disharmonischen Versöhnung das Kreuz. Der christliche Glaube versteht das Kreuz als Vollstreckung der absoluten Gerechtigkeit. Es macht der Menschheit deutlich, was – um mit Kant zu sprechen – ihre Taten wert sind. Aber indem Gott selbst es ist, der die Schuld bezahlt, ist das Kreuz zugleich das unüberholbare Zeichen der Liebe.

Aber diese große Erzählung gehört nicht mehr zu dem Minimum, das dem Begriff „Gott“ seine Referenz ermöglicht, sondern sie ist das Maximum, das zwar die Antinomien im philosophischen Gottesbegriff auflöst, das zu konstruieren aber die Möglichkeiten der Philosophie übersteigt.

### Literaturverzeichnis

- Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, hrsg. von L. Gnädinger, Stuttgart 1984.
- Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart / A. Kalb, CCSL 47–48, Turnhout 1955.
- Dante Aligheri, *Die Göttliche Komödie*, it.-dt., übersetzt und kommentiert von H. Gmelin, Stuttgart 1949–1957.
- Dostojewski, F. M., *Briefe*, hrsg. von R. Schröder, Bd. 1, Leipzig 1984.
- Dummett, M., *Frege. Philosophy of Language*, London 2. Aufl. 1981.

- Kripke, S., *Naming and Necessity*, Oxford 1980.
- Marquard, O., „Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren“, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 67–90 (hier 72–75).
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge 1903.
- Platon, *Politikos*, in: *Werke in acht Bänden*, gr.-dt., herausgegeben von G. Eigler, Darmstadt 6. Aufl. 2011, Band 6.
- Rousseau, J.-J., *Émile ou de l'éducation*, in: *Œuvres complètes*, Vol. IV, Paris 1969 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Swinburne, R., *The Existence of God*, Oxford 2. Aufl. 2004.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Rom 1882 ff., Tom. IV–XII.
- Wittgenstein, L., Tagebücher 1914–1916, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.



## *Si Deus non est, nihil est*

Die neuralgische Proportion von Inhalt und Form  
eines Gottesbeweises im Ausgang von Meister Eckhart

Rolf Schönberger

### I. Vorbemerkungen

Vielleicht ist kein Text des mittelalterlichen Denkens berühmter als die *quinquae viae* des Thomas von Aquin.<sup>1</sup> In seiner ‚Summa theologiae‘ führt er nach der Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie, deren wesentlicher Gehalt in Form einer Summa dargestellt werden soll, an erster Stelle fünf Argumente an, um die Existenz dessen unter Beweis zu stellen, von dem die Theologie handelt. Dieser 3. Artikel der quaestio 2 ist später ein viel diskutierter Text geworden, von dem Thomas selbst allerdings weiter kein Aufhebens macht.<sup>2</sup> Die Argumente, die Thomas vorbringt, sind seinem Urteil nach solche, die im Wesentlichen aus der Philosophie stammen.<sup>3</sup> An

---

<sup>1</sup> *Summa theologiae* (in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Rom 1882 ff. [= ed. Leon.], Tom. IV–XII [= *Sum. theol.*]), I, 2, 3.

<sup>2</sup> In *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*. Textus Leoninus diligenter recognitus cura et studio C. Pera, P. Marc, P. Carmello, Taurini-Romae 1961–1967 (= *ScG*), I, 13 (83–112; die eingeklammerten arabischen Zahlen beziehen sich auf die Nummern der Texte. In diesem Werk entfaltet Thomas ihn mit besonderer Aufmerksamkeit auf alle einzelnen Beweisschritte und alle erforderlichen Prämissen; cf. R. Schönberger, *Thomas von Aquin, Summa gegen die Heiden*, Darmstadt 2001, 28–38.

<sup>3</sup> Zur These des Maimonides, dass die Existenz Gottes weder selbstverständlich noch durch Beweis gewusst werden kann, sondern einzig als Glaubensinhalt angenommen werden kann, sagt Thomas, *Quaestiones Disputatae de veritate* (= *De ver.*) 10, 12 (ed. Leon. XXII, 340, 136–141): „Prima quidem opinio manifeste falsa apparet: invenitur enim hoc quod est Deum esse demonstrationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum, quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum aliquae rationes frivolae inducantur.“ In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium stellt Thomas einen Prolog voran, in dem er zu zeigen versucht, dass Johannes vier verschiedene Formen der Gotteserkenntnis in sich vereinigt, welche vier die der alten Philosophen waren, ed. Cai, Taurini-Romae 1952, nr. 2: „Isti enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitio-

anderen Stellen seines Werkes hat er diesen Argumenten weitere hinzugefügt, hat aber auch einen der fünf Beweise in anderer Form und in weitaus mehr Einzelschritte differenziert geführt.<sup>4</sup> Die meisten dieser Argumente waren bis dahin nicht umstritten – mit allerdings einer Ausnahme: das Argument des Anselm von Canterbury. Aber auch dies war bis dahin<sup>5</sup> nur eines unter mehreren<sup>6</sup> und hatte das Schicksal vieler philosophischer Argumente auf anderen ihrer Gebiete, nämlich in seiner Beweiskraft kontrovers geblieben zu sein. Das Denken des Thomas von Aquin ist alsbald ebenfalls in Schulstreitigkeiten hineingezogen worden. Er galt als ein *doctor famosus*, gehörte zu den *praecipui viri*<sup>7</sup>, aber ein *doctor communis* war er in der mittelalterlichen Scholastik keineswegs. Die Zahl der Schriften, die sich kritisch mit seinen Thesen auseinandergesetzt haben, wuchs rasch an und die Zahl der Schriften, die ihn verteidigten, nicht minder. Unter den zahllosen Themen dieser Auseinandersetzungen spielten die *quinquae viae* keine nennenswerte<sup>8</sup> Rolle, weil die Magistri selbst der konkurrierenden Schulen auch ihrerseits solche oder ähnliche Argumente vorgebracht haben.

---

nem pervenerunt“; ScG I, 13 (81): „Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt“. – Auch Albertus Magnus sagt auf die Frage, ob die Philosophen erkannten, dass es nur einen Gott gibt, *Super libros Sententiarum* (= *Sent.*) dist. 3 a. 3 (in: *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, Paris 1890–1899, XXV, 92a–b): „Dicendum, quod in veritate (ut dicunt Sancti) Philosophi cognitionem Dei per naturales rationes habere potuerunt.“

<sup>4</sup> Eine durchgängige Interpretation der einschlägigen Stellen in allen Werken des Thomas bei F. Van Steenberghe, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve 1980 [Philosophes médiévaux, 23].

<sup>5</sup> Im 12. Jahrhundert war das Argument Anselms ohne jede Resonanz geblieben.

<sup>6</sup> Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, tract. 1 (ed. Ribailier, Paris / Grottaferrata 1980 [= *Sum.*], 21–24); die *Summa Halensis* (seinerzeit als *Summa theologiae* des Alexander von Hales ediert) stellt im Einleitungsteil die allgemeine Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und dann bereits in der 1. quaestio des 1. Buches die Frage, ob Gottes Nichtsein gedacht werden könne; ganz ähnlich verhält es sich im 1. Buch der *Summa theologiae* des Albertus Magnus, das ja bekanntlich weitgehend von jener ohnehin einflussreichen Summa geprägt ist; Robert Kilwardby, *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, q 31 (ed. J. Schneider, München 1986, 69–71 [Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der Geisteswelt des Mittelalters, 13]).

<sup>7</sup> Siger von Brabant, *De anima intellectiva*, 3 (ed. B. Bazán, Louvain-Paris 1972, 81).

<sup>8</sup> In den Diskussionen seit etwa den 1260er Jahren um die Freiheit des Willens wird verschiedentlich, namentlich von Autoren des Franziskanerordens, das aristotelische Prinzip „omne quod movetur ab alio movetur“ in seiner angeblichen Universalität kritisiert und seine Gültigkeit auf die körperlichen Dinge beschränkt. Daraus haben diese Autoren aber keinen Einwand gegen denjenigen Gottesbeweis gemacht, der von diesem Prinzip ausgegangen ist.

Gleichwohl aber hat die Generation nach Thomas nach alternativen Beweisgründen und Beweisformen gesucht. Dies konnte nicht in erster Linie als eine Alternative zu Thomas gemeint gewesen sein, denn er hat sich zwar solcher aposteriorischer Beweise bedient, sich darin aber von vielen anderen nicht unterschieden. Freilich hat Thomas alle anderen Beweisformen explizit aus erkenntnistheoretischen Gründen ausgeschlossen. Das Motiv dafür, nach neuen Wegen zu suchen, wird in den einschlägigen Texten nicht genannt. Gemeinsam ist diesen Argumenten aber offenkundig, dass die Trennung von Metaphysik und Naturphilosophie strikter und grundsätzlicher vollzogen wird. In dieser Absicht sind konzeptionell hochinteressante Texte entstanden. Diese stammen einerseits von Johannes Duns Scotus, andererseits von Meister Eckhart. Ich will mich im Folgenden dem einschlägigen Text Eckharts zuwenden.

## II. Meister Eckhart

### 1. Der Kontext des Textes

Der hier genauer zu betrachtende Text Eckharts steht in einem Vorwort zu einem Werk, dessen Absicht und Gliederung er hier angibt, dessen Ausführung aber unterblieben ist. Dieser *prologus* enthält aber nicht nur eine Absichtsbekundung, sondern dankenswerter Weise auch Beispiele für das gigantische Werk, das sich Eckhart zu verfassen vorgenommen hatte. Das dreigeteilte Werk sollte in seinem ersten Teil wohl nach dem Vorbild von Proklos' ‚Elementatio theologica‘ und dem ‚Liber de causis‘ eine axiomatische Metaphysik<sup>9</sup> in 14 Traktaten zu Grundbegriffen und ihren Gegenbegriffen enthalten, in seinem zweiten Teil eine Sammlung von *quaestiones* in Orientierung an der ‚Summa theologiae‘ des Thomas von Aquin<sup>10</sup> und

<sup>9</sup> J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I, Basel/Freiburg/Wien 8. Aufl. 1965, 550; W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden/New York/Köln 1997, 23.

<sup>10</sup> *Prologus generalis in Opus tripartitum* (= *Prol. gen. in Op. trip.*) n. 5 (LW I, 151, 2–6): „Opus autem secundum, quaestionum scilicet, distinguitur secundum materiam quaestionum, de quibus agitur ordine quo ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino, quamvis non de omnibus sed paucis, prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi.“ Meister Eckhart wird zitiert nach: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff.; dabei werden die lateinischen Werke mit LW, die deutschen mit DW abgekürzt. Die auf die Abkürzung folgende römische Zahl bezieht sich auf den Band, die nachfolgenden arabischen Zahlen auf Seite und Zeilen.

schließlich einen dritten Teil, welcher in der ersten Abteilung der selektiven Exegese biblischer Texte gewidmet sein und in der zweiten Abteilung Predigten enthalten sollte. Für jeden der drei Teile gibt er ein Beispiel, nicht irgendeines freilich, sondern dasjenige, das jeweils am Anfang der drei Werkteile stehen sollte. Für das Werk der axiomatischen Metaphysik den Satz: *esse est Deus*; für das Werk der Untersuchungen die Frage *Utrum Deus sit* und für den exegetischen Teil den ersten Satz der Bibel: *In principio creavit deus caelum et terram*. Eckhart sagt ausdrücklich, dass Teil 2 und 3 von Teil 1 abhängen: „Primo igitur videamus propositionis declarationem, secundo ex ipsa quaestionis solutionem, tertio ex eadem auctoritatis praemissae expositionem.“<sup>11</sup>

Bemerkenswert bei dem exemplarischen Text zur Frage der Existenz Gottes ist, dass Eckhart weiter nichts zur Einordnung seiner Argumente sagt. Weder wendet er sich gegen andere Beweise oder Beweisarten noch bestimmt er die Art der Gewissheit, die durch solche Argumente gewonnen wird. Für Thomas etwa wird damit ein Wissen erreicht, das zwar auf der Unabweisbarkeit der Prämissen und der Notwendigkeit der Schlussfolgerung beruht, nicht aber auf der Notwendigkeit eines Wesensbegriffes, weil ein solcher Wesensbegriff, wie ihn die aristotelischen Theorie des Wissen vorsieht, im Falle Gottes unmöglich gebildet werden kann (daher kein Beweis *propter quid*, sondern einer *propter quia*).<sup>12</sup> Bonaventura etwa hat im Sein Gottes ein *indubitabile* gesehen.<sup>13</sup> Auch die Erörterung des Johannes Duns Scotus, ob ein solcher Beweis überhaupt Gegenstand der Naturphilosophie sein kann – was er für ihn dann ist, wenn er von der Bewegung der

---

<sup>11</sup> *Prol. gen. in Op. trip.* n. 11 (LW I, 156, 13–14); n. 22 (LW I, 165, 9–12): „ex praemissa prima propositione, si bene deducantur, omnia aut fere omnia, quae de deo quaeruntur, facile solvuntur, et quae de ipso scribuntur – plerumque etiam obscura et difficilia – naturali ratione clare exponuntur.“ Nachdrücklich hat W. Beierwaltes den Bezug zwischen erster exemplarischer These und erster exemplarischer Frage hergestellt, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, 2. Aufl. 2004 (= *Platonismus und Idealismus*), 59: „Die Explikation der These ‚esse est deus‘ oder ‚deus est esse‘ zeigt sich als der konsequenteste Begriff des ontologischen Argumentes nach Anselm: Gott kann nur als Sein gedacht werden, es kann gar nicht gedacht werden, dass er nicht sei.“ In der Tat *nach Anselm* und nicht unter ausdrücklichem Rückgriff auf ihn; Eckhart zitiert Anselms *Proslogion* 1 (I, 97) in *Predigten* (= *Pred.*) 60 (DW III, 18).

<sup>12</sup> *Sum. theol.* I, 3 prol.

<sup>13</sup> *De mysterio Trinitatis* (= *De myst. Trin.*), q. 1 a.1 (in: *S. Bonaventurae Opera omnia*, Quaracchi 1882–1902 [= *Op. omn.*] V, 45a–51b): „Utrum Deum esse sit verum indubitabile“; dt. Übersetzung: M. Schlosser, *Über den Grund der Gewissheit. Ausgewählte Texte*. Übersetzt und mit Erläuterungen versehen von M. Schlosser, Weinheim 1991, 91–125 (= *Über den Grund der Gewissheit*).

Dinge ausgeht –, und nicht vielmehr Aufgabe ausschließlich der Metaphysik sein muss,<sup>14</sup> hat bei Eckhart keine Parallele.<sup>15</sup>

Der Text, in dem Eckhart die Frage beantwortet, ob Gott ist, umfasst in der kritischen Ausgabe ganze 18 Zeilen und hat anders als bei Thomas oder anderen Magistri in seinem Œuvre auch keine Parallelstelle (wohingegen der Beweis, mit dem Duns Scotus die Unmöglichkeit eines infiniten Regresses zeigt, an Ausführlichkeit und Differenziertheit im Mittelalter nicht seinesgleichen hat<sup>16</sup>). *Utrum deus sit* – was für eine Frage ist dies? Jedenfalls keine existentielle Frage, sondern eine, mit der zwei andere Fragen aufgeworfen

<sup>14</sup> Johannes Duns Scotus, *Tractatus de primo principio* III n.26 (ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974, 32 sq.): „In hac conclusione et quibusdam sequentibus possem proponere actum sic: Aliqua natura est efficiens, quia aliqua est effecta, quia aliqua incipit esse, quia aliqua est terminus motus et contingens. Sed malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur, non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, iste de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt proprie pertinere“; zu Thomas von Aquin: W. Kluxen, „Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis“, *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (= FZPhTh) 40 (1993), 44–54.

<sup>15</sup> Allerdings unterscheidet er in Orientierung an der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen spiegelverkehrt zu Duns Scotus, welche Art von Gründen für die Metaphysik und welche für die Naturphilosophie maßgebend sind (cf. R. Schönberger, „*Causa causalitatis*. Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre in der Scholastik“, in: I. Cramer-Ruegenberg / A. Speer (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia XXII/1* (Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter), Berlin / New York 1994, 421–439 (= *Causa causalitatis*). Allerdings ist sein hier zu analysierender Gottesbeweis ohnehin kein Kausalbeweis.

<sup>16</sup> L. Honnefelder, *Duns Scotus*, München 2005, 96: „Der dort entwickelte Beweis ist nicht nur der detaillierteste und differenzierteste, der von einem mittelalterlichen Autor verfasst worden ist, er verbindet auch zwei verschiedene Ansätze zu einer bis dahin nicht gekannten Einheit.“ Überhaupt ist die Diskussion über das *per se notum* in der Zeit nach Thomas besonders intensiv geführt worden: Aegidius Romanus, *Sent. I dist. 3 par. 1 princ. 1 q. 2* (Venedig 1521 [Neudruck Frankfurt 1968], fol. 21rb-vb); Guillelmus de la Mare, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, q. 2 (ed. H. Kraml, München 1989, 73 sq. [VKHUT 15]); Thomas Sutton, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, ed. J. Schneider, München 1977, 3–35; E. P. Bos, A Scotistic Discussion of ‚Deus est‘ as a *propositio per se nota*. Edition with an Introduction, in: *Vivarium* 33 (1995), 197–234; Peter Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, dist. 2 sect. 10 (Bd. II, ed. E. M. Buytaert, Louvain 1956, 524–573); Hugolinus de Urbe Veteri, *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, I dist. 3 q. 1 (ed. W. Eckermann, Würzburg 1984, 3–54 [Cass. S = Cassiacum Supplementband IX]); F. Fernandez, „La prueba anselmiana de la existencia de Dios vista por Alfonso Vargas de Toledo“, *La Ciudad de Dios* 174 (1961), 281–308; Walter Chatton, *Reportatio super Sententias* I dist. 2 q. 2 (ed. J. C. Wey u. G. J. Etzkorn, Toronto 2002, 121–138); Gregor von Rimini, *Lect.* I dist. 2 q. 1 (ed. A. D. Trapp/V. Marcolino, Berlin / New York 1981, 281–301).

werden: Was ist das für ein Wesen, dessen Existenz unter Beweis gestellt wird? Von welcher Art ist das Wissen, das durch einen solchen Beweis gewonnen wird? Wenn es hier nicht darum geht, etwas vernünftig zu begründen, was andernfalls Inhalt nur einer Glaubensüberzeugung sein kann, dann scheint es schon um die Notwendigkeit des Gottesgedankens selbst zu gehen und also nicht „bloß“ um den Grad der subjektiven Gewissheit.

## 2. Beweis und Beweisresultat

Bevor ich mich dem kurzen Gedankengang zuwende, sei ein Blick auf ein spezifisches Problem der Gottesbeweise geworfen. Beweistechnisch betrachtet haben die ontologischen und die nicht-ontologischen Gottesbeweise jeweils mindestens einen Vor- und einen Nachteil, die sich zudem spiegelverkehrt zueinander verhalten. Der ontologische Gottesbeweis hat in seiner Konklusion, wenn der Beweis stringent geführt worden ist, zweifellos die Existenz desjenigen Wesens bewiesen, das in Frage gestanden hat. Dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, muss als etwas gedacht werden, das nicht nur gedacht wird. Diese Kennzeichnung ist nämlich am Anfang als Kennzeichnung Gottes eingeführt worden. Es ist allerdings fraglich, jedenfalls wird es nicht weiter erörtert, ob diese Kennzeichnung denn zutrifft. Dies nicht gezeigt zu haben, war einer der Einwände des Thomas gegen den anselmischen Beweis.<sup>17</sup> Anselm selbst hatte ja am Anfang des berühmten zweiten Kapitels geschrieben: „Et quidem *credimus* te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“<sup>18</sup> Die Bestimmung des Seins Gottes als dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, beruht somit ausdrücklich auf dem Glauben und nicht auf einer Notwendigkeit. Gesetzt, der Beweis ist gelungen, was wurde denn eigentlich bewiesen? Eben das, was in Frage stand; ob aber die herangezogene Kennzeichnung für das in Frage Stehende angemessen und notwendig war, war gar nicht Gegenstand des Disputs.

Die kosmologischen und teleologischen Beweise haben, so scheint es, dieses Problem nicht. Es wird ja gerade gezeigt, dass sich das Wirkliche in seiner Bewegtheit und Zielgerichtetheit etc. nur verstehen lässt, wenn man hierfür nicht einen solchen Grund angibt, für dessen Erklärungskraft man

<sup>17</sup> ScG I, 11 (67).

<sup>18</sup> *Proslogion* 2 (Schmitt I, 101, 4–5). Anselm wird zitiert nach *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, Tomus I (Vol. I–II), Tomus II (Vol. III–VI), ed. F.S. Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1968 (= Schmitt, die nachfolgende römische Zahl nennt den Band, die nachfolgenden arabischen Zahlen nennen die Seiten und die Zeilen).