

## Der ontologische Gottesbeweis

Privatdozent Dr. Friedrich Hermanni, Am Kungelsiepen 3, 58710 Menden

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. Nur ein Tor kann dem Psalmisten zufolge auf den Gedanken kommen: Es ist kein Gott<sup>1</sup>. 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, allein vom Begriff Gottes, also unabhängig von Erfahrung, auf Gottes Existenz zu schließen. Ob dieser Versuch gelingt, darüber herrscht seit annähernd tausend Jahren ein Streit, an dem sich fast alle bedeutenden Theologen und Philosophen beteiligt haben. Die Liste mit den Vertretern und diejenige mit den Kritikern des ontologischen Beweises 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, Gassendi, Hume, Kant, Schelling und Karl Barth. Im 20. Jahrhundert hat der ontologische Beweis in Norman Malcolm, Charles Hartshorne und Alvin Plantinga neue Verteidiger gefunden, während er in der europäischen Theologie und Philosophie zumeist kritisiert, fideistisch uminterpretiert oder schlicht ignoriert wurde.<sup>2</sup>

Im folgenden werde ich drei Versionen des ontologischen Beweises erörtern, nämlich erstens die von Anselm und Descartes vertretene Version, zweitens die Version, die vom Begriff Gottes als absolut notwendigem Wesen ausgeht, und drittens eine Version, die ich im Anschluß an Leibniz entwickle. Außerdem wird von den drei wichtigsten Einwänden gegen den ontologischen Beweis die Rede sein, und zwar vom sogenannten logischen Einwand, vom Einwand, der die Denkbarkeit Gottes bezweifelt, und schließlich vom Einwand Kants. Ich werde zeigen, daß der logische Einwand definitiv falsch ist und daß durch die beiden anderen

---

<sup>1</sup> Vgl. Ps 14,1 und 53,2.

<sup>2</sup> Aus der umfangreichen Sekundärliteratur seien nur fünf Titel genannt: Dieter HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen (1960) <sup>2</sup>1967; John HICK/Arthur C. MCGILL (Hg.), *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, London/Melbourne 1968; Jan ROHLS, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987; Marco M. OLIVETTI (Hg.), *L'Argomento Ontologico*, Padova 1990; Wolfgang RÖD, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.

Einwände zwar die erste und zweite, nicht aber die dritte Version des ontologischen Beweises widerlegt wird. Bei der dritten Version handelt es sich vielmehr, so lautet meine These, um einen gültigen Gottesbeweis.

### I. Anselms Beweis und der logische Einwand

Wenn alle theologischen und philosophischen Schriften des Mittelalters verlorengegangen wären bis auf drei, dann wäre zu wünschen, daß Anselms *Proslogion* zu diesen dreien gehören würde. Das zweite und dritte Kapitel des *Proslogion* enthält eine der tiefstsinngigsten Überlegungen der Theologiegeschichte, eben den ontologischen Beweis für die Existenz Gottes und die Undenkbarkeit seiner Nichtexistenz.

Dieser Beweis hat die Form eines indirekten Arguments, das heißt, er erreicht sein Ziel, indem er die atheistische Gottesleugnung ad absurdum führt. Zunächst bestimmt Anselm Gott als »etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*)«<sup>3</sup>. Diese Bestimmung ist sicher eine zutreffende Bezeichnung des Gottes der Bibel, zumal sie die biblische Götzenkritik fortführt und ein Kriterium bietet, um zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern zu unterscheiden. Gleichwohl ist sie nicht biblischen, sondern stoischen Ursprungs.<sup>4</sup> Augustin hat sie übernommen, leicht modifiziert und als eine zwischen Christen und Manichäern unstrittige Regel verwendet, an der sich jede Gottesvorstellung messen lassen muß.<sup>5</sup> Weil die Bezeichnung Gottes als etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, noch diesseits bestimmter Gottesvorstellungen steht, ist sie für Anselm ein geeigneter Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Atheismus.

Nach Anselm versteht der Atheist den Ausdruck »etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann«, denn anderenfalls könnte er

<sup>3</sup> ANSELM VON CANTERBURY, Prosl. 2 (ed. SCHMITT I,101,5). Anselm wird zitiert nach S. ANSELMUS CANTUARIENSIS Archiepiscopi Opera Omnia, 6 Bde., hg. v. Franciscus Salesius SCHMITT, Edinburgh 1938–1961 (Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984), Bd. I: Vol. I–II; Bd. II: Vol. III–VI (im folgenden zitiert: ed. SCHMITT, die nachfolgende römische Zahl nennt das Volumen, die nachfolgenden arabischen Zahlen nennen die Seiten und die Zeilen). Übersetzung nach ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion. Untersuchungen, lat.-dt. Ausgabe von Franciscus Salesius SCHMITT, Stuttgart-Bad Cannstatt (1962) <sup>2</sup>1984.

<sup>4</sup> Nach L. ANNAEI SENECAE Naturalium Quaestionum Libri, hg. v. Harry M. HINE, Stuttgart/Leipzig 1996, lib. I, praef. 13 (S. 7), besitzt Gott eine »magnitudo [...], qua nihil maius cogitari potest [...].«

<sup>5</sup> Aurelius AUGUSTINUS, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo, in: Sancti Aurelii AUGUSTINI Opera 6/7, hg. v. Johannes B. BAUER (CSEL 90), Wien 1992, 1–156, lib. II, 11, 24, bestimmt Gott als etwas, »quo esse aut cogitari melius nihil possit [...].«

nicht die Existenz des Wesens bestreiten, auf das sich der Ausdruck bezieht. Was er aber versteht, das ist in seinem Verstand, nämlich als Bewußtseinsgegenstand. Freilich wird der Atheist behaupten, ein Wesen, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sei ausschließlich im Bewußtsein und nicht in der bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit. Durch eben diese Behauptung, besagtes Wesen besitze nur ein intramentales, kein extramentales Sein, verwickelt er sich aber in einen Widerspruch. Denn angenommen, ein Wesen, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sei ausschließlich im Bewußtsein, so kann doch zumindest gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit ist. Nun ist ein Wesen, wenn es sowohl im Bewußtsein als auch in Wirklichkeit ist, größer, als wenn es nur im Bewußtsein ist. Für Anselm ist Sein offenbar eine intensive Größe, die wie Kraft, Licht oder Wärme einer größeren oder geringeren Stärke fähig ist. Ebenso wie das Sonnenlicht heller ist als das Licht einer Lampe, so besitzt etwas, das im Bewußtsein und in Wirklichkeit ist, nach Anselm »mehr« Sein als etwas entsprechendes, das nur im Bewußtsein ist. Es liegt auf der Hand, daß es unter dieser Voraussetzung widersprüchlich ist anzunehmen, etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sei nur im Bewußtsein. Denn wenn es nur im Bewußtsein wäre, dann ließe sich etwas Größeres denken. »Es existiert also ohne Zweifel ›etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‹, sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit.«<sup>6</sup>

Dieses Ergebnis von Prosl. 2 wird in Prosl. 3 durch eine nähere Bestimmung der Existenzweise Gottes präzisiert. Gott muß nicht nur als existierend, sondern er muß auch als notwendigerweise existierend gedacht werden. Anselms Argument ist wiederum ein indirektes und lautet wie folgt: »Es läßt sich denken, daß es etwas gibt, das als nichtexistierend nicht gedacht werden kann – was größer ist, als was als nichtexistierend gedacht werden kann. Wenn deshalb ›das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‹, als nichtexistierend gedacht werden kann, so ist eben ›das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‹, nicht das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann; was sich nicht vereinbaren läßt. So wirklich also existiert ›etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‹, daß es als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kann.«<sup>7</sup>

Es kann nicht entschieden genug betont werden, daß Anselm in Prosl. 2 und 3 beansprucht, allein durch Vernunft die Existenz Gottes und die Undenkbarkeit seiner Nichtexistenz zu beweisen. Wer die Existenz Gottes leugnet, vertritt nach Anselm eine in sich widersprüchliche und daher im höchsten Maße irrationale Position. Es gehört deshalb zu den

<sup>6</sup> Prosl. 2 (ed. SCHMITT I,102,2f.), Übersetzung nach der lat.-dt. Ausgabe von SCHMITT (s.o. Anm. 3).

<sup>7</sup> Prosl. 3 (ebd., I,102,6–103,2), Übersetzung nach der lat.-dt. Ausgabe von SCHMITT (s.o. Anm. 3).

merkwürdigsten Tatsachen in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, daß sich Karl Barth bei seiner Wende zu einer antirationalistischen Offenbarungstheologie ausgerechnet auf Prosl. 2 und 3 stützt. In seinem 1931 erschienenen Anselmbuch habe man es, schreibt Barth im Vorwort zur zweiten Auflage, »wenn nicht mit *dem*, so doch mit *einem* sehr wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Denkbewegung zu tun [...], die sich mir dann eben in der ›Kirchlichen Dogmatik‹ mehr und mehr als die der Theologie allein angemessene nahegelegt hat«<sup>8</sup>. Das theologische Programm Anselms, das seinem eigenen, in der *Kirchlichen Dogmatik* durchgeführten Programm als Vorbild dient, zielt nach Barth nicht darauf, die Wahrheit von Glaubenssätzen allgemeinverbindlich zu beweisen. Statt um rationale Theologie gehe es Anselm vielmehr um den Nachweis, daß zwischen den Sätzen des Credo, deren Wahrheit ausschließlich durch Offenbarung sichergestellt sei, ein innerer, folgerichtiger Zusammenhang besteht.<sup>9</sup> Auch in Prosl. 2 und 3 solle nicht etwa die Existenz Gottes vernünftig bewiesen, sondern lediglich eine geoffenbarte und geglaubte Wahrheit durch eine andere verständlich gemacht werden, nämlich die geoffenbarte Existenz Gottes durch seinen geoffenbarten Namen.<sup>10</sup>

Diese offenbarungstheologische Lesart ist aus einer Reihe von Gründen unhaltbar, wie insbesondere Franciscus Salesius Schmitt, der bedeutendste Anselm-Forscher des 20. Jahrhunderts, gezeigt hat.<sup>11</sup> Sie wird zum Beispiel eindeutig widerlegt durch das Gebet, mit dem Anselm seinen Beweis abschließt. »Dank Dir, guter Herr, Dank Dir, daß ich das, was ich zuvor durch Dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch Deine Erleuchtung so einsehe, daß ich, wollte ich es nicht glauben, daß Du existierst, es nicht nicht einsehen könnte.«<sup>12</sup> Nach Anselm ist es zwar der Glaube, der die Einsicht sucht, aber die gefundene Einsicht ist nicht nur für den Gläubigen, sondern für jeden Vernünftigen verbindlich. Umdeutungsversuche, die das *Proslogion* als Offenbarungstheologie oder gar wie Anselm Stolz<sup>13</sup> als Mystik verstehen, erfüllen einen leicht durchschaubaren Zweck: »Sie ersparen das Eingeständnis, daß man mit den christlichen Denkern gebrochen hat, die sich noch den Nachweis zuge-

<sup>8</sup> Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), hg. v. Eberhard JÜNGEL/Ingolf U. DALFERTH, Zürich (1981) <sup>2</sup>1986, 6.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 24–27, 40ff., 53–71.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 75–80.

<sup>11</sup> Vgl. Franciscus Salesius SCHMITT, Einführung, in: ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion* (s. o. Anm. 3), 9–65, hier: 35–52. Für die Kritik an Barths Anselmbuch vgl. auch z. B. Heinrich SCHOLZ, *Der Anselmische Gottesbeweis (1950/1951)*, in: DERS., *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, hg. v. Hans HERMES/Friedrich KAMBARTEL/Joachim RITTER, Darmstadt 1961, 62–74, hier: 63ff.

<sup>12</sup> Prosl. 4 (ed. SCHMITT I, 104, 5–7), Übersetzung nach der lat.-dt. Ausgabe von SCHMITT (s. o. Anm. 3).

<sup>13</sup> Vgl. Anselm STOLZ, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, in: *Cath(M)* 2 (1933), 1–24.

mutet haben, das Christentum sei Erbe und Überwindung der griechischen Philosophie.«<sup>14</sup>

Antirationalistischen Umdeutungen zum Trotz besteht die dem Beweisanspruch Anselms allein angemessene Frage darin, ob Prosl. 2 und 3 einer vernünftigen Prüfung standhält. Bereits Anselms erster Kritiker, der Mönch Gaunilo, hat diese Frage verneint. Nach Gaunilo gestattet die Regel, daß von dem Inhalt eines Begriffs nicht auf seinen Umfang geschlossen werden kann, keine Ausnahme. Selbst dann, wenn Wirklichsein zum Begriff gehört, wie im Falle Gottes, muß dem Begriff nicht etwas Wirkliches entsprechen. Etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, mag nur als existierend gedacht werden können, gleichwohl ergibt sich aus dem Inhalt dieses Gedankens nichts über seinen Gegenstandsbezug.<sup>15</sup> Denn anderenfalls könnte, meint Gaunilo, auch die Existenz des Vortrefflichsten jeder beliebigen Art bewiesen werden. Man stelle sich beispielsweise eine Insel vor, die vortrefflicher ist als alle anderen (möglichen) Inseln.<sup>16</sup> Nun ist es vortrefflicher, in der Vorstellung und in Wirklichkeit als nur in der Vorstellung zu sein. Also existiert die (denkbar) vortrefflichste Insel auch in Wirklichkeit. Denn wäre sie nur in der Vorstellung, dann ließe sich eine vortrefflichere vorstellen, nämlich eine ihr entsprechende Insel, die auch in Wirklichkeit existiert. Würde jemand so argumentieren, schreibt Gaunilo, »nähme ich entweder an, er erlaube sich einen Scherz, oder ich wäre unschlüssig, wen ich für törichter halten sollte, mich, wenn ich ihm beipflichtete, oder ihn, wenn er glaubte, für das wesentliche Sein dieser Insel auch nur irgendwie einen sicheren Beweis erbracht zu haben [...]«<sup>17</sup>. Nach Gaunilo steckt im Existenzbeweis der (denkbar) vortrefflichsten Insel und in Anselms Gottesbeweis derselbe Fehler: Beide Beweise verwechseln die nur vorgestellte mit der wirklichen Existenz. Zwar gehört die Bestimmung der Existenz zum Begriff Gottes und zum Begriff einer maximal vortrefflichen Insel, aber diese Existenz ist eben nur eine gedachte und nicht die Existenz der Sache selbst.

Dieser Einwand, den ich mit Dieter Henrich den logischen nenne, ist in der Geschichte der Ontotheologie unzählig oft wiederholt worden, und er wird noch heute, zum Beispiel von John Leslie Mackie oder Wolfgang Röd, als der entscheidende betrachtet.<sup>18</sup> Trotzdem ist er definitiv

<sup>14</sup> Kurt FLASCH, Einleitung, in: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, lat.-dt., übersetzt, erläutert und hg. v. Burkhard MOJSISCH, Mainz 1989, 7–48, hier: 23.

<sup>15</sup> Vgl. GAUNILO, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente (= Pro Insipiente)* 5 (ed. SCHMITT I,127,25–128,13).

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 6 (ed. SCHMITT I,128,14–32).

<sup>17</sup> Ebd. (ed. SCHMITT I,128,28–30), Übersetzung nach: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?* (s.o. Anm. 14), 77.

<sup>18</sup> Vgl. John Leslie MACKIE, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985, 78ff., 85f., 88f.; RÖD (s.o. Anm. 2), 37 und 65.

falsch, weil sonst alle Folgerungen aus Begriffen eingeschränkt werden müßten. Beispielsweise dürfte man aus dem Begriff des Junggesellen nicht mehr schließen, daß alle Junggesellen unverheiratet sind. Man müßte vielmehr sagen: Nur innerhalb unserer Vorstellungen sind alle Junggesellen unverheiratet, außerhalb unserer Vorstellungen aber möglicherweise nicht. Wir können uns Junggesellen nur als unverheiratet denken, aber wer weiß, in Wirklichkeit ist vielleicht doch der eine oder andere Junggeselle verheiratet. Offenkundig ist dieser Vorbehalt absurd. Ebenso absurd ist der logische Einwand gegen den ontologischen Beweis, und zwar deshalb, weil er sich in einen Widerspruch verwickelt. Wenn Gott nur als existierend gedacht werden kann, dann kann nicht zugleich gedacht werden, daß er möglicherweise nicht existiert.<sup>19</sup> Dasselbe gilt auch für die vortrefflichste aller möglichen Inseln. Natürlich mißlingt der Existenzbeweis dieser Insel, aber der Fehler des Beweises ist ein anderer als der, den Gaunilo diagnostiziert. Worin er besteht, wird im nächsten Abschnitt deutlich werden.

In der *Kirchlichen Dogmatik* glaubt übrigens auch Karl Barth, daß sich die Cartesianische Version des ontologischen Beweises mit Hilfe des logischen Einwands widerlegen lasse.<sup>20</sup> Dieser Irrtum ist sicher verzeihlich, da selbst Denker wie Thomas von Aquin, Hume oder Schelling den logischen Einwand als stichhaltig betrachtet haben. Weniger verzeihlich ist es aber, wenn Barth in seiner Untersuchung von 1931 suggeriert, für Anselm selbst gelte der ontologische Beweis nur innerhalb der Grenzen des logischen Einwands. Nach Barth soll in Prosl. 2 und 3 lediglich bewiesen werden, daß der *Gedanke*, Gott existiere nicht oder nicht notwendigerweise, dem geoffenbarten Namen Gottes widerspricht. Die wirkliche, nicht nur gedachte Existenz Gottes sei für Anselm dagegen eine im Denken nicht einholbare Offenbarungswahrheit, die allein im Glauben gewiß sei.<sup>21</sup> Dieser offenbarungstheologisch angepaßte Anselm hat mit dem wirklichen Anselm des 11. Jahrhunderts nicht das Geringste zu tun. Er ist ein Produkt der Barthschen Phantasie, ersonnen, um den Begründer der rationalen Theologie und alle, die sich auf ihn berufen, zum Schweigen zu bringen.

<sup>19</sup> Mit demselben Argument wird der logische Einwand auch von Kant in einer wenig bekannten Notiz zurückgewiesen (vgl. KANT's gesammelte Schriften, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlaß, Bd. IV: Metaphysik, Erster Theil, Berlin/Leipzig 1926, Nr. 3706 [S. 240f.]).

<sup>20</sup> Vgl. Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung, Erster Teil, Zürich (1945) 41970, 409ff.

<sup>21</sup> Anders als so lassen sich Barths Ausführungen über die Konklusionen der Anselmschen Beweise wohl kaum verstehen, vgl. BARTH, *Fides quaerens intellectum* (s.o. Anm. 8), 131f. und 146f.

## II. Descartes, Leibniz und der Einwand gegen die Denkbarkeit Gottes

Neben dem logischen Einwand haben Gaunilo und Thomas von Aquin noch einen weiteren Einwand gegen den ontologischen Beweis vorgebracht. In Anknüpfung an die respektable Tradition der negativen Theologie bestreiten sie die Denkbarkeit jenes unüberbietbar großen Wesens, von dem im Anselmschen Beweis die Rede ist. Nach Gaunilo hat der Ausdruck »das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann«, gar keine Bedeutung (*significatio*), weil er sich auf kein bestimmtes Wesen beziehen läßt. Wenn man aber nicht einmal versteht, um was für ein Wesen es sich beim unüberbietbar großen handeln soll, dann ist der Anselmsche Beweis von vornherein zum Scheitern verurteilt.<sup>22</sup> Denn er setzt voraus, daß das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, ein Gegenstand im Bewußtsein des Toren ist. Aus demselben Grund mißlingt Anselms Beweis auch nach Thomas von Aquin. Zwar ist Gottes Sein mit seinem Wesen identisch<sup>23</sup>, aber wir können sein Sein nur aus seinen Wirkungen, nicht aus seinem Wesen erschließen, weil letzteres für uns unbegreiflich ist.<sup>24</sup> Durch Anselms Vorschlag, Gott als das zu denken, über dem kein Größeres denkbar ist, wird lediglich definitorisch festgelegt, daß Gottes Dasein zu seinem Wesen gehört, ohne verständlich zu machen, welches Wesen unüberbietbar groß ist und inwiefern ihm notwendigerweise das Dasein zukommt. Aus Definitionen dürfen aber nur dann Schlüsse gezogen werden, wenn das Definierte denkbar ist.

In seiner Antwort auf Gaunilo hat Anselm versucht, die Zweifel an der Denkbarkeit des unüberbietbar großen Wesens auszuräumen, indem er dieses Wesen näher bestimmt. Unüberbietbar groß ist dasjenige, das am Ende jener gedanklichen Bewegung steht, die von weniger großen Gütern zu immer größeren aufsteigt.<sup>25</sup> Durch diese (im *Proslogion* noch verworfene<sup>26</sup>) Gleichsetzung des Wesens, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, mit dem denkbar Größten hat Anselm den Weg eingeschlagen, der in der neuzeitlichen Ontotheologie konsequent beschritten wird.

<sup>22</sup> Vgl. GAUNILO, Pro Insipiente 4 (ed. SCHMITT I,126,29–127,24).

<sup>23</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae, 5 Bde., Madrid <sup>3</sup>1961–1965 (= STh), I, q. 3, a. 4; DERS., Summae contra gentiles libri quattuor – Summe gegen die Heiden, Erster Band, Buch I, hg. und übersetzt von Karl ALBERT/Paulus ENGELHARDT, Darmstadt (1974) <sup>3</sup>1994 (= ScG), cap. 22.

<sup>24</sup> Vgl. STh I, q. 2, a. 1c; ScG I, cap. 11.

<sup>25</sup> Vgl. ANSELM, Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli 8 (ed. SCHMITT I,137,6–138,3).

<sup>26</sup> Nach Prosl. 15 (ed. SCHMITT I,112,12–17) ist das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, etwas Größeres, als gedacht werden kann, weil letzteres denkbar sei. Es liegt auf der Hand, daß diese Argumentation aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit unhaltbar ist.

Descartes' Version des ontologischen Beweises definiert Gott nicht mehr als das unüberbietbar große, sondern als das höchst vollkommene Wesen (*Ens summe perfectum*) und schließt wie folgt: Gott ist das höchst vollkommene Wesen, dasjenige, das alle Vollkommenheiten besitzt. Nun ist Existenz eine Vollkommenheit. Also existiert Gott.<sup>27</sup> Dieser Beweis scheint gegen den Einwand von Gaunilo und Thomas immun zu sein, weil er die Frage beantwortet, um welches Wesen es sich beim unüberbietbar großen eigentlich handelt. Aber der Schein trügt; in Wahrheit verschiebt sich das Problem lediglich. Ebenso wie das unüberbietbar große könnte auch das Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt, undenkbar sein.

Descartes erläutert die Schwierigkeit an einem Beispiel aus der Geometrie<sup>28</sup>, wie es typisch ist für die rationalistische Metaphysik der frühen Neuzeit, die die Mathematik als methodisches Ideal betrachtet. Angenommen, ein Kreis wird als eine ebene und geschlossene Kurve definiert, deren Punkte gleich weit vom Mittelpunkt entfernt sind und in die sich alle vierseitigen Figuren einzeichnen lassen. Aus der Definition folgt, daß auch ein Rhombus, da er eine vierseitige Figur ist, in einen Kreis eingezeichnet werden kann. Offenkundig ist diese Folgerung aber falsch, und zwar deshalb, weil sie auf einer widersprüchlichen Definition des Kreises beruht. Dasselbe Problem könnte auch beim ontologischen Beweis bestehen. Vielleicht ist ein Wesen, zu dessen Definition es gehört, alle Vollkommenheiten zu besitzen, ebenso undenkbar wie ein Kreis, in den sich alle vierseitigen Figuren sollen einzeichnen lassen. Dies könnte aus zwei Gründen der Fall sein: entweder, weil Vollkommenheiten als mögliche Bestimmungen oder weil sie als notwendige Bestimmungen nicht durchgängig miteinander verträglich sind. Im ersten Fall, auf den sich Descartes' Beispiel bezieht, könnte ein Wesen gar nicht alle Vollkommenheiten besitzen. Im zweiten Fall dagegen könnte es zwar alle Vollkommenheiten besitzen, aber nicht alle notwendigerweise, das heißt nicht jede Vollkommenheit könnte zu seiner Definition gehören.<sup>29</sup> Dieses letztere Problem, das sich insbesondere in bezug auf die Existenz stellt, kann durch folgendes Beispiel verdeutlicht werden.

<sup>27</sup> Vgl. René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, V,7–11 und DERS., *Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*, Axiom X et Propositio I, beides in: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles ADAM/Paul TANNERY, Bd. VII, Neuauflage Paris 1996, 65–68 und 166f.; DERS., *Principia Philosophiae*, Pars I, 14, in: *Œuvres de Descartes*, Bd. VIII,1, 10.

<sup>28</sup> Vgl. *Meditationes* V,11 (*Œuvres de Descartes* VII, 67f.).

<sup>29</sup> Die beiden Probleme sind sorgfältig voneinander zu unterscheiden, was bei Descartes leider nicht geschieht. Modallogisch ausgedrückt, besteht das erste Problem darin, ob ein Wesen in irgendeiner möglichen Welt alle Vollkommenheiten besitzt, das zweite darin, ob ihm in jeder möglichen Welt, zu der es gehört, alle Vollkommenheiten zukommen.



Der Mann im Mond ist eine Figur, die in zahlreichen ätiologischen Sagen, aber auch in Romanen, wie etwa dem von Wilhelm Hauff, thematisiert wird. Ursprünglich handelt es sich bei dieser Figur um eine mythische Deutung der Mondflecken als Gestalt eines Mannes, der zur Strafe für Diebstahl, Fluchen oder Sonntagsfrevel auf den Mond verbannt wurde. Niemand wird glauben, daß es in der wirklichen Welt und nicht nur in Phantasiewelten einen Mann im Mond gibt. Diese Zweifel an der Existenz des Mannes im Mond scheinen sich indes durch eine Definition leicht ausräumen zu lassen. Dazu muß man lediglich den Begriff »Supermann im Mond« bilden und diesen Supermann als ein Wesen definieren, das alle Eigenschaften des Mannes im Mond hat und das außerdem existiert. Aus dieser Definition folgt, daß der Satz »Ein Supermann im Mond existiert« ein analytischer Satz ist, und analytische Sätze sind bekanntlich notwendigerweise wahr. Nun ist unser Supermann zweifellos ein Mann – und was für einer! Folglich gibt es tatsächlich einen Mann im Mond.

Offensichtlich ist dieser Existenzbeweis fehlerhaft, aber wo steckt der Fehler? Gaunilo und Thomas würden sagen: Aus der Definition des Supermannes im Mond kann lediglich auf seine gedachte, nicht aber auf seine wirkliche Existenz geschlossen werden. Diese Diagnose führt indes, wie ich im letzten Abschnitt gezeigt habe, zu völlig absurden Konsequenzen. In Wahrheit läßt sich aus dem »Begriff« des Supermannes im Mond überhaupt nichts schließen, weil der Begriff aus folgendem Grund widersprüchlich ist. Der Mann im Mond ist ein Wesen, das sowohl als existierend als auch als nicht-existierend gedacht werden kann. Die Existenz kann daher nicht zu seinem Begriff gehören. Nun wurde der Supermann im Mond als Mann im Mond definiert, der existiert, also als ein Wesen, zu dessen Begriff die Existenz einerseits gehört, aber andererseits nicht gehören kann. Das ist aber ein Widerspruch. Derselbe Fehler steckt in all jenen Beweisen, die aus dem Begriff des Vollkommensten irgendeiner Art auf dessen Existenz schließen und mit denen der ontologische Beweis verglichen wurde, um ihn ad absurdum zu führen. Der Existenzbeweis der vollkommensten Insel mißlingt nicht deshalb, weil die in ihrem Begriff vermeintlich enthaltene Existenz nur eine gedachte, keine wirkliche ist, wie Gaunilo und viele andere glauben; er mißlingt vielmehr, weil Existenz überhaupt nicht zum Begriff einer Insel gehören kann. Denn jede Insel, und mag sie noch so vollkommen sein, kann als nicht-existierend gedacht werden.

Descartes' Beispiel vom Kreis und mein Beispiel vom Supermann im Mond zeigen, daß die Definition Gottes als Wesen, das alle Vollkommenheiten, mithin auch die Vollkommenheit der Existenz besitzt, aus zwei Gründen widersprüchlich sein könnte. Erstens könnte der Begriff eines solchen Wesens dadurch einen Widerspruch enthalten, daß nicht jede Vollkommenheit mit jeder anderen vereinbar ist. Dies wäre dann der

Fall, wenn irgendeine Vollkommenheit eine Bestimmung enthielte, die durch eine andere Vollkommenheit negiert würde. Ein Wesen, das die eine besitzt, könnte dann die andere nicht besitzen. »Macht korrumpiert«, sagt Lord Acton, »totale Macht korrumpiert total.«<sup>30</sup> Würde Macht stets schlecht machen, dann könnte ein allmächtiges Wesen nicht zugleich allgütig sein. Mit dem Descartesschen Gott verhielte es sich dann so wie mit einem Kreis, in den alle vierseitigen Figuren sollen eingezeichnet werden können. Der Begriff eines so beschaffenen Kreises ist widersprüchlich, weil er Bestimmungen enthält, die ausschließen, daß sich ein Rhombus in ihn einzeichnen läßt.

Zweitens könnte der Begriff eines höchst vollkommenen Wesens dadurch widersprüchlich sein, daß zwar alle Vollkommenheiten miteinander vereinbar sind, daß sie aber nicht alle zur Definition eines Wesens gehören können. Dies wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn der Begriff irgendeiner Vollkommenheit enthalten würde, daß einem Wesen, dem sie notwendigerweise zukommt, die Existenz nicht notwendigerweise zukommen kann. Mit dem Descartesschen Gott verhielte es sich dann so wie mit dem Supermann im Mond. Die Definition dieses Supermannes ist nämlich widersprüchlich, weil ein Mann im Mond sich als existierend und als nicht-existierend denken läßt und die Existenz daher nicht zu seinem Begriff gehören kann.

Descartes vermochte keines der beiden Probleme auf überzeugende Weise zu lösen<sup>31</sup>, und Leibniz bemängelt daher zu Recht, daß Descartes die Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens nicht gewährleistet. Leibniz selbst dagegen hat eine brillante Überlegung entwickelt<sup>32</sup>, die als Lösung des ersten Problems gedacht ist, aber auch als Lösung des zweiten verstanden werden kann.

Um nachzuweisen, daß jede Vollkommenheit mit jeder anderen vereinbar ist, bestimmt Leibniz Vollkommenheiten, also Eigenschaften wie Allmacht, Allwissenheit oder Allgüte, als Qualitäten, die einfach und rein positiv sind. Einfach ist eine Qualität, wenn sie sich nicht aus mehreren Qualitäten zusammensetzt, und rein positiv, wenn sie im höchsten

<sup>30</sup> Brief an Mandell Creighton vom 5. April 1887, in: John Emerich Edward DALBERG-ACTON, *Essays on Freedom and Power*, selected, and with an introduction by Gertrude HIMMELFARB, Boston, Mass. (1948) <sup>2</sup>1949, 364 (Übersetzung von F. H.).

<sup>31</sup> Sein einziger, meines Erachtens freilich mißlungener Lösungsversuch findet sich in der *Responsio Authoris ad primas Objectiones* (*Œuvres de Descartes* [s.o. Anm. 27] VII, 118f.).

<sup>32</sup> Vgl. zum Folgenden Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Quod Ens Perfectissimum existit*, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. v. Carl Immanuel GERHARDT, 7 Bde., Berlin 1875–1890 (Nachdruck Hildesheim/New York 1978), Bd. VII, 261f. Vgl. außerdem DERS., *Demonstratio quod Ens perfectissimum sit possibile*, Beilage I, in: Wolfgang JANKE, *Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676–78)*. Studien und Quellen zum Anfang der Leibnizschen Ontotheologie, in: *KantSt* 54 (1963), 259–287, hier: 283f.

Grade sachhaltig und generisch umfassend ist, das heißt, wenn sie einen Sachgehalt weder negiert noch in gradueller oder generischer Hinsicht begrenzt. Als einfache und rein positive Qualitäten lassen sich Vollkommenheiten nicht in gedankliche Elemente auflösen. Denn gedanklich auflösbar sind nur solche Qualitäten, die entweder komplex oder die graduell oder generisch eingeschränkt sind. Eine komplexe Qualität ist gedanklich in einfache Qualitäten teilbar, aus denen sie zusammengesetzt ist. Bei einer graduell begrenzten Qualität kann zwischen der Qualität selbst und der Einschränkung ihres höchsten Grades und bei einer in generischer Hinsicht begrenzten Qualität zwischen Gattung und artbildender Differenz unterschieden werden.

Aus dieser Charakterisierung der Vollkommenheiten ergibt sich zwingend, daß jede Vollkommenheit mit jeder anderen vereinbar ist, und zwar durch einen indirekten Beweis, der das Gegenteil widerlegt. Wenn irgendeine Vollkommenheit A mit irgendeiner anderen Vollkommenheit B unvereinbar wäre, dann müßte der Satz »A ist unvereinbar mit B« logisch notwendig sein. Nun sind logisch notwendige Sätze entweder evident oder beweisbar, besagter Satz ist aber keines von beiden. Evident könnte er nur sein, wenn  $A = \text{non-B}$  oder  $B = \text{non-A}$  wäre, was aber unmöglich ist, weil Vollkommenheiten rein positive Qualitäten sind. Ebenso wenig läßt sich die Annahme, daß die Vollkommenheit A mit der Vollkommenheit B unvereinbar ist, beweisen. Beweisbar könnte sie nur dann sein, wenn eine dieser Vollkommenheiten in gedankliche Elemente auflösbar wäre oder wenn beide Vollkommenheiten es wären. Denn nur dann wäre es möglich, daß A die Negation von B oder B die Negation von A als Bestandteil enthielte oder daß A die Bestimmung C als Element einschließen würde und B die Bestimmung non-C. Da Vollkommenheiten aber irreduzible Qualitäten sind, scheiden alle diese Möglichkeiten aus. Folglich ist durch Widerlegung des Gegenteils bewiesen, daß Vollkommenheiten durchgängig miteinander vereinbar sind.

Offenkundig muß dieser Beweis nur geringfügig modifiziert werden, um auch das zweite Problem zu lösen, das heißt, um zu zeigen, daß ein Wesen nicht nur alle Vollkommenheiten besitzen, sondern auch notwendigerweise besitzen kann. Denn auch als notwendige Bestimmungen könnten sich Vollkommenheiten nur dann ausschließen, wenn sie keine rein positiven Qualitäten wären oder wenn sie sich in Bestandteile auflösen ließen.

Bertrand Russell, der gewiß nicht in Verdacht steht, ein Freund der Theologie zu sein, hielt den vorgeführten Leibnizschen Beweis der Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens für gültig<sup>33</sup>, und ich kenne

<sup>33</sup> Vgl. Bertrand RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of Leading Passages* (1900), with a new Introduction by John G. SLATER, London <sup>2</sup>1992, 174.

keinen triftigen Grund, ihm darin zu widersprechen.<sup>34</sup> Gleichwohl läßt sich nach Russell von der Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens nicht auf seine Existenz schließen, weil Existenz gar keine Vollkommenheit ist. Damit ist ein neues Problem angesprochen, das im folgenden Abschnitt behandelt werden soll.

### III. Der Einwand Kants

Bislang habe ich zwei Einwände gegen den ontologischen Beweis behandelt, den logischen Einwand und den Einwand, der die Denkbarkeit Gottes bezweifelt. Thema dieses Abschnitts ist ein dritter Einwand, der meist mit dem Namen Kants verbunden wird und der sich gegen das Seins- und Existenzverständnis richtet, das im ontologischen Beweis vorausgesetzt wird.

Für Anselm und Descartes ist Existenz eine Bestimmung, durch die dasjenige, dem sie zukommt, größer bzw. vollkommener wird und die deshalb dem unüberbietbar großen oder höchst vollkommenen Wesen nicht fehlen kann. Diese Deutung von Existenz, die weder Gaunilo noch Thomas in Frage stellen, wird meines Wissens erstmals in der frühen Neuzeit explizit bestritten, nämlich durch den französischen Naturforscher und Philosophen Petrus Gassendi (1592–1655). Im Rahmen seiner Einwände gegen Descartes' *Meditationen* bemerkt Gassendi, daß »weder bei Gott noch bei irgendeinem anderen Dinge das Dasein eine Vollkommenheit [ist], sondern das, ohne welches es keine Vollkommenheiten gibt. Denn was nicht existiert, hat weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, und was existiert und eine Reihe von Vollkommenheiten hat, hat nicht das Dasein als noch eine besondere Vollkommenheit, als eine unter den übrigen, sondern als das, wodurch es selbst wie die Vollkommenheiten existierend ist [...]«<sup>35</sup>. Gassendi begründet seine Kritik mit einem interessanten Hinweis auf den Sprachgebrauch.<sup>36</sup> Die

<sup>34</sup> Der sich auf den späten Wittgenstein berufende Einwand (vgl. z.B. Norman MALCOLM, *Anselm's Ontological Arguments*, in: DERS., *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, Englewood Cliffs, N. J. 1965, 141–162, hier: 159; RÖD [s.o. Anm. 2], 117f.), daß Bestimmungen nie im absoluten Sinne einfach sein können, sondern immer nur relativ auf ein bestimmtes Sprachspiel, ist nicht haltbar. Denn er beruht auf jenem selbstwidersprüchlichen Sprachspielrelativismus, der den allgemeinen Anspruch erhebt, daß kein Sprachspiel allgemeine Ansprüche erheben darf.

<sup>35</sup> Pierre GASSENDI, *Objectiones Quintae* (Œuvres de Descartes [s.o. Anm. 27] VII, 323), Übersetzung nach: René DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt und hg. v. Artur BUCHENAU, Hamburg 1972, 297.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. Ausführlicher hat GASSENDI seine Kritik des ontologischen Arguments in seiner *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Me-*

Annahme, Dasein sei eine Vollkommenheit oder Eigenschaft, widerspricht der Vernunft der natürlichen Sprache, in der zwar von der Wirklichkeit von Eigenschaften, nicht aber von existierender Existenz die Rede sein kann. Gassendis Einwand stößt bei Descartes auf völliges Unverständnis. »Hier verstehe ich nicht«, schreibt er in seiner Replik, »von welcher Art nach Deiner Ansicht das Dasein der Dinge sein soll, und warum es nicht ebenso wie die Allmacht als eine Eigenschaft bezeichnet werden kann, da man doch die Bezeichnung Eigenschaft für jedes beliebige Attribut oder für alles das, was über ein Ding ausgesagt werden kann, setzen kann [...].«<sup>37</sup> Wie Gassendi beruft sich auch Descartes auf den Sprachgebrauch, genauer gesagt: auf die grammatische Struktur von Existenzsätzen. Existenz sei eine Eigenschaft von Gegenständen, meint er, weil sie ebenso wie Allmacht von einem Gegenstand ausgesagt werden kann, das heißt in einem Urteil der Form »A existiert« als Prädikat verwendet wird.

Es ist keine andere als eben diese Überlegung, die nach Kant den entscheidenden Irrtum darstellt, der dem ontologischen Beweis zugrunde liegt. Denn sie verwechselt grammatische Prädikate mit semantischen oder, wie Kant sich ausdrückt, »logische« Prädikate, die einen Gegenstand nicht näher bestimmen, mit »realen« Prädikaten, durch die das geschieht. Das berühmte Diktum der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem Kant sein Existenzverständnis zusammenfaßt, lautet: »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.«<sup>38</sup> Damit wird zweierlei gesagt. Erstens ist das Wort »existieren« kein Prädikat im Sinne eines begrifflichen Gehalts, durch den ein Gegenstand charakterisiert wird. Zwar wird es, wie in dem Satz »Gott existiert«, als grammatisches Prädikat verwendet, aber es spielt eine andere Rolle als das Prädikat »allmächtig sein« in »Gott ist allmächtig«. Denn während im zweiten Satz bestimmt wird, was Gott ist, gibt der erste Satz keine Auskunft darüber, mit was für einem Subjekt man es zu tun hat. Die Aussage »Gott existiert« besagt nicht, daß Gott neben anderen Eigenschaften wie Allmacht und Allgüte auch noch die Eigenschaft besitzt zu existieren. Was aber besagt sie dann? Dem zweiten Teil des Kantschen Diktums zufolge wird in einer Existenzaussage nicht der Subjektbegriff näher bestimmt, sondern der diesem Subjekt entsprechende Gegenstand gesetzt. »Gott existiert«

---

taphysicam et responsa, lat. und franz., hg. v. Bernard ROCHOT, Paris 1962, 490–507, dargelegt.

<sup>37</sup> DESCARTES, Responsio Authoris ad quintas Objectiones (Euvres de Descartes [s.o. Anm. 27] VII, 382f.), Übersetzung nach: DERS., Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen (s.o. Anm. 35), 350.

<sup>38</sup> Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 598, B 626, zitiert nach: DERS., Werke in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Sonderausgabe Darmstadt 1981, Bd. 4, 533.

bedeutet, daß es ein Wesen gibt, auf das der Gottesbegriff mit allen darin enthaltenen Prädikaten zutrifft.

Für seine nicht-prädikative Auffassung von Existenz gibt Kant eine einfache und einleuchtende Begründung. Wenn Existenz ein sachhaltiges Prädikat wäre, dann wäre es grundsätzlich ausgeschlossen, Begriffe auf Gegenstände anzuwenden. Denn da den Gegenständen dann ein Sachgehalt zukäme, der den Begriffen der Gegenstände fehlt, würde etwas anderes existieren, als im Begriff gedacht wird. Zu welch absurden Konsequenzen die Annahme führt, das Wirkliche sei aufgrund seines Wirklichseins sachhaltiger als das Mögliche, erläutert Kant an einem von Johann Bering<sup>39</sup> übernommenen Beispiel: Man denke sich den Begriff von hundert Talern und jemanden, der den Gegenstand dieses Begriffs besitzt. Wieviel Taler sind dann in seinem Besitz? Wenn die Sachhaltigkeit eines Möglichen durch Existenz vergrößert würde, müßte man schließen, daß er mehr als hundert Taler besitzt. Leider ist das nicht der Fall. Hundert mögliche Taler werden dadurch, daß sie wirklich und in jemandes Besitz sind, nicht im geringsten vermehrt; es bleiben, Gott sei's geklagt, hundert Taler.

Daß das Wort »existieren« grammatisch als Prädikat verwendet wird, obgleich es, semantisch betrachtet, keines ist, gehört nach Kants 1763 erschienener Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* zu jenen »Unrichtigkeiten«, die »jede menschliche Sprache« aufgrund der »Zufälligkeiten ihres Ursprungs«<sup>40</sup> hat. Kants Kritik der Anselmschen und Descartesschen Form des ontologischen Arguments ist deshalb im Kern eine Sprachkritik, mit Wittgenstein gesprochen, »ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache«<sup>41</sup>. Existenzsätze der Form »A existiert« erwecken den falschen Anschein, als würde irgendeinem A die Eigenschaft der Existenz zugesprochen. Dieser Anschein wird vermieden, wenn »A existiert« in den Satz umformuliert wird: »Es gibt etwas, auf das der Begriff von A zutrifft«. Es ist »kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: Ein Seeinhorn ist ein existierendes Tier, sondern umgekehrt, einem gewissen existierenden Seetiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke«<sup>42</sup>. Daß Existenzsätze diese und keine andere Bedeutung haben, zeigt sich nach Kant an der Art und Weise, wie ihre Wahrheit überprüft wird. Wer den Satz »See-Einhörner existieren« prüfen will, untersucht nicht mögliche See-Einhörner daraufhin, ob eini-

<sup>39</sup> Vgl. HENRICH (s.o. Anm. 2), 120.

<sup>40</sup> Immanuel KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, A 7 (Werke [s.o. Anm. 38], Bd. 2, 632).

<sup>41</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1971, 79 (Teil I, Nr. 109).

<sup>42</sup> KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, A 7 (Werke [s.o. Anm. 38], Bd. 2, 632).

gen von ihnen die Eigenschaft der Existenz zukommt, sondern ob es unter den existierenden Tieren solche gibt, auf die der Begriff »See-Einhorn« zutrifft.

Kant entwickelt eine Existenzauffassung, die im 20. Jahrhundert von Gottlob Frege, Bertrand Russell, Willard Van Orman Quine und anderen vertreten wird und derzufolge »existieren« nie als genereller Terminus, sondern stets als Existenzquantor verstanden werden muß, also durch den Ausdruck »Es gibt etwas, das ...« zu interpretieren ist.<sup>43</sup> Obgleich diese Deutung von Existenz eine Reihe von Fragen aufwirft, die noch nicht abschließend geklärt sind<sup>44</sup>, ist sie meines Erachtens korrekt. Wenn das aber der Fall ist, dann ist das von Anselm und Descartes vertretene ontologische Argument widerlegt. Denn es setzt fälschlicherweise voraus, daß Existenz eine sachhaltige Bestimmung ist und die Sachhaltigkeit dessen vergrößert, dem sie zukommt.

#### IV. Die zweite Form des ontologischen Beweises

In der neuzeitlichen Ontotheologie werden, wie Dieter Henrich gezeigt hat, zwei Formen des ontologischen Beweises vertreten, und nach Jan Rohls reichen beide Formen bis in die Scholastik zurück.<sup>45</sup> Die erste, von Anselm und Descartes entwickelte Form, die Gegenstand meiner bisherigen Überlegungen war, beruht auf dem Begriff von Gott als unüberbietbar großem oder höchst vollkommenem Wesen sowie auf der Voraussetzung, daß Existenz eine größer machende Bestimmung oder Vollkommenheit ist. Die zweite Form dagegen bestimmt Gott nicht als *Ens summe perfectum*, sondern als *Ens necessarium* und schließt wie folgt: Gott ist das absolut notwendige Wesen, also dasjenige, das nicht nicht existieren kann. Nun existiert aber das, dessen Nicht-Existenz unmöglich ist. Also existiert Gott.

Nach der überzeugenden theoriegeschichtlichen Kernthese Henrichs betrachtete die neuzeitliche Ontotheologie diese zweite Form des ontologischen Arguments zunächst als Alternative zur ersten Form, erkannte aber schließlich, daß sie von der ersten abhängig ist, und zwar aus folgendem Grund. Die zweite Form geht von dem Begriff des absolut notwendigen Wesens aus und steht vor dem Problem, ob ein absolut notwendiges Wesen überhaupt möglich ist, das heißt, ob sich überhaupt

<sup>43</sup> Vgl. den klassischen Aufsatz von Bertrand RUSSELL, On Denoting, in: *Mind* 14 (1905), 479–493, sowie Willard Van Orman QUINE, On what there is, in: *DERS.*, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass. (1953) <sup>2</sup>1961, 1–19.

<sup>44</sup> Vgl. den kurzen Überblick bei Ernst TUGENDHAT/Ursula WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983, 193–200.

<sup>45</sup> Vgl. ROHLS (s.o. Anm. 2), 12.

etwas denken läßt, dessen Nicht-Existenz undenkbar ist. Um das Problem zu lösen, müßte dargelegt werden, welchem Wesen aus welchem Grunde eine notwendige Existenz zukommt. Nun gelangt eine Reihe von Autoren und insbesondere Kant zu der Einsicht, daß nur eine einzige Überlegung zur Verfügung steht, die dies darlegen könnte, nämlich die erste Form des ontologischen Beweises.<sup>46</sup> Die skeptische Frage, ob ein absolut notwendiges Wesen denkbar ist, beantwortet die erste Form mit dem Hinweis auf jenes höchst vollkommene Wesen, das notwendigerweise existiert, weil Existenz ein Element seines Begriffs ist.

Die Problemlage, in der sich die Ontotheologie angesichts der Kantischen Kritik befindet, ist demnach folgende. Die Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens, die in der zweiten Form des ontologischen Gottesbeweises vorausgesetzt wird, ist nur dann gewährleistet, wenn die erste Form des Beweises gelingt. Die erste Form mißlingt aber aufgrund der irrigen Annahme, Dasein sei eine Vollkommenheit. Folglich ist ein absolut notwendiges Wesen, also ein solches, dessen Nicht-Existenz undenkbar wäre, nicht einmal denkbar.<sup>47</sup> Dies aber bedeutet, daß auch die zweite Form des ontologischen Arguments, dessen explizite Kritik sich Kant erspart, nicht als ein gelungener Gottesbeweis gelten kann.

#### *V. Der Triumph des ontologischen Beweises*

Wenn Existenz kein sachhaltiges Prädikat ist, dann ist sowohl die erste als auch die zweite Form des ontologischen Arguments zum Scheitern verurteilt. Denn die erste Form geht fälschlicherweise von einem prädikativen Verständnis von Existenz aus, und die zweite Form setzt die Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens voraus, die sich einzig und allein durch die erste Form sicherstellen ließe. Kant beansprucht freilich nicht nur, die Ungültigkeit bestimmter Formen des ontologischen Arguments, sondern dessen prinzipielle »Unmöglichkeit«<sup>48</sup> nachgewiesen zu haben. Dieser weitergehende Anspruch wäre dann und nur dann berechtigt, wenn jede mögliche Form des ontologischen Beweises eine prädikative Deutung von Existenz voraussetzen müßte, entweder direkt wie die erste oder indirekt wie die zweite Form. Ich werde im folgenden zeigen, daß dies nicht der Fall ist, und eine dritte, meines Erachtens gültige

<sup>46</sup> Vor Kant findet sich diese Einsicht bereits bei Henry More, Ralph Cudworth, Isaac Jaquelot, G. W. Leibniz, Alexander Gottlieb Baumgarten und Christian August Crusius; vgl. die entsprechenden Kapitel bei HENRICH (s.o. Anm. 2).

<sup>47</sup> Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 592–596, B 620–624 (Werke [s.o. Anm. 38], Bd. 4, 529–531); DERS., Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, A 132 (ebd., Bd. 5, 643f.).

<sup>48</sup> KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 592, B 620 (ebd., Bd. 4, 529).



Form des ontologischen Beweises entwickeln, die der Kantschen Kritik nicht ausgesetzt ist.

Jede Version des ontologischen Arguments muß durch eine Betrachtung des Wesens Gottes zeigen, daß das Dasein mit diesem Wesen verknüpft ist. Nun kann ein A mit einem B auf zweifache Weise verknüpft sein. Im ersten Fall ist A mit B derart verknüpft, daß die Negation dieser Verknüpfung zu einem Widerspruch führt. So schließt der Begriff »Junggeselle« die Bestimmung »unverheiratet« ein, und deshalb ist es widersprüchlich, von einem Junggesellen zu behaupten, er sei verheiratet. Sätze vom Typ »Junggesellen sind unverheiratet« sind notwendigerweise wahr, weil sie durch Auflösung ihrer Termini in identische Sätze überführbar sind. Im zweiten Fall dagegen ist A mit B so verknüpft, daß die Verneinung ihrer Verknüpfung zu keinem Widerspruch führt. Daß Nietzsche unverheiratet war, stimmt zwar, aber nicht deshalb, weil es widersprüchlich wäre anzunehmen, er sei verheiratet gewesen, sondern weil es dafür einen zureichenden Grund gab, unter anderem vielleicht seine Ansicht, ein verheirateter Philosoph gehöre in die Komödie.<sup>49</sup> Sätze wie »Nietzsche war unverheiratet« sind wahr, obgleich sie nicht durch Auflösung ihrer Termini in identische Sätze überführbar sind. Ein B kann einem A demnach auf zweierlei Weise zukommen: entweder aufgrund des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch oder aufgrund des Prinzips vom zureichenden Grund.

Nun kann das Wesen Gottes mit seinem Dasein offenkundig nicht auf die erste Weise verknüpft sein, falls Dasein kein Sachgehalt ist. Denn da die Analyse des Gottesbegriffs in diesem Fall nicht auf das Dasein als eines der Elemente dieses Begriffs stoßen wird, ist der Satz »Gott existiert« nicht in einen identischen Satz überführbar. Damit ist allerdings noch nicht ausgeschlossen, daß das Wesen Gottes mit seinem Dasein auf die zweite Weise verknüpft sein könnte. Auch wenn aufgrund des nicht-prädikativen Charakters von Existenz diejenigen Formen des ontologischen Beweises zum Scheitern verurteilt sind, die sich wie die Anselmsche und Descartessche Form am Satz vom zu vermeidenden Widerspruch orientieren, könnte ein ontologischer Beweis gelingen, der sich statt dessen am Satz vom zureichenden Grunde orientiert. Die unter Bedingungen der Kantschen Kritik entscheidende Frage lautet demnach: Könnte es sein, daß Gottes Wesen der zureichende Grund seines Daseins ist, ohne daß Dasein ein Element seines Begriffs ausmacht?

Aber kann überhaupt in dem, was etwas ist, der Grund dafür liegen, daß es ist? Ein solcher Begründungszusammenhang zwischen dem Was-Sein von etwas und seinem Daß-Sein besteht zumindest im Bereich des

---

<sup>49</sup> Vgl. Friedrich NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral, dritte Abhandlung, Nr. 7, in: DERS., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. v. Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI, Bd. 5, München/Berlin/New York 1988, 350f.

vernünftigen Handelns angesichts von Alternativen. Angenommen, ein Akteur hat mehrere, einander ausschließende Möglichkeiten zu handeln, und er entschließt sich, eine dieser Möglichkeiten zu verwirklichen. Wenn sein Entschluß ein überlegter ist, dann liegt der Grund dafür, so und nicht anders zu handeln, darin, daß ihm die ergriffene Möglichkeit irgendwie besser erschien als die anderen. Bei überlegtem Handeln geben Möglichkeiten durch das, was sie sind oder zu sein scheinen, nämlich mehr oder weniger erstrebenswert, einen mehr oder weniger starken Grund dafür ab, sie zu verwirklichen. Innerhalb menschlicher Praxis kann also aus dem, was eine Möglichkeit ist, folgen, daß sie wirklich wird, ohne daß ihre Wirklichkeit ein Bestandteil ihres Was-Seins ist.

Ist dieser Begründungszusammenhang zwischen dem Wesen und der Wirklichkeit von Möglichkeiten geeignet, ein ontologisches Argument zu entwickeln? In derjenigen Form, in der dieser Zusammenhang im Bereich vernünftigen Handelns besteht, ist er es natürlich noch nicht. Zwar ist es richtig, daß der Grund für die Verwirklichung einer Handlungsmöglichkeit in dem liegt, was sie ist oder zu sein scheint, und daß eine Möglichkeit um so mehr Grund abgibt, verwirklicht zu werden, je erstrebenswerter sie erscheint. Richtig ist aber auch: Eine Handlungsmöglichkeit als solche, so erstrebenswert sie auch sein mag, ist kein zureichender Grund für ihre Verwirklichung. Denn einen mehr oder weniger starken Grund, verwirklicht zu werden, bieten Handlungsmöglichkeiten nur dann, wenn bereits etwas anderes wirklich ist, nämlich ein Akteur, der diese Möglichkeiten hat. Nur durch die Wirklichkeit eines Willens, der für Einsichten empfänglich ist, und nur als Motiv dieses Willens besitzen Handlungsmöglichkeiten eine ihrem wirklichen oder vermeintlichen Wert entsprechende Aktualisierungstendenz. Ohne ein Handlungssubjekt kann demnach keine Rede davon sein, daß im Wesen eines Möglichen der Grund für seine Wirklichkeit liegt und daß die Stärke dieses Grundes dem Vollkommenheitsgrad des Möglichen entspricht.

Oder etwa doch? Könnte das Mögliche nicht auch unabhängig von etwas anderem, das bereits wirklich ist, eine Kraft haben, wirklich zu werden? Und könnte diese Kraft nicht um so stärker sein, je vollkommener das Mögliche ist? Aristoteles unterschied zwei Hauptbedeutungen von »möglich«<sup>50</sup>. Erstens wird dasjenige möglich genannt, was nicht notwendigerweise falsch ist. In diesem Sinne ist zum Beispiel auch anderswo im Weltall intelligentes Leben möglich. Zweitens wird der Ausdruck »möglich« gebraucht, um einem Gegenstand ein Können, ein Vermögen oder eine Fähigkeit zuzuschreiben, zum Beispiel wenn man sagt: Armin

<sup>50</sup> Vgl. ARISTOTELES' *Metaphysik*, 1. Halbbd.: Bücher I-VI, in der Übersetzung von Hermann BONITZ, neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Horst SEIDL, griechischer Text in der Edition von Wilhelm CHRIST, Hamburg 1978, Buch V, Kapitel 12 (1019b 27ff.).

Hary war es möglich, die hundert Meter in zehn Sekunden zu laufen. Besitzt vielleicht das, was im ersten Sinne möglich ist, auch eine Möglichkeit im zweiten Sinne? Darf man annehmen, daß alles, was aufgrund der Widerspruchsfreiheit seines Begriffs möglicherweise wirklich ist, zugleich ein Vermögen hat, wirklich zu werden, und zwar ein Vermögen, das keines anderen bedarf, um tätig zu sein? Spinoza vertrat diese Ansicht und entwickelte auf ihrer Basis einen ontologischen Gottesbeweis. Im Anschluß an den elften Lehrsatz des ersten Teils seiner *Ethik* schreibt er: »Nicht existieren können ist ein Unvermögen, existieren können dagegen ein Vermögen (*posse existere potentia est*)«. Aus diesem Grundsatz aber läßt sich a priori auf die Existenz Gottes schließen. »Denn da existieren können ein Vermögen ist, so folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es um so mehr Kraft aus sich hat, um zu existieren. Daher muß das absolut unendliche Seiende oder Gott aus sich ein absolut unendliches Vermögen zu existieren haben, und er muß darum absolut existieren.«<sup>51</sup> Im Unterschied zum ontologischen Beweis Anselms und Descartes' kommt Spinozas Beweis ohne eine prädikative Deutung von Existenz aus und ist daher dem Kantschen Einwand nicht ausgesetzt.<sup>52</sup> Leider gibt Spinoza keine Begründung für die entscheidende Voraussetzung, daß Wesenheiten oder Möglichkeiten für sich selbst, also ohne einen Akteur, der diese Möglichkeiten hat, eine ihrem Realitätsgrad entsprechende Tendenz besitzen, wirklich zu werden. Er hält diese Voraussetzung für »selbstverständlich (*per se notum*)«<sup>53</sup>, was sie natürlich keineswegs ist.

Eine zwingende Begründung dafür, daß auch außerhalb menschlicher Handlungspraxis alles Mögliche danach strebt, wirklich zu werden, und zwar mit einer seinem jeweiligen Vollkommenheitsgrad entsprechenden Intensität, findet sich dagegen bei Leibniz. Seine Begründung geht von der berühmten Frage aus, warum überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts. Diese Frage erlaubt offenkundig keine Antwort, die auf etwas Wirkliches verweist. Wenn aber kein Wirkliches der Grund dafür sein kann, daß überhaupt etwas wirklich ist, und wenn es dafür

<sup>51</sup> Benedictus de SPINOZA, *Die Ethik*, lat. und dt., revidierte Übersetzung von Jakob STERN, Nachwort von Bernhard LAKEBRINK, Stuttgart 1980, Pars I, Propositio XI, Aliter et Scholium (S. 26 ff.). In einem Brief an Simon de Vries bemerkt Spinoza: »Der zweite Beweis, dem ich den Vorzug gebe, ist der: je mehr Attribute ich einem Wesen zuerkenne, um so mehr muß ich ihm auch Existenz zuerkennen [...]« (Baruch de SPINOZA, Briefwechsel. Übersetzung und Anmerkungen von Carl GEBHARDT, hg., mit Einleitung, Anhang und erweiterter Bibliographie von Manfred WALTHER, Hamburg <sup>3</sup>1986, 9. Brief [S. 39]).

<sup>52</sup> Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß Spinozas Beweis durch seinen Theoriekontext zu Konsequenzen führt, die mit dem Schöpfungsgedanken nicht vereinbar sind. Denn da das höchst vollkommene Wesen nach Spinoza mit der Gesamtheit aller Wesen identisch ist, ist sein ontologischer Beweis ein Argument für die Selbstaktualisierung der Welt.

<sup>53</sup> *Ethik*, Pars I, Propositio XI, Aliter (Übersetzung von F.H.).

gleichwohl einen Grund gibt, muß dieser Grund im Möglichen, das noch nicht wirklich ist, gefunden werden. Läge nicht schon im Möglichen als solchem eine Tendenz, wirklich zu werden, dann wäre überhaupt nichts wirklich.<sup>54</sup>

Nun ist aber nicht alles, was möglich ist, das heißt alles, dessen Begriff keinen Widerspruch einschließt, auch wirklich. Denn nicht jedes Mögliche kann mit jedem anderen Möglichen zusammen wirklich werden, zu einem Tyrannenmörder Brutus »paßt« zum Beispiel kein republikanisch gesinnter Cäsar. Warum aber ist dasjenige, was wirklich ist, wirklich und nicht etwas anderes, das an seiner Stelle wirklich sein könnte? Auch die Antwort auf diese Frage kann letztlich nur im Möglichen gefunden werden. Daß anstelle des Wirklichen nicht etwas anderes wirklich ist, läßt sich nur durch die unterschiedliche Intensität erklären, mit der die möglichen Dinge oder Wesenheiten auf Wirklichkeit aus sind.<sup>55</sup> Der Grund für die unterschiedliche Stärke ihres Wirklichkeitsstrebens wiederum muß in dem liegen, worin sich die Wesenheiten voneinander unterscheiden, sie unterscheiden sich aber ausschließlich durch ihre Sachhaltigkeit, also dadurch, welche Sachgehalte ihnen zukommen und in welchem Maße sie ihnen zukommen. Folglich ist ein mögliches Ding oder eine Wesenheit um so mehr auf Existenz aus, je sachhaltiger, das heißt, traditionell gesprochen, je vollkommener es ist.

Es liegt auf der Hand, daß sich aus dieser Annahme ein ontologischer Gottesbeweis ergibt, der sich von demjenigen Anselms und Descartes' unterscheidet. Wenn jede Wesenheit eine Tendenz besitzt, wirklich zu werden, und wenn die Stärke dieser Tendenz ihrem Vollkommenheitsgrad entspricht, dann besitzt das höchst vollkommene Wesen, das heißt jenes, dem keine Vollkommenheit fehlt und dem alle Vollkommenheiten im höchsten Grade zukommen, die größtmögliche Tendenz, wirklich zu werden. Größtmöglich aber verdient nur dasjenige Bestreben genannt zu werden, das unfehlbar sein Ziel erreicht. Folglich existiert Gott, weil sein Wesen der zureichende Grund seines Daseins ist.

<sup>54</sup> »Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret [...]«, schreibt Leibniz in *Veritates absolute primae* (Die Philosophischen Schriften [s.o. Anm. 32], Bd. VII, 194). Am ausführlichsten entwickelt Leibniz seine Lehre vom Existenzstreben der Möglichkeiten in *De rerum originatione radicali* (ebd., Bd. VII, 302–308); vgl. außerdem z.B. das Manuskript ebd., 289ff.; *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, § 10 (ebd., Bd. VI, 603); *Monadologie*, §§ 54f. (ebd., Bd. VI, 616).

<sup>55</sup> Die Annahme, »gewisse Wesenheiten hätten diese Tendenz [zu existieren], andere hätten sie nicht«, scheidet nach Leibniz als Erklärung aus. Denn dies hieße »etwas ohne Grund sagen, da im allgemeinen die Existenz auf jede Wesenheit in gleicher Weise bezogen scheint« (*Veritates absolute primae* [ebd., Bd. VII (s.o. Anm. 32), 194f.], Übersetzung nach DERS., *Kleine Schriften zur Metaphysik – Opuscules Metaphysiques*, hg. und übersetzt von Hans Heinz HOLZ, Darmstadt 1985, 177 und 179).

Auf den ersten Blick scheint damit freilich »zu viel« bewiesen zu werden. Denn aus der Annahme, daß alles Mögliche eine seinem Vollkommenheitsgrad entsprechende Tendenz besitzt, wirklich zu werden, scheint zu folgen, daß sich nicht nur der absolut vollkommene Gott, sondern auch die relativ vollkommenste Welt, das heißt diejenige, die die anderen möglichen Welten an Vollkommenheit übertrifft, kraft eines immanenten Prinzips selbst aktualisiert. Die Annahme eines göttlichen Schöpfungsakts wäre demnach überflüssig, um die Existenz der Welt zu erklären. Diese Konsequenz, die von einer Reihe von Leibniz-Interpreten in der Tat gezogen wird, darunter zum Beispiel Bertrand Russell und Arthur O. Lovejoy<sup>56</sup>, ist indes nicht haltbar. Denn gegen die Lehre, daß alle Möglichkeiten auf Wirklichkeit aus sind, könnte man Folgendes einwenden: Da nur dasjenige, was bereits Sein besitzt, nach etwas streben kann und da die Möglichkeiten oder Essenzen vor und abgesehen von ihrer Verwirklichung nur irrealen Fiktionen sind, können sie gar nicht nach Wirklichkeit streben. Leibniz beantwortet diesen Einwand mit der Annahme Augustins, derzufolge Gott nicht nur der Grund für das Wirklichsein des Wirklichen, sondern auch der Grund für das Möglichsein des Möglichen ist. Auch vor und abgesehen von ihrer Verwirklichung besitzen die Möglichkeiten ein Sein, nämlich dadurch, daß sie von Gott gedacht werden. Aufgrund dieses Gedachtseins drängen sie sich dem allgütigen göttlichen Willen zur Verwirklichung auf, und zwar um so stärker, je vollkommener sie sind.<sup>57</sup> Die Lehre vom Existenzstreben der Möglichkeiten ist also keine Alternative zum Schöpfungsgedanken, sondern dessen Interpretation – eine Interpretation, die klarstellt, daß die Welt ihre Existenz dem allgütigen Willen Gottes und nicht der Laune einer absoluten Willkürmacht verdankt.

Damit scheint sich allerdings unser ursprüngliches Problem erneut einzustellen. Als Interpretation des Schöpfungsglaubens scheint die Lehre vom Existenzstreben der Möglichkeiten für eine Neufassung des ontologischen Gottesbeweises nicht mehr geeignet zu sein. Denn wenn Essenzen nur dann eine Tendenz besitzen, wirklich zu werden, wenn etwas anderes bereits wirklich ist, nämlich der göttliche Verstand und Wille, scheint in dem, was etwas ist, niemals der zureichende Grund dafür liegen zu können, daß es ist. Ist diese Konsequenz zwingend? Keineswegs! Das, was vom Wesen aller von Gott unterschiedenen Dinge gilt,

<sup>56</sup> Vgl. Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, New York 1960, 177–180; RUSSELL, *A Critical Exposition* (s.o. Anm. 33), XI.

<sup>57</sup> Vgl. *De rerum originatione radicali* (Die philosophischen Schriften [s.o. Anm. 32], Bd. VII, 304f.); *Essais de Théodicée*, § 201 (ebd., Bd. VI, 236). Ähnlich interpretieren auch Hans POSER, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz* (StLeib.Suppl. 6), Wiesbaden 1969, 61–66; Albert HEINEKAMP, *Das Problem des Guten bei Leibniz* (KantSt.E 98), Bonn 1969, 192–194; David BLUMENFELD, *Leibniz's Theory of the Striving Possibles*, in: *StLeib* 5 (1973), 163–177.

kann vom Wesen Gottes nicht gelten, und zwar aus einem einfachen Grund. Wenn das Wesen Gottes nicht auf Wirklichkeit aus wäre, ohne daß etwas anderes wirklich ist, und wenn die der höchsten Vollkommenheit seines Wesens entsprechende Tendenz, wirklich zu werden, nicht unfehlbar ihr Ziel erreichen würde, dann gäbe es keinen zureichenden Grund dafür, daß überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts. Folglich muß man annehmen, daß in Gottes Wesen der zureichende Grund seines Daseins liegt.

Diese Version des ontologischen Beweises, für deren Gültigkeit ich plädiere, unterscheidet sich von den Versionen Anselms und Descartes' in dreifacher Hinsicht. Anders als die Descartessche Version benötigt sie eine empirische Prämisse, deren Wahrheit allerdings unbestreitbar ist, nämlich daß überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts. Zweitens setzt sie im Unterschied zum Beweis Anselms und Descartes' die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund voraus, demzufolge es für alles einen zureichenden Grund gibt, daß es überhaupt ist und daß es so ist, wie es ist. Diese Voraussetzung ist keineswegs trivial. Denn zwar ist die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund die Bedingung für die Erkennbarkeit des Seins und daher die Grundlage aller Wissenschaften, sie läßt sich aber nicht begründen. Denn jede Begründung dieses Satzes müßte ihn wiederum in Anspruch nehmen und wäre somit zirkulär. Der Satz vom zureichenden Grund läßt sich deshalb bestreiten, auch wenn es unsinnig, weil widersprüchlich wäre, für diese Bestreitung Gründe anführen zu wollen. Der dritte und entscheidende Unterschied zu den Versionen Anselms und Descartes' besteht schließlich darin, daß die vorgeführte Version nicht die von Kant kritisierte prädikative Deutung von Existenz voraussetzt. Im Gegenteil. Kants Annahme, daß Existenz kein Sachgehalt ist und deshalb nicht zur Sachhaltigkeit eines Wesens gehören kann, folgt aus der Lehre vom Existenzstreben der Wesenheiten. Denn das, was strebt, ist von dem, wonach es strebt, unterschieden, sonst würde es nicht danach streben. Dieses Verständnis von Existenz als dem, worauf Essenzen aus sind, steht aber nicht nur auf dem Boden der Kantischen Einsicht, sondern beantwortet auch die von Kant nicht hinreichend geklärte Frage, was Existenz denn sei und in welchem Verhältnis sie zur Sachhaltigkeit von etwas steht, wenn sie selbst kein Sachgehalt ist.

#### VI. *Fides quaerens intellectum*

Zum Schluß eine Bemerkung über das Verhältnis des ontologischen Beweises zum Glauben und zum Unglauben. Meine Überlegungen haben zu dem Ergebnis geführt, daß sich das Dasein Gottes nicht nur im Glauben, sondern auch im Denken von selbst versteht. Wenn das aber der Fall ist, warum scheint es dann im Denken so wenig selbstverständlich zu

sein? Eine nicht unplausible Erklärung lautet: Der Atheismus ist kein schlichter, leicht auszuräumender Denkfehler. Zwar ist er ein Denkfehler, aber einer, von dem es naiv wäre anzunehmen, er ließe sich mit den vorgeführten oder anderen Argumenten leicht ausräumen. Für Anselm ist die Gottesleugnung eine Torheit, ein tief verwurzelter tragischer Irrtum, eine Lebensform, die dem Menschen gleichsam zur zweiten Natur geworden ist. Deshalb muß Gott selbst sich dem Menschen zunächst im Glauben verständlich machen, damit seine Wirklichkeit auch im Denken das sein kann, was sie an sich ist: selbstverständlich. Ohne jenen selbstverständlichen Umgang mit der Wirklichkeit Gottes, die der Glaube ist, würde die Einsicht, daß sich seine Wirklichkeit von selbst versteht, schwerlich gesucht und gefunden. Die Gebetsform, in die Anselm sein Argument einbettet, ist deshalb sachgemäß und keine entbehrliche »religiöse Stilisierung«<sup>58</sup>. »Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen«, heißt es unmittelbar vor dem ontologischen Argument, »denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt. Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen. Denn auch das glaube ich: ›wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen‹.«<sup>59</sup> Die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes setzt demnach den gläubigen Umgang mit seiner Wirklichkeit voraus, freilich nicht in dem Sinne, wie die fideistischen Anselm-Umdeutungen behaupten. Die im Glauben gesuchte und von Gott geschenkte Einsicht steht für sich selbst, ohne Voraussetzungen inhaltlicher Art in Anspruch nehmen zu müssen, die sich nicht »sola ratione«, allein durch Vernunft verstehen.

#### SUMMARY

The essay discusses three versions of the ontological proof, i.e. first the version advocated by Anselm and Descartes, second the version that assumes the notion of God as an absolute *ens necessarium*, and a third version developed by the author following Leibniz' theory of the striving possibles. In addition, the three most important objections against the ontological proof are discussed, namely the so-called logical objection, the objection disputing the conceivableness of God, and finally the objection raised by Kant. Evidence is being given that the logical objection is definitely wrong and that through the two other objections the first and the second version are vitiated, whereas the third is not disproved. The thesis is that the third version presents, in fact, a valid proof of God's existence.

<sup>58</sup> FLASCH (s.o. Anm. 14), 12.

<sup>59</sup> ANSELM, Prosl. 1 (ed. SCHMITT I,100,15–19), Übersetzung nach der lat.-dt. Ausgabe von SCHMITT (s.o. Anm. 3).