

## Gottesbeweise revisited

*Friedrike Schick und Friedrich Hermanni*

REINHARD HILTSCHER: *Gottesbeweise*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2., durchgesehene Aufl. 2010 (1. Aufl. 2008), 182 Seiten.

WOLFGANG CRAMER: *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt am Main (Klostermann) 2. Auflage 2010 (1. Auflage 1967, als Band 2 der auf fünf Bände geplanten Reihe »Die absolute Reflexion«), 161 Seiten.

Seit Nietzsche weiß jeder halbwegs gebildete Mitteleuropäer, dass Gott tot ist. Der Versuch, seine Existenz zu beweisen, ist daher im besten Fall ein Denksport für ewig Gestrige, im schlimmsten Fall eine Störung der Totenruhe. Kant, der Alleszermalmer, hatte, so weiß man, die »Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes«<sup>1</sup> nachgewiesen und damit auch die beiden anderen Beweise aus theoretischer Vernunft, den kosmologischen und den teleologischen, erledigt, weil sie vom ontologischen abhängen. Bereits Hegel konnte deshalb 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.«<sup>2</sup> Indes: Totgesagte leben länger. Ausgerechnet die analytische Philosophie, die zur »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« (Carnap) angetreten war, wurde sich selbst untreu und belästigt unsere nachmetaphysischen Zeiten mit neuen Gottesbeweisen. Der bekannte Scherz von Odo Marquard scheint einmal mehr zur Wirklichkeit zu werden: Bei Boxchampions heißt es: »They never come back«, bei der Metaphysik und ihren Problemen dagegen gilt: »They ever come back«. Kein Wunder, mag man denken, denn schließlich beruht die Kritik der Metaphysik stets auf Voraussetzungen, die ihrerseits von metaphysischer Art sind. Ist das »nachmetaphysische Denken«, das uns noch vor kurzem gleichsam von höchster Stelle verordnet wurde, vielleicht nur das Mittagsschläfchen der Metaphysik, aus dem sie langsam zu erwachen beginnt? Schon werden auch einige deutsche Philosophen metaphysik- und gottesbeweisanfällig. Nur die deutsche evangelische Theologie hält standhaft ihren nachmetaphysischen Kurs; schließlich ist Kant der Gottvater des neueren Protestantismus und Friedrich Schleiermacher, der religionsfreundliche Nichtmetaphysiker, sein eingeborener Sohn. An Kant freilich scheint auch in der deutschen Philosophie kein Weg vorbeizugehen. Die

---

<sup>1</sup> I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 592, B 620.

<sup>2</sup> G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, neu hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1993, 87f.

beiden Bücher jedenfalls, die hier rezensiert werden, sind sich aller sonstigen Unterschiede zum Trotz in einem einig: Die Einschätzung von Gottesbeweisen hängt von der Beantwortung der variierten Gretchenfrage ab: Nun sag, wie hast du's mit Immanuel Kant?

### I. Nicht über Kant hinaus?

Kant ist groß, Kant ist der, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, und der heilige Anselm ist sein Prophet, während die modallogisch hochgerüsteten Gotteskämpfer der analytischen Philosophie, St. Alvin (Plantinga) und sein Haus, keine legitimen Nachkommen des Propheten sind. Dies ist in Kürze die Botschaft, die Reinhard Hiltcher in seinem Buch verkündet. Das Buch präsentiert sich als »erste Überblicksdarstellung« (Rückseite) und »Einführung in die Problematik der Gottesbeweise« (5), also als Mitglied jener Gattung von Sachbüchern, die unter heutigen Studienbedingungen qualitätsindifferent zu Verkaufsschlagern fast prädestiniert sind. Natürlich muss sich eine Überblicksdarstellung aus Gründen der Komplexitätsreduktion beschränken und so will sich Hiltcher auf die »Funktionen« konzentrieren, die den Gottesbeweisen im Rahmen »des philosophischen Letztbegründungsgedankens« (ebd.) zukommen sollen. Dabei unterscheidet er zwei Hauptfunktionen, (a) die erkenntnistheoretische Funktion, die der ontologische Gottesbeweis »für die Möglichkeit einer letzten Begründung der Gültigkeit unseres Wissens« (ebd.) erfülle, und (b) die moralphilosophische Funktion einer »möglichen Letztrechtfertigung« unseres »moralisch-pragmatischen Interesses« (ebd.), die nicht nur dem moralischen, sondern erstaunlicherweise auch dem kosmologischen, teleologischen und noologischen Gottesbeweis zugeschrieben wird. Mit diesen vier Beweisen befasst sich der zweite, kürzere Teil des Buches, allerdings nur im »Überblick« (9). Die eigentliche Aufmerksamkeit gilt dem ontologischen Beweis, und zwar erstens den klassischen Versionen von Anselm bis Hegel und zweitens den einschlägigen Diskussionen in der analytischen Religionsphilosophie. Denn der ontologische Beweis stellt nach Hiltcher »mit seiner fundamentalen gnoseologischen Attitüde den wichtigsten und interessantesten aller Gottesbeweise dar« (20), von dem die anderen abhängig sind (vgl. 155). Konzentrieren wir uns daher im Folgenden auf Hiltchers Überlegungen zu diesem Beweis.

Die Urform des ontologischen Gottesbeweises, die Anselm in *Proslogion* 2 und 3 entwickelt hat, ist nach Hiltcher nur bei oberflächlicher Betrachtung ein (modal)logisches Argument, das aus der Kennzeichnung Gottes als etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, auf die Existenz Gottes (*Prosl.* 2) und die Undenkbarkeit seiner Nichtexistenz (*Prosl.* 3) schließt. In Wahrheit handele es sich vielmehr, wie ein Blick auf das *Mo-*

nologion und auf *De Veritate* verrate, um ein erkenntnis- oder intentionalitätstheoretisches Argument, in dem auf Gott als letzten Grund für die Wahrheitsfähigkeit unseres Wissens zurückgeschlossen werde. Erst durch diese Lesart verliere Anselms Argument »die Anrühigkeit eines Taschenspielertricks« (22) und werde ernsthaft diskutabel. Worin das erkenntnistheoretische Argument allerdings genau bestehen soll, ist aus den nicht gerade sonnenklaren Darlegungen Hiltchers leider nur schwer zu entnehmen. Es scheint folgendes zu sein:

(1) Nicht alle, aber einige unserer kognitiven Akte sind wahr oder falsch. (2) Um wahr oder falsch sein zu können, müssen kognitive Akte durch invariante Formprinzipien bestimmt sein. (3) Diese Formprinzipien gewährleisten die Wahrheitsfähigkeit wohlgeformter kognitiver Akte dann und nur dann, wenn sie ein Bild Gottes (*Imago Dei*) sind, der die Gegenstände wohlgeformter kognitiver Akte konstituiert hat. (4) Also existiert Gott.

Nach Hiltcher ist das Argument in *Proslogion* 2 und 3 mit diesem erkenntnistheoretischen Argument identisch. Denn das *Proslogion* gehe von der Fähigkeit unseres Denkens aus, zwischen dem Sein im Verstand und dem Sein in Wirklichkeit zu unterscheiden, und damit von dem Vermögen zu wahrheitsfähigen kognitiven Akten. Von dort werde in *Proslogion* 2 zunächst auf die invarianten Formprinzipien des Denkens als bedingt notwendigem und in *Proslogion* 3 schließlich auf Gott als unbedingt notwendigem Grund geschlossen (vgl. 30–34).

Ist diese von Hiltcher vorgeschlagene Deutung des *Proslogion*arguments plausibel und erreicht sie ihr Ziel, dem Argument größeres Gewicht zu verleihen? Beide Fragen müssen verneint werden. Erstens findet sich in *Proslogion* 2 und 3 nicht der geringste Hinweis, dass Anselms Argument von einer Kompetenz unseres Denkens seinen Ausgang nimmt, um auf Gott als letzten Grund dieser Kompetenz zurückzuschließen. Zu diesem Zweck hätte es den Satz vom zureichenden Grund in Anspruch nehmen müssen, was aber offenkundig nicht der Fall ist. In Wahrheit geht Anselm vielmehr von der genannten Kennzeichnung Gottes aus und operiert lediglich mit dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, um sein Beweisziel zu erreichen. Würde Hiltchers Deutung zutreffen, dann wäre das *Proslogion*argument kein apriorisches, sondern ein empirisches und daher vom kosmologischen und teleologischen Argument nicht prinzipiell unterschieden. Zweitens scheitert das Argument, das Hiltcher in *Proslogion* 2 und 3 zu finden glaubt, schon aus formalen Gründen. Die Annahme, nur Gott könne die Wahrheitsfähigkeit wohlgeformter kognitiver Akte garantieren, mag zwar zutreffen, aber dennoch lässt sich die Existenz Gottes nicht im Ausgang von dieser Wahrheitsfähigkeit beweisen. Der Grund ist dieser: Ein gültiger Schluss muss trivialerweise die Wahrheit,

mithin auch die Wahrheitsfähigkeit seiner Prämissen beanspruchen. Nun ist dieser Anspruch aber dem dargelegten erkenntnistheoretischen Argument zufolge nur dann berechtigt, wenn Gott existiert. Daher sind die Prämissen dieses Arguments von der Konklusion abhängig, die erst aus ihnen folgen soll.

Die einführenden und zusammenfassenden Passagen des Buches suggerieren, dass diejenigen Versionen des ontologischen Arguments, die in der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit entwickelt wurden, ebenso wie (vermeintlich) das Proslogionargument von der Struktur unserer Erkenntnis auf Gott als letzte Bedingung der Möglichkeit dieser Erkenntnis zurückschließen. »Von Anselm an – über Descartes und Leibniz bis zum frühen Kant hin – wurde Gottes Notwendigkeit im ontologischen Gottesbeweis relational zur Möglichkeit unserer Erkenntnis aufgewiesen [...]« (155) Das ontologische Argument, so heißt es bereits in der Einführung, »operiert mit der Prinzipienstruktur unserer Intentionalität« und »nimmt seinen Ausgang von Notwendigkeiten unseres Erkennens und Denkens [...]« (20). Ein kurzer Blick in Descartes' *Meditationen*, in Spinozas *Ethik* oder in einen der einschlägigen Leibniztexte genügt, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Auch Hiltcher ist sich dessen offenbar bewusst; denn in den entsprechenden Kapiteln seines Buchs unterscheidet er im Anschluss an die vorzügliche Untersuchung von Dieter Henrich zwischen den zwei Formen, in denen das ontologische Argument in der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit vertreten wurde, und bestimmt zutreffend ihr systematisches Verhältnis (vgl. 46–48, 54). Die erste Form schließt vom Begriff Gottes als höchst vollkommenem Wesen und die zweite Form, die Descartes in seiner Antwort auf Caterus entwickelte, vom Begriff Gottes als allmächtigem oder unbedingt notwendigem Wesen auf seine Existenz. Weder im einen noch im anderen Fall wird die Existenz Gottes also »relational zur Möglichkeit unserer Erkenntnis« oder im »Ausgang von Notwendigkeiten unseres Denkens und Erkennens« bewiesen.

Auf einem ganz anderen Blatt steht die Frage, ob das allein vom Begriff Gottes ausgehende ontologische Argument in der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit eine (unentbehrliche) erkenntnistheoretische Rolle spielt. Diese Frage ist zweifellos zu bejahen, wie freilich nicht erst Hiltcher, sondern bereits Wolfgang Röd in seinem empfehlenswerten Buch gezeigt hat. Die rationalistische Metaphysik der Neuzeit beanspruchte bekanntlich, die Wirklichkeit aus reiner Vernunft erkennen zu können. Für die Rechtfertigung dieses Anspruchs musste sie erstens die Denkordnung und die Seinsordnung auf ein gemeinsames Prinzip zurückführen und zweitens durch das ontologische Argument zeigen, dass aus dem Begriff dieses Prinzips sein Dasein folgt. Das ontologische Argument hatte in der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit also die Aufgabe, den Anspruch

einer erfahrungsunabhängigen Erkenntnis der Wirklichkeit zu begründen. Diese von Röd überzeugend herausgearbeitete erkenntnistheoretische Funktion des ontologischen Arguments wird nun von Hiltcher nicht trennscharf von dem Argument selbst unterschieden. Dadurch entsteht der Schein, als sei die Gültigkeit des Arguments von seiner Funktion abhängig und bei Verlust seiner Funktion nicht mehr diskutabel.

In diesen von ihm selbst erzeugten Schein verstrickt sich Hiltcher in seinen Ausführungen über Kant und die analytische Religionsphilosophie. Mit Kants Erkenntnistheorie sei »die legitimierbare Geschichte eines ontologischen Gottesbeweises an ihr Ende gekommen und damit auch die Möglichkeit einer Geltung der anderen Gottesbeweise.« (155) Diese Diagnose folgt bei Hiltcher aus zwei Voraussetzungen, von denen die eine falsch und die andere mindestens strittig ist. Erstens sei »der ontologische Gottesbeweis«, man höre und staune, »eigentlich überhaupt kein ontologischer Gottesbeweis [...] (sondern vielmehr ein erkenntnistheoretischer Gottesbeweis)« (151, vgl. 16), weil er auf Gott als letzte Bedingung der Möglichkeit für die Wahrheitsfähigkeit (Anselm) oder die Wahrheit (Descartes) unserer wohlgeformten Erkenntnisakte zurückschließe. Zweitens habe Kant gezeigt, dass die Erfahrung deshalb mit den Gegenständen übereinstimmt, weil die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit für die Gegenstände der Erfahrung sind. In Hiltchers Worten: »Kant gelingt der Nachweis, dass das endliche Denken selbst seine ›Bedürfnisse‹ am Gegenstand durchsetzen kann.« (74) Folglich sei der ontologische Gottesbeweis, in dem Gott als Garant für die Wirklichkeitsrelevanz unserer Erkenntnis fungiert, durch Kants Erkenntnistheorie widerlegt. Gleichwohl findet Anselm Gnade in den Augen Hiltchers, denn er habe »die für seine Epoche höchst progressive Einsicht gewonnen [...], dass die Prinzipien des Denkens irgendetwas mit der Gegenstandskonstitution zu tun haben könnten [...]« (29) Von dieser Einsicht habe er freilich fälschlicherweise auf die Existenz Gottes geschlossen, weil ihm Kants Theorie der Gegenstandskonstitution »als Kind seiner Zeit ein unmöglicher Gedanke« (19) gewesen sei. Armer Anselm, geschlagen durch das Schicksal der frühen Geburt! Als Trost wird er von Hiltcher posthum zum Propheten ehrenhalber ernannt, denn sein Proslogionargument sei »das Vorausahnen ›transzendentaler Prinzipien‹ im Sinne der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie.« (29)

Wo viel Licht ist, da ist freilich auch viel Schatten; aber anders als in Brechts Moritat können »die im Dunkeln« dem scharfen Blick unseres Autors nicht entgehen. Es sind die Dunkelmänner der analytischen Philosophie (Findlay, Malcolm, Hartshorne, Lewis, Plantinga und Gombocz), die sich mit ihren scharfen (modallogischen) Instrumenten an Anselms Argument zu schaffen machen wie weiland Mackie Messer an seinen Op-

fern. Im hellen Sonnenlicht der Transzendentalphilosophie können ihre Rekonstruktionen aber »relativ leicht als Positionen entlarvt werden, die keinerlei Begriff von der zentralen gnoseologischen Bedeutung des ontologischen Gottesbeweises aufweisen.« (6) Man möchte entgegnen, dass der Vorwurf einer »Fehlinterpretation« (114), selbst wenn er zuträfe (was nicht der Fall ist), kaum ins Gewicht fiele; denn schließlich sind die genannten Autoren nicht primär an einer korrekten Anselm-Exegese interessiert, sondern an der Frage, ob das ontologische Argument in irgendeiner Form zutrifft. Aber Vorsicht! Wer so dächte, den träfe der endgültig vernichtende Blitz unseres Transzendentalphilosophen. »Ontologische Notwendigkeit lässt sich«, so dekretiert er, »nur über den Weg rechtfertigen, den der »recht verstandene Anselm« entwickelt hat – über den Weg der gnoseologischen Notwendigkeit. Dieser Weg mag freilich durch Kants Transzendentalphilosophie als ebenfalls verbaut erscheinen. Doch wenn er überhaupt noch gangbar sein sollte, muss er von einer Theorie der Intentionalität des menschlichen Geistes ausgehen. Alles andere lässt sich schnell als Taschenspielerlei entlarven.« (114)

Zu diesen und ähnlichen Einlassungen, die die innere Achse des Buches bilden, ist dreierlei zu bemerken. *Erstens* hätte man vom Autor gerne die Gründe gehört, die nötig wären, um die ontologischen Argumente von Malcolm, Hartshorne und Plantinga »als Taschenspielerlei« zu »entlarven«. Die kritischen Bemerkungen, zu denen sich unser Transzendentalphilosoph in dieser Hinsicht gnädig herablässt (vgl. 91 f., 107), sind alles andere als hinreichend, um die höchst strittige Frage in seinem Sinne zu entscheiden. Hinzu kommt, dass die vielleicht raffinierteste Form des ontologischen Arguments, diejenige von Kurt Gödel, nicht einmal erwähnt wird.

*Zweitens* steht die Behauptung, die ontologische Notwendigkeit Gottes lasse sich womöglich »über den Weg der gnoseologischen Notwendigkeit« (114) rechtfertigen, in Widerspruch zu der anderen Behauptung, wonach mit Kants Erkenntnistheorie »die legitimierbare Geschichte eines ontologischen Gottesbeweises an ihr Ende gekommen« (155) ist. Wenn Kant wirklich »die Unnötigkeit der Seinsannahme Gottes für eine Theorie der endlichen gnoseologischen Intentionalität auf[gewiesen]« (59) hätte, dann wäre es vielmehr unmöglich, die Existenz Gottes im Ausgang von dieser Intentionalität zu beweisen. Zur Einsicht in diese Unmöglichkeit muss Kant allerdings gar nicht bemüht werden; denn aus den oben genannten Gründen wäre eine erkenntnistheoretische Fassung des ontologischen Arguments eine *Petito principii*.

*Drittens* zeugt die unhaltbare Behauptung, ein ontologisches Argument sei, »wenn [...] überhaupt«, nur auf erkenntnistheoretischem Weg möglich, von jenem Hochmut, der bekanntlich vor dem Fall kommt. Für Hiltcher ist die Erkenntnistheorie offenbar der Herr im Haus der Philosophie,

während die philosophische Theologie bestenfalls jenem Hund gleicht, von dem geschrieben steht, er fresse die Brosamen, die vom Tisch des Herrn fallen. Aus gutem Grund hat Hegel über diese Rollenverteilung seinen Spott ausgegossen. Die Forderung, vor der Erkenntnis Gottes müsse unser Erkenntnisvermögen erkannt werden, ist nach Hegel so sinnfrei wie die, »die jener Gascogner macht, der nicht eher ins Wasser gehen will, als bis er schwimmen könne.« Mit dieser Forderung habe man geglaubt, »einen großen Fund gemacht zu haben, aber man hat sich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht. Gerade wenn die Menschen meinen, sie haben das Gescheiteste getan, dann haben sie das Dämlichste getan.«<sup>3</sup> Lassen wir uns durch Hiltschers Buch nicht täuschen! Kant ist groß, gewiss, aber er ist nicht der, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, und der heilige Anselm ist nicht sein Prophet, dafür aber der Urahn von St. Alvin (Plantinga) und seinen Mitstreitern in der analytischen Religionsphilosophie.

## II. Über Kant hinaus?

Cramers Untersuchung stellt sich dem systematischen Anspruch, den »philosophische[n] Gedankengehalt« (7) herauszuarbeiten, der in den kosmologischen und ontologischen Gottesbeweisen von Anselm, Descartes, Spinoza und Leibniz enthalten ist, und zu zeigen, dass und wie sich dieser Gehalt in die Form einer argumentativ ausgewiesenen Philosophie des Absoluten bringen lässt.

Mit diesem Unternehmen weiß sich Cramer im Gegensatz zu einem breiten, Philosophie und Theologie übergreifenden Konsens seiner Zeit, dem sich eine philosophische Theorie des Absoluten als von vornherein unmöglich darstellt. Diese negative Gewissheit verdankt sich wesentlich der in Kants *Kritik der reinen Vernunft* niedergelegten Kritik wissenschaftlicher Metaphysik im allgemeinen und einer objektiven Gotteserkenntnis im besonderen, und so widmet sich Cramer ebenso ausführlich wie den Gottesbeweisen selbst der kantischen Kritik derselben. In Cramers Untersuchung sind so drei Untersuchungsstränge verbunden: 1. die Auseinandersetzung mit den vorkantischen Formen des kosmologischen und des ontologischen Gottesbeweises, 2. die Auseinandersetzung mit Kants Kritik und ihren Voraussetzungen in der positiven Lehre des transzendentalen Idealismus, 3. schließlich die Vorstellung und Verteidigung von Cramers eigenen Fassungen des kosmologischen und des ontologischen Arguments. Wie diese drei Stränge voneinander unterschieden und aufeinander bezogen sind, ist in der Durchführung für den Leser nicht immer leicht zu erkennen. Beschränkt auf den *ontologischen* Gottesbeweis (A II) sollen im Folgenden die Hauptlinien nachgezeichnet werden.

<sup>3</sup> HEGEL: a.a.O. (Anmerkung 2), 52f.

Cramer setzt hier bei Anselms Argument aus *Proslogion* 2 ein: Aus dem vom Gesprächspartner zugestandenen ›Sein im Verstande‹ soll sich durch das Widerspruchsprinzip die Existenz dessen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, erweisen. (Für Anselms Kennzeichnung setzt Cramer im weiteren Verlauf auch die des *ens perfectissimum* ein.) Gleich eingangs scheiden sich nun nach Cramer zwei Wege: Entweder man entwickelt ein Argument auf dem Boden des »platonisch-neuplatonischen Fundaments«, auf dem Anselm auch tatsächlich stehe, nämlich der Lehre von den *eide* oder *Formen*, oder aber man löst das Argument von diesem Fundament. Auf dem *ersten* Weg erhält man einen gültigen Beweis; eine erste, näher an der historischen Formenlehre selbst orientierte Fassung bringt Cramer in A II b, eine zweite, verbesserte, weil voraussetzungsärmer gehaltene Fassung in A II e (auf diese Fassung wird weiter unten noch eingegangen). Dieser Beweis arbeitet allerdings nicht mehr mit der Unterscheidung zwischen dem ›Sein im Verstand‹ und dem ›Sein in Wirklichkeit‹ und ist entsprechend von Cramer auch nicht als bloße Reformulierung des Anselm-Arguments beansprucht. Auf dem *zweiten* Weg hingegen operiert man mit der Unterscheidung von Gedachtsein und Sein und unter Absehung von (möglicherweise auch stärker: unter Negation) der Lehre von den Formen.

Da der Dreh- und Angelpunkt der Unterscheidung der zwei Beweiswege im Verhältnis zur Lehre von den Formen oder Ideen liegt, sei zunächst wiedergegeben, was im Sinn Cramers *Formen* (oder *eide* oder *Ideen*) sind: Eine Form ist, in Abgrenzung zu einem »Begriff«, worunter ein »Erzeugnis unseres Verstandes« zu verstehen ist (56), eine allgemeine Bestimmung, die von unserem Denken unabhängig ist. Ebenfalls unabhängig ist eine Form von der Existenz Einzelner, deren Form sie sein kann. Das Umgekehrte soll nicht gelten: Einzelne Existierende können nicht sein, ohne Fälle von Formen zu sein.

Folgen wir nun zunächst dem *zweiten*, leichter zugänglichen – und nach der Deobjektivierung der Ideenlehre für Kantianer einzigen – Weg. Cramers Argumentationsziel ist hier klar: Unter diesen Vorzeichen ist kein gültiger Beweis zu haben.

Versetzen wir uns in die Lage von jemandem, der die Kennzeichnung »das *ens perfectissimum*« versteht. Anderwärts vorausgesetzt sei, dass die Bestimmung selbst, das »esse perfectissimum« erstens sinnvoll ist und zweitens höchstens eine Erfüllungsinstanz haben kann. Nun enthält die Kennzeichnung die Unterscheidung zwischen der Bestimmung und dem, dessen Bestimmung sie ist. Die Suche nach einem Widerspruch in der Negation der Existenz des Gekennzeichneten kann also, so Cramer, *entweder* an der Bestimmung selbst ansetzen *oder* an jenem mitgeführten »Moment des Unbestimmten« (64), also daran, dass in der Kennzeichnung ein Subjekt, eine Instanz dieser Bestimmung angesprochen ist. (70f.) In bei-



den Fällen scheitert die Suche nach dem Widerspruch. Im *ersten* Fall müsste Existenz Teilmoment der Bestimmung selbst sein – und hier sieht Cramer Kants Einwand in vollem Recht: Existenz ist keine Realität. Ist »Existenz eine realitas, dann ist alle realitas zerstört.« (71) Im *zweiten* Fall müsste das Konzipieren von etwas Bestimmtem – offenbar ist hier gemeint: ohne Ansehung des Inhalts der Bestimmung – für die Existenz des Konzipierten aufkommen. Aber das Konzipieren eines (wie immer) bestimmten Etwas ist zwar hinreichender Erkenntnisgrund für die Existenz des konzipierenden Subjekts, aber nicht auch für die Existenz eines von ihm verschiedenen Gegenstands. (70f.) Zusammengenommen bleibt für den zweiten – von der platonischen Ideenlehre getrennten – Weg der Einwand Thomas von Aquins in Kraft: Daraus, dass die Kennzeichnung verstanden wird, kann nicht gefolgert werden, dass das Gekennzeichnete existiert. (Zu Cramers Unterscheidung dieses Einwands von dem seit Henrichs Studie zum ontologischen Gottesbeweis als »logischer Einwand« bekannten Argument vgl. 69f.)

Umso gespannter ist man nun auf den *ersten* Weg. Wie sieht der Beweis aus, den Cramer – nach kritischer Musterung von Anselm, Descartes und Leibniz – als denjenigen vorstellt, der weder von Kants noch von Thomas' Einwand getroffen werden soll? Dieser Gang, den der Verf. selbst als »das Zentrum« (85) des Buches bezeichnet, gliedert sich in drei Schritte (A II i, j, k):

(I) Im *ersten* Schritt soll gezeigt werden, dass die Differenz von Bestimmung und Unbestimmtem »absolut notwendig« und »unaufhebbar« ist. (85–88)

(Das ist auch der Grund dafür, weshalb mit der Aufnahme der Existenz ins Feld realer Bestimmungen dieses selbst »zerstört« wäre. – Auf die Unterscheidung selbst wird weiter unten noch eingegangen.) Der Beweisschritt selbst ist indirekt gebaut: Denkt man sich probeweise ein X, das der Unterscheidung von Bestimmung und Unbestimmtem in jeder Hinsicht enthoben ist, so stößt man darauf, dass alles, was von X gilt, zugleich wieder kassiert werden muss, um dem probeweise ausgegebenen Steckbrief zu entsprechen. Stößt man so auf nichts anderes als diesen Steckbrief selbst, der nur darin besteht, das Gesuchte als nicht bestimmbar festzuhalten, dann ist das ein sicheres Kennzeichen dafür, dass das probeweise Denken mit sich allein war und etwas gesetzt wurde, worum man sich im Denken nicht weiter zu kümmern braucht. In diesem Sinn also gilt die Unterscheidung von Bestimmung und Unbestimmtem absolut.

(II) Im *zweiten* Schritt geht es darum, zu zeigen, dass die Differenz von Bestimmung und Unbestimmtem zugleich »absolute Beziehung« ist. (88–90) Etwas ausgeführt lautet das Beweisziel des zweiten Schritts: »[S]ind Formen, die von Existenz getrennt sind, Formen also von möglichem Exi-

stierenden, dann ist das *ens necessarium*, die ungetrennte Einheit von Bestimmung und Unbestimmtem, ihre Bedingung.« (71)

Für diesen Beweisschritt werden also die Formen relevant. *Dass* sie sind, muss nach dem indirekten Beweis des ersten Schritts nicht extra vorausgesetzt werden. Wie sie sich in der Differenz zum Unbestimmten verhalten, ist die Frage. Nun ist ihre Beziehung zu den einzelnen Existierenden, deren Formen sie sind, zwar gerade keine »absolute« – Formen sind, was sie sind, nach Voraussetzung unabhängig davon, ob Einzelnes existiert, dessen Form sie dann sind. Aber auf *das Unbestimmte* sind Formen in zwei Hinsichten notwendig bezogen, wie Cramer, wieder indirekt, zu zeigen unternimmt: Erstens könnten sie nicht Bestimmungen von etwas sein, wenn nicht in etwas anderem, das selbst schon das Moment des Unbestimmten enthält, der Grund ihrer möglichen Aktualisierung läge. Und zweitens wären sie selbst nicht, was sie sind, nämlich das dem Unbestimmten Gegenüberstehende, wenn nicht beides wäre – die Sphäre der Bestimmungen *und* das Unbestimmte.

(III) Der *dritte* Schritt kümmert sich um die interne Bestimmung der bis dahin erschlossenen notwendigen Einheit von Bestimmung und Unbestimmtem. (90–92)

Negativ steht fest: Diese Einheit kann nicht erst das Resultat der Anwendung einer vorausgesetzten Bestimmung auf das vorausgesetzte Unbestimmte sein, wenn doch solche Bestimmungsverhältnisse sowohl diese Einheit zur Voraussetzung haben sollen als auch die Trennung, die ihrerseits diese Einheit zur Voraussetzung haben soll. Gesucht ist sozusagen die Bestimmung, die die Bestimmung des Unbestimmten als solchen wäre. (Dieser Bestimmung gibt Cramer den technischen Namen »Qualität« [84].) Die Aufgabe ist nicht leicht. Cramer sucht sie zu bewältigen, indem er den *Inhalt* der Qualität aus ihrer *Qualifizierung* als *absolut* entnimmt, nämlich so:

»Die Qualifizierung kann [...] nicht ein Moment der Einheit sein, sondern sie muß an einem Orte sein, welcher nicht die Einheit ist und auch nicht ein Moment der Einheit ist. Es ist aber kein Ort außer dem absoluten Verhältnis, kein Ort, der außer dem absoluten Verhältnis nur noch wäre. Der Ort muß mithin *aus* der absoluten Qualität sein. Soll er *aus* der absoluten Qualität sein, dann muß die Qualität die Qualität ›AUS‹ sein. Das absolute Verhältnis ist somit: das Unbestimmte als AUS. [...] Das absolute Verhältnis hat sich hiermit weiterentwickelt als die Differenz der Orte des *Seins* und des *Gesetzseins*.« (91 f.)

Was heißt das, in Prosa übersetzt? Wenn wir recht verstehen, etwa das Folgende: Dass die Einheit die Eigenschaft hat, absolut zu sein, wissen wir nach den ersten beiden Beweisschritten. Der Sachverhalt, diese Eigenschaft (und überhaupt: Eigenschaften) zu haben, ist nicht identisch

mit der Einheit, die die Eigenschaft hat. Er ist etwas, das von dieser Einheit gilt. Zugleich kommt als Grund für das Bestehen dieses Sachverhalts (wie überhaupt: des Bestehens von Sachverhalten) nur die Einheit selbst in Frage; es gibt ja auf dieser Ebene des Nachdenkens gar nichts weiter. Also muss diese Einheit ihrem Inhalt nach Grund der Differenz zwischen sich und dem Bestehen von Sachverhalten sein, die in Bezug auf sie bestehen.

Soweit der Nachvollzug von Cramers Pendant zum ontologischen Gottesbeweis. Wie verhält sich diese Argumentation 1. zu den vorkantischen Fassungen des Beweises, namentlich zu Anselms Argument aus *Proslogion* 2, 2. zu Kants Kritik und wie steht es 3. um seine Überzeugungskraft?

Auf den *ersten* Blick scheint 1. klar, dass sich das Beweisziel gegenüber Anselms Argument geändert hat. Wenn es allgemein um die Frage der Beziehung von Bestimmungen und dem, wovon sie Bestimmungen sind, geht, so scheint es ja nicht zugleich um den Beweis der *Existenz* von etwas zu gehen. Tatsächlich distanziert sich Cramer auch von der Rede von »Existenz«, ebenso davon, dass es mit dieser Beziehung um ein bestimmtes Seiendes unter anderen gehe. (71 und 90) Damit wäre dann 2. klar, dass Kants (wie auch Thomas') Kritik des ontologischen Beweises den hier vorgelegten Beweis nicht betrifft. Wenn es gar nicht darum geht, aus einer Kennzeichnung – sei sie nun (in Cramers Terminologie) mithilfe eines Begriffs oder unter Rekurs auf eine Form formuliert – die Existenz des so Gekennzeichneten zu erschließen, dann kann der Beweis nicht daran scheitern, dass Schlüsse dieser Art nicht möglich sind. Und so bliebe 3. nur noch unabhängig von beidem der Beweis selbst zu prüfen.

Auf den *zweiten* Blick erscheint die Lage allerdings gar nicht so eindeutig. Das zeigt sich, wenn man Cramers Studie danach befragt, was genau unter jener Entgegensetzung und Untrennbarkeit von Bestimmung und Unbestimmtem zu verstehen ist, von dem im Kernargument von A II e die Rede ist. Zunächst kann man leicht mitgehen: Eine allgemeine Bestimmung ist jedenfalls eine Bestimmung *von etwas*. In dieser Beziehung lässt sich das »Etwas« nicht ersetzen durch eine allgemeine Bestimmung. Was lässt sich von hier aus über das Etwas als internes Korrelat der allgemeinen Bestimmung sagen? Insofern die Bestimmung *allgemein*, ist das nächste passende Gegenüber das *Einzelne*, der Fall, die Instanz des Allgemeinen. Soweit haben wir die Korrelation: Kein Einzelnes ohne Allgemeines, kein Allgemeines ohne Einzelnes. (Ob und wie viele Einzelne existieren, ist davon unberührt.) Wie diese Korrelation nicht aufeinander Reduzibler zu verstehen ist, ist damit noch nicht heraus. Aber in Cramers Beweis ist der Verfolgung dieser Frage eine zweite beigegeben: Wenn nun einmal feststeht, dass allgemeine Bestimmungen nicht der Grund der Existenz eines ihnen entsprechenden Einzelnen sind, was ist dann dieser Existenzgrund?

(»Kein εἶδος kann der Grund der Aktualisierung sein, weil es eines Aktus mächtig sein müßte.« [89]) Diese Funktion kann nur etwas erfüllen, was das Moment des Unbestimmten schon enthält – einfach gesagt: das selbst schon ein existierendes Einzelnes ist. Aber zugleich soll gelten: Kein existierendes Einzelnes kann dieser Grund sein, weil an jedem existierenden Einzelnen Bestimmung und Unbestimmtes nur eine kontingente, eine trennbare Einheit eingegangen sind. So muss dann die Einheit von Bestimmung und Unbestimmtem die Züge eines bestimmten Einzelnen tragen *und* allem Einzelnen vorher sein.

Diese Revision des ontologischen Gottesbeweises weist, wenn diese Beobachtung stimmt, in zwei Richtungen zugleich: Sie nimmt zum einen Kurs auf eine Theorie des Zusammenhangs und der Unterscheidung von Bestimmung und Bestimmtem, die sich nicht unter die einschränkende Prämisse stellt, damit nur unser, wenn auch notwendiges Denken zu erfassen. Zum anderen nimmt sie Kurs auf den Beweis eines Wesens, bei dem ›Wesen‹ im Sinn der Bestimmung und ›Wesen‹ im Sinn des existierenden Einzelnen notwendig verbunden sind. Insofern sie dieses zweite Ziel anstrebt, bleibt sie von Kants Scheidung zwischen Existenz und Bestimmung betroffen. Die eigentliche Schwierigkeit, die diese Revision enthält, liegt dann aber vor allem darin, dass die beiden Unternehmungen wie eine behandelt werden.

### Fazit

Was folgt aus der kritischen Betrachtung der beiden Studien für die oben genannte Gretchenfrage? Sind mit der kantischen Kritik alle möglichen Wege, die Existenz Gottes a priori zu beweisen, verbaut? Zweierlei zeichnet sich ab: Erstens ist der Versuch eines ontologischen Arguments der kantischen Kritik nicht schon dadurch entronnen, dass er im Ausgangspunkt zur Annahme objektiver Universalien, Formen oder Ideen zurückgekehrt. Diese Rückkehr mag berechtigt sein, aber an der Frage der Subjektivität oder Objektivität allgemeiner Bestimmungen allein entscheidet sich die Sache nicht; denn die Einwände der »Dialektik« der reinen Vernunft erschöpfen sich ihrerseits nicht darin, Anwendungen der »Analytik« zu sein. Zweitens wird die Frage der möglichen Gültigkeit eines ontologischen Arguments auch nicht dadurch entschieden, ob dieses Argument in erkenntnistheoretischer Hinsicht entbehrlich ist oder nicht. Vielmehr hängt ihre Beantwortung vor allem davon ab, ob jede mögliche Form des ontologischen Arguments jene prädikative Deutung von Existenz in Anspruch nehmen muss, die von Kant aus gutem Grund zurückgewiesen wurde. Nun wurden in der neueren Debatte Formen vorgeschlagen, die auf dem Boden des kantischen Existenzverständnisses ste-

hen. Kants Kritik ist daher gewiss ein wichtiges, aber nicht das letzte Wort in der Sache.

*Friedrike Schick*  
Universität Tübingen  
Philosophisches Seminar  
Bursagasse 1  
72070 Tübingen  
friederike.schick@uni-tuebingen.de

*Friedrich Hermanni*  
Universität Tübingen  
Evangelisch-theologische Fakultät  
Philosophisches Seminar (assoziiert)  
Liebermeisterstr. 12  
72076 Tübingen  
friedrich.hermanni@uni-tuebingen.de