

Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis

Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis

Markus Enders

0. Terminologische Anmerkung zum ‚ontologischen Gottesbegriff‘ und Einleitung in den Aufbau der folgenden Überlegungen

Als ein wissenschaftlich akzeptierter Fachterminus ist seit Kant nur der Ausdruck ‚ontologischer Gottesbeweis‘, bzw. ‚ontologisches Argument‘, nicht aber der Ausdruck des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ geläufig. Unter einem ‚ontologischen Gottesbeweis‘ versteht Kant ausdrücklich jenen Typ eines Beweises der realen Existenz Gottes, der von aller Erfahrung abstrahiert und „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache“¹ schließt, d.h. ohne Rückgriff auf Erfahrung und damit rein apriorisch das Dasein Gottes zu beweisen sucht. Bei diesem sogenannten ‚ontologischen Gottesbeweis‘ handelt es sich also um ein Argument, in dem die bloße Begriffsbestimmung des bezeichneten Gegenstandes, also Gottes, die Erkenntnis seiner wirklichen Existenz einschließt. Dabei weist der Ausdruck ‚ontologisch‘ darauf hin, dass sich der Beweis „auf Grundbegriffe der Ontologie – nämlich ‚Seiendes‘, ‚Existenz‘, ‚Wesenheit‘ (*essentia*), ‚Vollkommenheit‘ (*perfectio*) bzw. gleichbedeutend ‚Realität‘ (*realitas*) – sowie auf ontologische Grundsätze“ stützt, „z. B. die These, dass ‚Existenz‘ eine Vollkommenheit sei oder dass sich das Wirklichsein gegenüber dem Gedachtsein durch einen Seinsüberschuss auszeichne“.² Unter einem ‚ontologischen Gottesbegriff‘ soll hier ein solcher Gottesbegriff verstanden werden, der alle für die Beweiskraft des erläuterten ‚ontologischen Gottesbeweises‘ er-

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*) B 619, A 591 (in: I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1974 (= *Werke*), Bd. 4, 528.

² W. Rödel, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Kant bis Hegel*, München 1992 (= *Der Gott der reinen Vernunft*), 21.

forderlichen Prämissen in sich enthält. Die anschließenden Überlegungen haben folgenden Aufbau:

Der erste Teil (I.) ist der Ur- und Vollform des „ontologischen Gottesbegriffs“ bei Anselm von Canterbury gewidmet. Nach einer Vorbemerkung zu dessen geistesgeschichtlichen Vorstufen im Platonismus bzw. Neuplatonismus (1.) soll in einem zweiten Schritt (2.) entfaltet werden, was hier unter der ‚inhaltlichen Normativität‘ des ontologischen Gottesbegriffs verstanden wird. Diese bezieht sich sowohl auf den affirmativ-theologischen (2.1.) als auch auf den negativ-theologischen (2.2.) Gehalt dieses Gottesbegriffs, die daher in dieser Reihenfolge vorgestellt und bestimmt werden. Im Anschluss daran soll in einem dritten Schritt (3.) entfaltet werden, was unter der formalen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs als einer Denkregel der Unübertrefflichkeit zu verstehen ist.

Der Hauptteil (II.) ist dem Verhältnis zwischen dem ‚ontologischen Gottesbegriff‘ und dem ‚ontologischen Gottesbeweis‘ anhand der Frage nach dessen Beweiskraft gewidmet. In einem ersten Kapitel (1.) zeigt er, dass Anselms ‚ontologischer Gottesbegriff‘ exakt jenes *unum argumentum* darstellt, mittels dessen Anselm seinen Beweis für die reale und die seinsnotwendige Existenz Gottes führt.

Gegen die Gültigkeit des ‚ontologischen Gottesbeweises‘ können sachlich gesehen vor allem drei gewichtige Einwände erhoben werden, die daher in der geschichtlichen Auseinandersetzung mit diesem auch erhoben worden sind. Mit diesen drei Einwänden setzt sich dieser Hauptteil auseinander, und zwar zuerst (2.) mit dem sogenannten ‚logischen Einwand‘ gegen den ontologischen Gottesbeweis. Dieser erkennt zwar den ‚ontologischen Gottesbegriff‘ als angemessenen Vernunftbegriff für Gott an, bestreitet aber dessen Beweiskraft. Im Anschluss daran werden in einem dritten Kapitel (3.) in jüngerer Zeit diskutierte Argumente gegen diesen logischen Einwand erörtert, und zwar diejenigen von Friedrich Hermann und von Bernd Gobel.

Anschließend (4.) wird auf die Begründung des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbeweis bei Thomas von Aquin eingegangen, auf die sich die Vertreter des logischen Einwands oft berufen.

An zweiter Stelle wird der Einwand gegen die Denkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs erörtert, und zwar zunächst in seiner Fassung bei Gaunilo von Marmoutiers und vor allem bei Thomas von Aquin (5.) Auf die frühneuzeitliche Geschichte des ontologischen Gottesbeweises geht dann das sechste (6.) Kapitel zur Vorbereitung der Behandlung des Selbsteinwands Descartes‘ gegen die widerspruchsfreie Denkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs und deren Sicherung durch den Kompatibilitäts-

nachweis der Seinsvollkommenheiten als Eigenschaften Gottes bei Leibniz (7.) ein. Die beiden folgenden Kapitel befassen sich mit der Existenzauffassung des ontologischen Gottesbeweises (8.) und mit Kants Einwand gegen diese (9.). Das zehnte (10.) Kapitel zieht ein Resümee der vorangegangenen Überlegungen zur Frage nach der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises. Von den beiden diesen Hauptteil abschließenden Kapiteln setzt sich das erste (11.) mit Friedrich Hermanns neuer Fassung des ontologischen Arguments im Ausgang von Leibniz' Antwort auf die metaphysische Grundfrage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, auseinander, während das letzte Kapitel (12.) eine zusätzliche, zugegebenermaßen höchst unkonventionelle Begründung der Unbeweisbarkeit der realen Existenz Gottes aus dem begrifflichen Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs selbst versucht.

Der dritte und letzte Teil dieses Beitrags (III.) ist der systematischen Bedeutung des ontologischen Gottesbegriffs gewidmet. Zunächst (1.) geht er auf dessen Präzisierung als aktuell unendliche Vollkommenheit bei Duns Scotus ein, um dann abschließend (2.) dessen systematische Bedeutung als des angemessensten Gottesbegriffs der endlichen Vernunft deutlich zu machen.

I. Der „ontologische Gottesbegriff“ bei Anselm von Canterbury³

1. Die Vollform des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ bei Anselm von Canterbury und dessen Vorstufen im (Neu-)Platonismus

Anselm von Canterbury, der die Vollform des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ in seiner Schrift *Proslogion* entwickelt hat, kleidet diesen rein rationalen⁴ Gottesbegriff in die sprachliche Formel *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, die im Folgenden der Kürze halber einfach mit ‚Q‘ bezeichnet werden soll.⁵ Anselm identifiziert den lateinischen Komparativ *maius* innerhalb von ‚Q‘ wiederholt mit *melius* und versteht daher Gott als etwas, über

³ Die Überlegungen dieses ersten Teils stellen weitgehend eine Kurzform und Zusammenfassung dar von M. Enders, „Denken des Unübertrefflichen“, in: ders. (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 50–86 (= Denken des Unübertrefflichen).

⁴ Zur Klärung des epistemischen Status von ‚Q‘ als eines rein rationalen Gottesbegriffs vgl. M. Enders, *Denken des Unübertrefflichen*, 57–60.

⁵ Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2 (Schmitt I, 101, 4–5): „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“ Anselm wird zitiert nach *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Tomus I (Vol. I–II), Tomus II (Vol. III–VI), hrsg. von F. S. Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1968 (= Schmitt, die nachfolgende römische

das hinaus nichts Besseres, gemeint ist: nichts im Sein Vollkommeneres gedacht werden kann.⁶ Dabei nimmt er mit seinem ‚ontologischen Gottesbegriff‘, wie Jens Halfwassen gezeigt hat, einen Begriff von Sein als uneingeschränkter Vollkommenheit auf, den im Ausgang von Platon zuerst Plotin entwickelt hatte und den Anselm von Augustinus und Boethius kannte.⁷ Die diesbezügliche boethianische Formel für den rationalen Gottesbegriff, „dass nichts Besseres als Gott gedacht werden kann“,⁸ steht bei Boethius im Kontext eines Beweises für die Existenz Gottes, als dessen Fundament sich der neuplatonische Seinsbegriff ausweisen lässt. Boethius übernimmt, wie schon Augustinus, die neuplatonische Konzeption eines schlechthin vollkommenen Seins in allerdings modifizierter Form, insofern er das vollkommene Sein des absoluten Geistes als der zweiten Hypostase im System des philosophischen Neuplatonismus mit dessen erster Hypostase, dem geist- und seinstranszendenten Einem als dem in sich relationslos Einfachen, in eine einzige Wirklichkeitsstufe zusammenfasst. Erst durch diese schon von Porphyrius vorgenommene und von Marius Viktorinus und von Augustinus verständlicherweise begeistert aufgenommene Zusammenführung der beiden ersten neuplatonischen Hypostasen (des geist- und seinstranszendenten und des seienden Einem) in dem ersten und einzigen Prinzip aller Wirklichkeit wurde es christlicherseits möglich, den platonisch-neuplatonischen Seinsbegriff in dieser modifizierten Gestalt auch auf den trinitarischen Gott des christlichen Glaubens zu beziehen. Denn dieser ist in sich zugleich dreifaltiger Geist, höchstes, vollkommenes Sein und in seinem Wesen differenzlos einfach. Erst in dieser christlich adaptierten Gestalt konnte der neuplatonische Seinsbegriff daher zu einer unmittelbaren Voraussetzung für Anselms ontologischen Gottesbegriff werden.

Zahl nennt das Volumen, die nachfolgenden arabischen Zahlen nennen die Seiten und die Zeilen).

⁶ Vgl. M. Enders, Denken des Unübertrefflichen, 60.

⁷ Vgl. J. Halfwassen, „Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 497–516; hierzu vgl. auch K. Kremer, *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 2. Aufl. 1969, 135.

⁸ Vgl. Boethius, *De consolatione philosophiae* III, pr. 10 (CCSL = Corpus Christianorum, Series Latina, XCIV), hrsg. von L. Bieler, Turnhout 1957, 53, 22–23: „nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?“

2. Die inhaltliche Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ (,Q‘)

2.1. Der affirmativ-theologische Gehalt von ‚Q‘

Anselm ersetzt ab dem fünften Kapitel des *Proslogion* bei seiner Wiedergabe von ‚Q‘ den lateinischen Komparativ *maius* durch den lateinischen Komparativ *melius*, versteht also Gott zugleich als etwas, über das hinaus Besseres von einem geschaffenen Intellekt nicht gedacht werden kann.⁹ Daher bezeichnet ‚Q‘ die Gesamtheit der vollkommenen Eigenschaften Gottes, zu denen nicht nur die drei im Denken der Griechen entwickelten klassischen Gottesprädikate der (vollkommenen) Macht, Weisheit und Güte, sondern auch die der realen und nur als real denkbaren, d. h. der seinsnotwendigen, Existenz gehören und die als Wesensbestimmungen Gottes in einem widerspruchsfreien Verhältnis zueinander stehen müssen. Diese Seinsvollkommenheiten Gottes werden in den Kapiteln 5 bis 23 des *Proslogion* aus ‚Q‘ insofern abgeleitet, als ‚Q‘ vorschreibt, Gott alle jene Bestimmungen zuzusprechen, deren Besitz ihren Träger im Sein vollkommener machen als ihr Nichtbesitz. Diese *perfectiones* Gottes sind etwa: Gerechtigkeit und zugleich Barmherzigkeit,¹⁰ ferner Wahrhaftigkeit, Glückseligkeit,¹¹ Allmacht, Leidensunfähigkeit und damit Körperlosigkeit,¹² Lebendigkeit, ja das Leben selbst zu sein, ferner höchste Güte,¹³ Ewigkeit als zeitfreie Gegenwart und damit als Nichtübergänglichkeit,¹⁴ folglich auch Unbegrenztheit im Sinne von zeit- und ortloser Allgegenwart;¹⁵ höchste Schönheit,¹⁶ auch immanente Ungeteiltheit, d. h. vollkommene Einfachheit des Wesens,¹⁷ univer-

⁹ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 5 (Schmitt I, 104, 14–15).

¹⁰ Vgl. ebd. 9–11 (Schmitt I, 106, 15–110, 3).

¹¹ Vgl. ebd. 5 (Schmitt I, 104, 15–17).

¹² Vgl. ebd. 6 (Schmitt I, 104, 20–25).

¹³ Vgl. ebd. 12 (Schmitt I, 110, 5–8). Anselm will hier vor allem zeigen, dass alle göttlichen Eigenschaften Wesensbestimmungen Gottes und damit keine Akzidentien sind.

¹⁴ Vgl. ebd. 13 (Schmitt I, 110, 12–18, insb. 17–18; *ibid.* 19 (Schmitt I, 115, 6–15).

¹⁵ Vgl. ebd. 13 (Schmitt I, 110, 12–15). Zur Geschichte der Gottesprädikate der Allgegenwart und Unendlichkeit in der lateinischen Patristik, bei Boethius und Eriugena bis einschließlich ihrer Erörterung in Anselms *Proslogion* sowie in seiner Kontroverse mit Gaunilo vgl. M. Enders, „Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), 43–68.

¹⁶ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 17 (Schmitt I, 113, 6–15).

¹⁷ Anselm leitet auch die immanente Teillosigkeit bzw. Einfachheit des Wesens Gottes aus dessen unübertrefflicher Seinsvollkommenheit ab, vgl. ebd. 18 (Schmitt I, 113, 17–115, 4).

selle Immanenz und Transzendenz,¹⁸ vollkommene Unbedürftigkeit, mithin Selbstbestimmung,¹⁹ Identität von Existenz und Essenz²⁰ und nicht zuletzt die Geistnatur und deren vollkommenes Wissen; denn es ist besser, Geist, und zwar allwissender Geist, zu sein, als keinen Geist zu besitzen.²¹ Anselm leitet also aus seinem ontologischen, mit der Seinsvollkommenheit argumentierenden Gottesbegriff sowohl die Geistnatur als auch die wesenhafte Einfachheit Gottes ab. M. a. W.: Die vollkommene Einfachheit Gottes geht aus seiner Seinsvollkommenheit hervor und nicht umgekehrt – ein Gedanke, der die Differenz zwischen Anselms Fassung des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Vorstufen in der Geist- und Seinsmetaphysik des antiken Platonismus und spätantiken Neuplatonismus deutlich hervortreten lässt: Denn der absolute Geist ist in der platonischen, altakademischen und neuplatonischen Geistmetaphysik gegenüber dem Einen als dem Ersten Prinzip aller Wirklichkeit deshalb inferior, weil er einen geringeren, schwächeren Grad an Einheit besitzt, sofern er als die geeinte Vielheit des gesamten Ideenkosmos nicht vollkommen einfach, sondern All-Einheit ist.²²

2.2. *Der negativ-theologische Gehalt von ‚Q‘*

Mit dieser Interpretation des affirmativ-theologischen Gehalts von ‚Q‘ ist die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs allerdings noch nicht hinreichend ausgewiesen. Denn von der negativen sprachlichen Formel ‚etwas, über das hinaus Größeres nicht‘ bzw. ‚nichts Größeres gedacht werden kann‘ wird nicht nur Gottes vollkommenes Sein, sondern zugleich auch negativ-theologisch Gottes Über-Sein, d. h. seine Transzendenz

¹⁸ In den Kapiteln 19 und 20 des *Proslogion* zeigt Anselm, dass alles Geschaffene in Gott gleichsam enthalten ist, d. h. von ihm erhalten wird (vgl. ebd. 19 (Schmitt I, 115, 6–15)) und dass er alle, auch die ohne Ende existierenden Entitäten (wie etwa die Engel) transzendiert (vgl. ebd. 20 [Schmitt I, 115, 17–116, 3]).

¹⁹ Vgl. ebd. 22 (Schmitt I, 117, 1–2).

²⁰ Die Identität von Dass- und Was-Sein Gottes schließt Anselm aus der wesenhaften Einfachheit und zeitfreien Gegenwart Gottes (vgl. ebd. 22 [Schmitt I, 116, 15]).

²¹ Vgl. ebd. 6 (Schmitt I, 104, 24–25).

²² Zur platonischen und zur altakademischen Geistmetaphysik vgl. vor allem H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 2. Aufl. 1967; zu Plotins Begriff des absoluten Geistes vgl. auch W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, insb. 16–30; J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München 2. Aufl. 2006, 130–149; ders., *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Hegel-Studien, Beiheft 40), Bonn 1999, 328–365.

über alle von einem endlichen Intellekt intellektuell anschaubaren begrifflichen Gehalte, ausgesagt. Der Gott des christlichen Glaubens ist zwar das für jeden geschaffenen Intellekt denkbar Größte, d. h. der Inbegriff aller von ihm widerspruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten – dies bezeichnet der affirmativ-theologische Begriffsgehalt von ‚Q‘; darüber hinaus aber muss er gerade *als* das für einen endlichen Intellekt denkbar Größte zugleich größer sein als von einem endlichen Intellekt überhaupt gedacht werden kann, eine Einsicht, die Anselm im 15. Kapitel des *Proslogion* entfaltet.²³ Denn es liegt im natürlichen Vermögen des endlichen Intellekts, sich gleichsam fiktiv etwas als wirklich existierend auszudenken, dessen Seinsweise die Reichweite seiner intellektuellen Anschauung prinzipiell übersteigt, wie Anselm in seiner Kontroverse mit Gaunilo zeigt.²⁴ Daher gilt im Umkehrschluss: Wäre Gott nicht etwas Größeres als von uns widerspruchsfrei gedacht – im Sinne von intellektuell angeschaut – werden kann, dann wäre er nicht das für uns denkbar Größte. Zur inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs gehört also nicht nur seine begrifflich-affirmative Bestimmtheit als die Summe aller denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern auch seine begrifflich-negative Bestimmtheit als das unser Erkenntnisvermögen schlechthin übertreffende Sein, welches in seiner unendlichen Vollkommenheit erhaben ist über jede mögliche Steigerungsreihe begrifflicher Wertsetzungen des endlichen Intellekts, wie man ebenfalls Anselms Kontroverse mit Gaunilo entnehmen kann.²⁵ Die negative Formulierung *maius nihil* bzw. *maius non cogitari potest* aber ist geeignet, Gottes Erhabenheit über jeden möglichen Begriff eines endlich-geschaffenen Intellekts mitauszusagen. Der (dem) Gott (des christlichen Glaubens) inhaltlich angemessenste Vernunftbegriff muss daher sowohl einen affirmativ-theologischen als auch einen negativ-theologischen Gehalt besitzen, wobei dieser negativ-theologische Gehalt genau genommen ein Implikat des affirmativ-theologischen Gehalts von ‚Q‘ ist.²⁶ In dieser doppelten Gestalt als affirmativ-theologischer und – darin eingeschlossen – zugleich auch als negativ-theologischer Gottesbegriff bringt daher der ontologische Gottesbegriff das prinzipielle Paradox des Gottdenkens der abendländischen Metaphysik- und weitgehend auch der christlichen Theologiegeschichte am reinsten zum Ausdruck: Gott als das denkbar Beste und zugleich als größer als alles von

²³ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 15 (Schmitt I, 112, 14–17).

²⁴ Vgl. Anselm von Canterbury, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* 4 (Schmitt I, 134, 8–10).

²⁵ Vgl. ebd. 5 (Schmitt I, 135, 8–136, 2).

²⁶ Diesen Hinweis verdanke ich meinem geschätzten Kollegen, Herrn Prof. Dr. Bernd Goebel.

einem endlichen Intellekt Denkbare im Sinne von intellektuell Anschaubare annehmen zu müssen.

3. Die formale Normativität des ontologischen Gottesbegriffs: ,Q' als eine Denkregel der Unübertrefflichkeit

,Q' besitzt, wie bereits Karl Barth erkannt hat,²⁷ den Charakter einer negativen Denkregel, genauer einer Denkregel der Un- oder Nichtübertrefflichkeit, die negativ vorschreibt, wie über Gott nicht gedacht werden darf, wenn man ihn rational angemessen denken will. Man darf sich gemäß dieser Regel Gott nicht als etwas vorstellen, das in seinem Seinsgehalt noch von etwas anderem übertroffen werden könnte; dies aber bedeutet, affirmativ gewendet: Wenn sich ein endlicher Intellekt mit seinem Vernunftvermögen Gott angemessen denken will, dann muss sein Gottesbegriff die Form eines absoluten Superlativs besitzen, dann muss er sich Gott als das unübertrefflich Beste vorstellen. Wer also Gott nicht bereits rein formal als das schlechthin Unübertreffliche begreift, der denkt sicher nicht Gott, sondern etwas anderes, dessen Gottesgedanke ist schon formal und damit auch inhaltlich falsch. Auch diese formale Normativität²⁸ des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘, die nur einen präskriptiven Gebrauch zulässt,²⁹ hat eine sie einschränkende Bedingung. Diese kann zwar nicht mit mathematischer Präzision bewiesen, wohl aber sowohl mit Blick auf die faktische Religionsgeschichte der Menschheit als auch auf die innere Finalität der endlichen Vernunft höchst wahrscheinlich gemacht werden: nämlich die Annahme, dass der Gottesbegriff Inbegriff des schlechthin Unübertrefflichen ist und damit einen singulären epistemischen Status besitzt und folglich nur ein einziges Referenzobjekt besitzen kann; m. a. W.: Weil absolute Unübertrefflichkeit nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann, *wenn* sie überhaupt verwirklicht ist, muss Gott als Inbegriff dieser Unübertrefflichkeit *einer*, mithin *einzig* sein. Philosophisch legitimierbar ist daher nur ein monotheistischer Gottesbegriff. In dieser formalen Normativität aber liegt ein weiterer Vorzug des ontologischen Gottesbegriffs gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der klas-

²⁷ Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich 3. Aufl. 1958, 73, 78.

²⁸ Der Normbegriff wird hier nicht in seiner rechtswissenschaftlichen, sondern in seiner philosophischen Bedeutung eines Begriffs für ein bestimmtes, objektiviertes Maß genommen; zu diesem Normbegriff vgl. H. Krings, Art. „Norm I. Philosophie der Norm“, in: *Staatslexikon*, Bd. III, Freiburg u. a. 7. Aufl. 1988, 62.

²⁹ Zu dieser Möglichkeit eines präskriptiven Gebrauchs eines Normbegriffs vgl. ebd., 63.

sischen Metaphysik, denen in ihrer expliziten Gestalt diese formale Normativität fehlt, da sie den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen. Im Unterschied zu diesen macht der ontologische Gottesbegriff Gott zu einer in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft bestimmten Größe und hat damit sowohl einen ontologischen als auch einen gleichsam noologischen Charakter.

II. Der ontologische Gottesbegriff und der ontologische Gottesbeweis: Ist der ‚ontologische Gottesbeweis‘ gültig?

1. ‚Q‘ als das ‚unum argumentum‘ für den ontologischen Gottesbeweis

Im *Prooemium* seines *Proslogion* berichtet Anselm gleichsam autobiographisch von seiner eigenen leidenschaftlichen Suche nach einem einzigen Argument für die reale Existenz Gottes. Unter *argumentum* versteht Anselm im Anschluss an den Kommentar des Boethius zur *Topik* Ciceros eine *ratio*, d. h. einen Beweisgrund, der einem strittigen Sachverhalt wie etwa der Existenz Gottes Gewissheit verleiht.³⁰ Anselm wollte im Unterschied zu der Verknüpfung vieler Beweisgründe für die Existenz Gottes im *Monologion* ein einziges Argument finden,

„das keines anderen bedürfte, um sich zu beweisen, als seiner allein und das alleine ausreichend sein würde, um zu beweisen, dass Gott wahrhaft existiert, und dass er das höchste Gut ist, das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein und um gut zu sein und was immer wir von der göttlichen Substanz glauben.“³¹

³⁰ Vgl. Cicero, *Topica* II 8, ed. A. S. Wilkins (OCT = Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1903): „Itaque licet definire locum esse argumentum sedem, argumentum autem rationem, quae rei dubiae faciat fidem.“ Zu Boethius' Erläuterung des Genus und der spezifischen Differenz dieser Definition von *argumentum* vgl. M. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64, Leiden/Boston/Köln 1999 (= *Wahrheit und Notwendigkeit*), 96 f.

³¹ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion Prooemium* (Schmitt I, 93, 6–9): „unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia ...“

Genau diese Merkmale des von Anselm gesuchten *unum argumentum* aber besitzt ‚Q‘, weil es im Verständnis Anselms eine autonome Beweiskraft für die Existenz und für alle Wesensbestimmungen Gottes besitzt, die der christliche Glaube annimmt.

2. Der sogenannte ‚logische Einwand‘ gegen den ontologischen Gottesbeweis

Anselm hat bekanntlich den Anspruch erhoben, in den Kapiteln 2 und 3 seines *Proslogion* zuerst die reale Existenz (*Proslogion* 2) und dann auch die nur als real denkbare, mithin notwendige Existenz des Signifikats von ‚Q‘ (*Proslogion* 3), d.h. Gottes als des schlechthin Unübertrefflichen, rein rational bewiesen zu haben. Dabei hat er als gültig vorausgesetzt, dass die reale und dass die nur als real denkbare, mithin notwendige Existenz eines Wesens eine widerspruchsfrei denkbare, d.h. mögliche, Seinsvollkommenheit darstellt, die ‚Q‘ als dem einzigen verwirklichten Fall aller möglichen Seinsvollkommenheiten zuerkannt werden müsse. Gegen diesen Beweisanspruch des ontologischen Gottesbeweises haben bereits Thomas von Aquin und in der jüngeren Zeit etwa John Leslie Mackie³² und Wolfgang Röd³³ den seit Dieter Henrich³⁴ als ‚logisch‘ bezeichneten Einwand erhoben, dass dieser Beweis die von ‚Q‘ nur begrifflich vorgestellte Existenz mit der wirklichen Existenz des Signifikats oder Referenzobjekts von ‚Q‘ verwechsle, dass er also einen illegitimen Übergang von einem bloßen Gottesbegriff der endlichen Vernunft auf die Ebene der realen Existenz des von diesem Begriff bezeichneten Wesens vollziehe. Denn es ist nach diesen Vertretern des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbeweis zwar richtig, dass Gott angemessen nur als notwendigerweise existierend gedacht werden kann, weil sein Wesen seine reale und seine notwendige Existenz einschließt. Ob aber ein solches mit Notwendigkeit existierendes Wesen auch real existiert, ob es also eine singuläre Entität gibt, die dieses begrifflich vollständig bestimmte Wesen auch instantiiert, könne man nicht aus dem bloßen Begriff eines solchen Wesens gültig schließen, sondern, wie etwa Thomas von Aquin annimmt, nur aus Wirkungen, deren Qualitäten einen Rückschluss

³² Vgl. J.L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, übersetzt von R. Ginter, Stuttgart 1985 (= *Das Wunder des Theismus*), 78 ff., 85 f., 88 f.

³³ Vgl. W. Röd., *Der Gott der reinen Vernunft*, 37, 65.

³⁴ Vgl. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960 (= *Der ontologische Gottesbeweis*), insb. 73–77.

auf die ihnen zugrundeliegende Ursache erlauben und erforderlich machen, und zwar unter Anwendung des metaphysischen Kausalitätsprinzips.

Ist dieser sog. logische Einwand gegen die Vollform des ontologischen Gottesbeweises zutreffend oder nicht?

3. Neuere Argumente gegen den logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis

Friedrich Hermanni hält in seinem Beitrag über den ontologischen Gottesbeweis diesen logischen Einwand unter Verweis auf eine Anmerkung Immanuel Kants mit folgendem Argument für nicht stichhaltig:

„Wenn Gott nur als existierend gedacht werden kann, dann kann nicht zugleich gedacht werden, daß er möglicherweise nicht existiert.“³⁵

Damit hat Friedrich Hermanni auf die innere Widersprüchlichkeit des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbeweis aufmerksam gemacht. Denn wenn, wie vom ontologischen Gottesbeweis Anselms angenommen wird, Gott als das Unübertreffliche nur als real existierend widerspruchsfrei gedacht werden kann, dann ist die vom logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis getroffene Behauptung, dass Gott bzw. das Unübertreffliche möglicherweise nicht existieren könne, selbstwidersprüchlich und damit falsch.

Genau das will Anselm mit seinem ontologischen Gottesbeweis zweifelsohne sagen. Denn er führt in *Proslogion* 2 und 3 die Annahme erst der realen und dann der möglichen Nicht-Existenz Gottes in einen Selbstwiderspruch. Er tut dies aber unter Inanspruchnahme der Gültigkeit zweier ontologischer Prämissen:

(1) dass der Seinsmodus der realen Existenz, verstanden als Eigenschaft bzw. Vermögen einer Entität, besser ist als der der realen Nicht-Existenz; und

(2) dass der Seinsmodus der notwendigen Existenz, verstanden als Eigenschaft bzw. Vermögen einer Entität, besser ist als der Seinsmodus der kontingenterweise realen Existenz.³⁶

³⁵ F. Hermanni, „Der ontologische Gottesbeweis“, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 44 (2002), 245–267 (= Der ontologische Gottesbeweis), hier 250; jetzt auch in: ders., *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen* (Collegium Metaphysicum, Bd. 1), Tübingen 2011 (= *Metaphysik*), 44–49, hier: 49.

³⁶ Bernd Goebel (vgl. B. Goebel, „Nachdenken über den ontologischen Gottesbeweis. Eine Diskussion philosophischer Einwände gegen seine beiden Grundformen mit einem Blick auf die zeitgenössische Theologie“, *Neue Zeitschrift für systematische The-*

M. a. W.: Eine Entität, die real existiert, besitzt demnach mehr Seinsmacht, d. h. ein höheres Maß an Seinsqualität bzw. einen höheren Seinsgrad als eine Entität, die nicht real, sondern nur begrifflich, d. h. nur im endlichen Intellekt, existiert. Entsprechend besitzt eine Entität, die notwendigerweise real existiert, ein höheres Maß an Seinsvollkommenheit als eine Entität, die nur kontingenterweise real existiert.

Genau diese beiden Prämissen nimmt Anselm in *Proslogion* 2 und 3 als gültig in Anspruch, und zwar im Hinblick auf die erste Prämisse, wenn er in *Proslogion* 2 sagt:

„Und sicher kann das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht nur im Intellekt sein. Denn wenn es bloß im Intellekt alleine ist, kann gedacht werden, dass es auch in Wirklichkeit ist, was größer ist. Wenn also das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, im Intellekt alleine ist, dann ist genau das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das hinaus Größeres gedacht werden kann. Das aber kann sicher nicht sein. Es existiert also zweifelsohne etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl im Intellekt als auch in Wirklichkeit.“³⁷

Nicht nur im Intellekt, sondern auch in Wirklichkeit zu sein, ist demnach eine widerspruchsfrei denkbare, d. h. mögliche Eigenschaft einer Entität,

ologie und Philosophie 51 (2009), 105–144 [= Nachdenken], hier 128) bestreitet, dass diese Prämissen zumindest in ihrer Allgemeingültigkeit dem Schluss des ontologischen Gottesbeweises auf die reale und auf die notwendige Existenz Gottes zugrundeliegen, mit dem Argument, dass diese Annahme erstens nicht für die reale Existenz von etwas Bösem wie etwa dem Holocaust gelten könne; und dass zweitens diese Annahme auch nicht für die reale Existenz von weniger Gutem im Vergleich zu Besserem gelten könne. Dieser Einwand verwechselt allerdings das Verständnis der realen Existenz als qualifizierte Eigenschaft einer Entität mit der nichtprädikativen, erfüllungstheoretischen Auffassung realer Existenz. Für Existenz in diesem zweiten Sinne gilt in der Tat, dass sie den Sachverhalt, von dem sie ausgesagt wird, keineswegs in jedem Fall besser macht. Bei den Existenzweisen oder den Seinsmodi als Eigenschaften von Entitäten aber liegt die genannte Wertung dem Schluss des ontologischen Gottesbeweises auf die reale und auf die notwendige Existenz Gottes zugrunde. Es kommt hinzu, dass die von Anselm vertretene Privationstheorie des Bösen davon ausgeht, dass jedes wesentliche, substantiell bestimmte Seiende gut ist und dass das Böse keinen eigenen Seinsgehalt besitzt. Folglich kann das Böse im Verständnis Anselms gar nicht der substantielle Träger von Eigenschaften wie etwa der drei Seinsmodi der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit sein, kann also die reale Existenz gar nicht eine qualitative Eigenschaft des Bösen sein, die dieses noch schlechter machen würde als seine nur mögliche Existenz etc. Natürlich ist das wirkliche Böse schlechter als das nur mögliche Böse, aber die wirkliche Existenz kann nach Anselm gar keine Eigenschaft des Bösen sein. Von ihm wird im ontologischen Gottesbeweis die reale Existenz aber als Eigenschaft einer Entität verstanden.

³⁷ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2 (Schmitt I, 101, 16–102, 3).

die diese „größer“, das aber bedeutet für Anselm: im Sein vollkommener, macht als die Eigenschaft, nur im Intellekt zu sein, d. h. eine rein begriffliche Seinsweise zu besitzen. Folglich, so schließt er, muss das für den endlichen Intellekt größtmögliche Denkbare auch real existieren.

Die zweite Prämisse nimmt er in *Proslogion* 3 als gültig in Anspruch:

„Es existiert jedenfalls so wahrhaft, dass von ihm nicht einmal (widerspruchsfrei) gedacht werden kann, dass es nicht real existiert. Denn es kann gedacht werden, dass es etwas gibt, von dem nicht gedacht werden kann, dass es nicht real existiert – was größer ist als das, von dem gedacht werden kann, dass es nicht real existiert. Wenn daher von dem, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, gedacht werden kann, dass es nicht (real) existiert: dann ist genau das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, was nicht miteinander übereinstimmen kann. So wahrhaft also existiert etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dass von ihm nicht einmal gedacht werden kann, dass es nicht real existiert.“³⁸

In *Proslogion* 3 wird also dem Anspruch nach die Notwendigkeit der realen Seinsweise des Unübertrefflichen bewiesen, und zwar mit der Denkmöglichkeit seiner realen Nicht-Existenz, d. h. mit der Denknötwendigkeit seiner realen Existenz, aus der Anselm die Seinsnotwendigkeit seiner realen Existenz ableitet.

Dass Anselm die beiden genannten ontologischen Prämissen auch tatsächlich teilt, lässt sich bereits seiner Unterscheidung einer dreistufigen ‚Wahrheit der Existenz‘ jeder geschaffenen Wesenheit insbesondere in den Kapiteln 31 und 36 des *Monologion* entnehmen, die besagt, dass eine Entität, die sowohl ein reales als auch ein begriffliches Sein besitzt, einen höheren Seinsgrad besitzt als eine Entität, die nur ein begriffliches bzw. mögliches Sein besitzt. Denn die geschaffenen Substanzen besitzen nach Anselm in ihrer realen Existenz ein ‚wahreres Sein‘, d. h. mehr Seinsgehalt bzw. eine bessere Seinsweise, als in unserem Wissen von ihnen, d. h. in ihrem rein begrifflichen, also nur möglicherweise realen Sein. Denn im menschlichen Wissen von den geschaffenen Wesenheiten sind diese nicht selbst anwesend, sondern nur eine Ähnlichkeit mit ihnen, ein ihnen ähnliches Erkenntnisbild.³⁹

Beide Prämissen aber gehen auf das von Anselm nicht mehr explizit gemachte ontologische Basisaxiom zurück, dass Sein, verstanden als Eigenschaft oder Vermögen einer Entität, besser ist als Nicht-Sein. Folglich stel-

³⁸ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 3 (Schmitt I 102, 6–103, 2).

³⁹ Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion* 31 (Schmitt I, 49, 1–23); *Monologion* 36 (Schmitt I, 54, 18–55, 6); vgl. hierzu Markus Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, 18–24.

len die Seinsmodi der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit, wenn sie als Eigenschaften bzw. Vermögen von Entitäten verstanden werden, unterschiedliche Seinsgrade oder Stufen an Seinsqualität einer Entität dar: Der Seinsmodus der Notwendigkeit umfasst die Seinsmodi der Wirklichkeit und der Möglichkeit und übertrifft an Seinsintensität noch diese beiden anderen. Deshalb stellt er den höchsten Seinsgrad dar. Der Seinsmodus der Wirklichkeit umfasst den der Möglichkeit und übertrifft zugleich diesen etc. Aus diesem ontologischen Basisaxiom folgt daher mit Notwendigkeit die Undenkbarkeit einer Nicht-Existenz und einer nur kontingenten Existenz Gottes als des Unübertrefflichen; affirmativ gewendet: die Notwendigkeit der Annahme der realen und der notwendigen Existenz Gottes.

Wir können diesen Schluss auch mit Descartes' Formulierung des ontologischen Gottesbeweises zum Ausdruck bringen: Wenn die reale Existenz eine Eigenschaft des schlechthin vollkommenen Wesens Gottes ist, dann muss Gott als dieses Wesen auch real existieren.⁴⁰

Nun erkennen aber die Vertreter des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbeweis wie etwa Thomas von Aquin, David Hume oder in jüngerer Zeit John Leslie Mackie⁴¹ und Wolfgang Röd⁴² diese Konklusion auf die reale Existenz Gottes nicht an, obwohl sie einräumen, dass Gott als das vollkommene Wesen (,Q') nur als real existierend widerspruchsfrei gedacht werden kann. In den Augen der Befürworter der Beweiskraft des ontologischen Gottesbeweises begeben sich die Vertreter des logischen Einwands daher in einen Selbstwiderspruch der Form:

(1) Das Signifikat von ,Q' kann nur als real existierend widerspruchsfrei gedacht werden.

(2) Es kann widerspruchsfrei gedacht werden, dass das Signifikat von ,Q' nicht real existiert.

Diese Behauptung des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbeweis ist daher bereits formal und damit zwangsläufig auch inhaltlich falsch.

Hat der logische Einwand unvermeidlich diese kontradiktorische Form? Der logische Einwand behauptet seiner logischen Form nach:

⁴⁰ Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, V, 11: „neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ...“ (in: *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam/P. Tannery [= AT], Bd. VII, 1–90 [= *Meditationes*], hier 67).

⁴¹ Vgl. J.L. Mackie, *Das Wunder des Theismus*, 78ff.

⁴² Vgl. W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, 37, 65.

(1) Ein angemessener Wesensbegriff von Gott (,Q‘) muss die reale und die notwendige Existenz als Eigenschaften dieses Wesens einschließen.

(2) Daraus folgt nicht mit Notwendigkeit, dass es ein X in der objektiven Wirklichkeit gibt, in dem ,Q‘ bzw. der angemessene Wesensbegriff von Gott instantiiert bzw. verwirklicht ist.

M. a. W.: ,Q‘ zeigt nur, wie die endliche Vernunft widerspruchsfrei Gott denken muss, wenn sie ihn rational angemessen denken will, nämlich als etwas kontingenzfrei, d. h. mit Notwendigkeit, Existierendes. ,Q‘ zeigt aber nicht, dass diesem ontologischen Begriff eines unübertrefflichen und deshalb notwendigerweise real existierenden Wesens auch eine singuläre Entität, ein X, in der Wirklichkeit entspricht; es zeigt also entgegen seinem Beweisanspruch nicht, dass das Signifikat von ,Q‘ instantiiert bzw. wirklich der Fall ist. Man könnte den logischen Einwand dann noch wie folgt zu substantiieren versuchen:

Die Insuffizienz des ontologischen Arguments liegt letztlich darin begründet, dass der ontologische Gottesbegriff, aus dem heraus der ontologische Gottesbeweis die reale Existenz Gottes gültig folgern zu können den Anspruch erhebt, nur den Charakter einer Denkregel der Unübertrefflichkeit für die endliche Vernunft besitzt, dass er also nur zeigt, als was die endliche Vernunft Gott rational angemessen denken muss, wenn sie sich ihn überhaupt denken will, nämlich als etwas in jeder möglichen Hinsicht, mithin schlechthin Unübertreffliches, dessen Wesen seine reale und seinsnotwendige Existenz als vollkommene Eigenschaften einschließt.

Kann aber nicht gegen diesen logischen Einwand geltend gemacht werden, dass eine Entität, deren Nicht-Existenz denkbar, mithin möglich ist, unter Zugrundelegung der Gültigkeit des ontologischen Gottesbegriffs gar nicht Gott sein kann? Dass also, wer Gott gemäß dem ontologischen Gottesbegriff als das schlechthin Unübertreffliche denkt, ihn immer auch als real und notwendig existierend annehmen muss, andernfalls wird von ihm per definitionem gar nicht Gott gedacht? M. a. W.: Dass der ontologische Gottesbegriff die reale und notwendige Existenz seines Signifikats unvermeidlicherweise in sich enthält, diese gleichsam notwendigerweise setzt.

Mit dem logischen Einwand hat sich in jüngster Zeit Bernd Goebel in einem beachtlichen Beitrag zum ontologischen Gottesbeweis intensiv auseinandergesetzt und ihn seinerseits zu widerlegen versucht. Darauf soll im Folgenden etwas genauer eingegangen werden.

Der logische Einwand, so Goebel, besage, „dass aus dem Begriff von etwas niemals dessen Existenz folgt. Existenzurteile seien niemals analytisch, d. h. ihre Wahrheit oder Falschheit ergibt sich nicht allein aus der Bedeutung

der in ihnen verwendeten Wörter.⁴³ Dabei werde jedoch übersehen, dass aus dem Begriff von etwas wie etwa der größten natürlichen Zahl durchaus dessen Nicht-Existenz folgen könne. Und es sei zweitens unbestritten, dass in manchen Fällen „aus einem Begriff etwas Wirkliches hinsichtlich des Begriffenen folgen kann, *sofern* dieses existiert. So folgt etwa aus dem Begriff eines Junggesellen, dass alle wirklich existierenden Junggesellen wirklich unverheiratet sind.“⁴⁴ Wer würde leugnen wollen, dass, *wenn* es Junggesellen gibt, diese auch wirklich unverheiratet sind? Aber in diesem Beispiel wird das bereits vorausgesetzt – nämlich die Existenz von Junggesellen – was der ontologische Gottesbeweis erst beweisen will, die reale Existenz Gottes. Natürlich hat Goebel damit Recht, dass der logische Einwand Gründe dafür nennen muss, weshalb das Denken im Falle Gottes nicht zum wirklichen Sein gelangen kann. Dem logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis eine populäre Fassung zu verleihen, ohne ihn mit Gründen einsichtig zu machen, ist eine unseriöse Form seiner Verteidigung – darin dürfte jeder ernsthafte Teilnehmer an dieser Debatte Goebel uneingeschränkt zustimmen. Und Bernd Goebel hat auch damit Recht, dass die bloße Behauptung, „dass vom Reich der Begriffe niemals eine Brücke zur wirklichen Existenz führt“⁴⁵, einer Ignoranz des ontologischen Gottesbegriffs gleichkäme, der ja für diesen einmaligen Fall die Notwendigkeit eines solchen Übergangs aufzeigen will. Was sind aber seine sachlichen Gründe gegen den logischen Einwand?

Goebel rekonstruiert den logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis wie folgt:

„dass es einerseits logisch widersprüchlich, d. h. undenkbar ist, Gott als dem einzigen Wesen, dessen Begriff die wirkliche Existenz enthält, die wirkliche Existenz abzusprechen; dass es andererseits aber eine offene Frage bleibt, ob Gott wirklich existiert. Dass die wirkliche Existenz Gottes vom Denken nicht anders als bejaht werden kann, zeigt uns mit anderen Worten *nur, dass wir Gott als wirklich existierend denken müssen, nicht dass Gott wirklich existiert.*“⁴⁶

Entsprechendes gelte von der modalen Fassung des ontologischen Gottesbeweises:

⁴³ B. Goebel, *Nachdenken*, 120.

⁴⁴ Ebd., 120.

⁴⁵ Ebd., 121.

⁴⁶ Ebd., 123, Hervorhebung im Zitat.

„Ja, selbst wenn nicht nur die wirkliche Existenz Gottes vom Denken nicht anders als bejaht werden kann, würde uns dies nur zeigen, dass wir Gott als notwendig existierend denken müssen, nicht dass Gott notwendig existiert.“⁴⁷

Goebel erhebt ebenso wie Friedrich Hermann gegen den logischen Einwand den Vorwurf, er behaupte einen „eklatanten Widerspruch [...]": Es wäre dann zugleich wahr und falsch, dass wir Gott als (notwendig) existierend denken müssen.⁴⁸ Da sich aber „aus einer Aussage, die sowohl wahr als auch falsch ist, jeder beliebige Satz ableiten lässt (*ex contradictione quodlibet*)“, würde die Behauptung eines solchen Widerspruchs „das gesamte System des begrifflichen Denkens zum Einsturz bringen“⁴⁹.

Goebels radikale Kritik am logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis hat also den Charakter einer *reductio ad absurdum* – doch ist diese These auch zutreffend?

Schauen wir uns die beiden angeblich kontradiktorischen Aussagen des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbegriff in ihrer von Goebel explizierten Form genauer an:

(1) Die *erste* Aussage lautet: Wenn wir Gott widerspruchsfrei denken wollen, dann müssen wir uns ihn mit dem ontologischen Gottesbegriff als real und als notwendig existierend denken. M. a. W.: Der Begriff Gottes besitzt das (Alleinstellungs-)Merkmal, dass er die wirkliche und die notwendige Existenz als Eigenschaften seines Signifikats in sich enthält.

Diese Aussage bezieht sich auf den begrifflichen Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs; sie besagt, dass zu den Eigenschaften eines unübertrefflichen Wesens die der realen und der notwendigen Existenz gehören müssen.

(2) Die *zweite* Aussage lautet: Wir können uns widerspruchsfrei denken, dass ein schlechthin vollkommenes bzw. unübertreffliches Wesen, Gott genannt, nicht real existiert. M. a. W.: Es ist möglich, dass es kein unübertreffliches Wesen in der Wirklichkeit gibt.

Diese zweite Aussage bezieht sich nicht auf die begrifflichen Merkmale eines vollkommenen Wesens, sie ist vielmehr ein Existenz-Urteil. Dieses besagt, dass es möglich ist, dass Gott als das vollkommene Wesen, zu dessen Begriff die reale und die notwendige Existenz seines Signifikats gehört, in der objektiven Wirklichkeit nicht der Fall bzw. nicht instantiiert ist.

Spätestens an dieser Darstellung der beiden im logischen Einwand enthaltenen Aussagen dürfte deutlich werden, dass der logische Einwand tatsäch-

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 124.

lich, wie von Goebel und von Hermann v. Völckler völlig zu Recht gesehen, eine kontradiktorische logische Form besitzt: Denn nach ihm ist die Nicht-Existenz Gottes als des Unübertrefflichen unmöglich, d. h. nicht widerspruchsfrei denkbar, und zugleich möglich, d. h. widerspruchsfrei denkbar.⁵⁰

Der logische Einwand stellt daher ein Paradox bzw. einen, wie Goebel sagt, „eklatanten Widerspruch“ dar. M. a. W.: Gegen den ontologischen Gottesbegriff kann man nicht widerspruchsfrei einwenden, dass sein Signifikat, d. h. Gott als das unübertreffliche Wesen, nicht existiert; oder affirmativ gewendet: Wenn Gott mit dem ontologischen Gottesbegriff als das Unübertreffliche gedacht wird, dann muss er auch als dieses Unübertreffliche real existieren.

Thomas von Aquin hat gegen den ontologischen Gottesbeweis zwei verschiedene Einwände vorgetragen. Einer dieser beiden Einwände gehört zum Typ des logischen Einwands. Deshalb sei er im Folgenden kurz behandelt, während der zweite von Thomas geäußerte Einwand zum Typ der gegen die Denkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs gerichteten Einwände gehört und deshalb erst etwas später untersucht werden soll. Wenn Thomas sich bei der *Ratio Anselmi* gegen die große Lehrautorität Anselms ausspricht, dann muss er gewichtige Gründe dafür haben. Wie aber sind diese zu beurteilen?

4. Die Begründung des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbeweis bei Thomas von Aquin

Thomas hat sich m. W. an zwei Stellen seines Werks zur *Ratio Anselmi* geäußert. Den später so genannten logischen Einwand dürfte er als erster entwickelt und begründet haben, und zwar in seiner *Summa Theologiae* in der folgenden Kurzform:

Der Bedeutungsgehalt von ‚Q‘, wenn er als angemessener Gottesbegriff allgemein akzeptiert werden würde, befindet sich zunächst nur im Verstand desjenigen, der seinen begrifflichen Gehalt intellektuell erfasst. Die vom ontologischen Gottesbeweis getroffene Behauptung, dass das von ‚Q‘ bezeichnete Wesen auch wirklich existieren müsse, weil es sonst nicht das Signifikat von ‚Q‘ sein könne, müsste erst die reale Existenz eines solchen Wesens in der objektiven Wirklichkeit verifiziert haben, um wahr zu sein. Die Annah-

⁵⁰ An dieser Stelle möchte ich Frau Kollegin Prof. Dr. Friedrike Schick ganz herzlich dafür danken, dass sie mir auf der Tübinger Tagung die geistigen Augen für diese kontradiktorische Form des logischen Einwands gegen den ontologischen Gottesbeweis mit ihrer äußerst scharfsinnigen Auffassungsgabe und ihrer zugleich sehr behutsamen und rücksichtsvollen Erklärungs- und Darstellungsweise geöffnet hat.

me der Existenz Gottes aber sei strittig, weil sie von den Gottesleugnern verneint werde und könne deshalb nicht selbstevident (*per se notum*) sein.⁵¹

Dieser logische Einwand ist in seiner logischen Form in der Tat kontradiktorisch. Denn er behauptet, dass die Nicht-Existenz Gottes als des Unübertrefflichen sowohl nicht möglich sei, weil sie von ‚Q‘ ausgeschlossen werde, als auch möglich sei, weil sie von Gottesleugnern real angenommen werde (und die Wirklichkeit die Möglichkeit einschließt).

Thomas hat mit diesem Einwand verkannt, dass die reale Existenz der von ‚Q‘ bezeichneten Entität ein konstitutives Merkmal, eine Wesenseigenschaft derselben ist und nicht widerspruchsfrei bestritten werden kann.

5. Der Einwand gegen die Denkbarkeit von ‚Q‘ und dessen Begründung bei Gaunilo und bei Thomas von Aquin

Der zweite Grundtyp möglicher Einwände gegen den ontologischen Gottesbeweis setzt konsequent bei der widerspruchsfreien Denkbarkeit Gottes als eines unübertrefflichen Wesens an: Denn aus ihr folgt nach dem ontologischen Gottesbeweis die reale und seinsnotwendige Existenz des Signifikats von ‚Q‘. Daher wurde die Prämisse der widerspruchsfreien Denkbarkeit von ‚Q‘ schon sehr früh, und zwar bereits von Gaunilo von Marmoutiers in seiner Kontroverse mit Anselm, in Zweifel gezogen:

Gaunilo bestreitet die Denkbarkeit von ‚Q‘ mit dem Hinweis darauf, dass uns das von ‚Q‘ bezeichnete Signifikat weder aus einer Art noch einer Gattung bekannt sei noch im Ausgang von einem anderen Gegenstand mutmaßend geschlossen werden könne, sodass ‚Q‘ von uns nur als Lautgebilde, nicht jedoch in seiner Bedeutung geistig erfasst werden könne.⁵² In seiner Antwort auf diesen Einwand gegen die Denkbarkeit des Unübertrefflichen für die endliche Vernunft entwirft Anselm eine hierarchische Stufenleiter widerspruchsfrei denkbarer bzw. möglicher Güter, an deren Spitze ‚Q‘ als das unübertreffliche Gut steht, um damit zumindest eine konjekturale

⁵¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* (in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Rom 1882 ff. [= ed. Leon.], Tom. IV–XII [=STh]) I, q. 2, a. 1 ad 2: „Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.“

⁵² Vgl. Gaunilo, *Liber pro Insipiente* 4 (Schmitt I, 126, 29–127, 24).

Denkbarkeit von ‚Q‘ als der Totalität aller möglichen Seinsvollkommenheiten zu demonstrieren.⁵³ M. a. W.: ‚Q‘ ist widerspruchsfrei denkbar, woraus notwendigerweise die reale Existenz seines Signifikats folgt.

Einen ungleich ausführlicheren und gewichtigeren Einwand gegen die Denkbarkeit des Gehalts des ontologischen Gottesbegriffs für die endliche Vernunft hat Thomas von Aquin im elften Kapitel des ersten Buches seiner *Summa contra gentiles* entwickelt. Auf diesen soll im Folgenden etwas ausführlicher eingegangen werden.

Im zehnten Kapitel führt Thomas die These des ontologischen Gottesbeweises an, dass es unmittelbar einleuchtend (*per se notum*) sei, dass Gott real existiert, und zwar so, dass dessen Nicht-Existenz nicht einmal (widerspruchsfrei) gedacht werden könne. Der erste von ihm für diese These angeführte Beweisgrund ist der Existenzbeweis aus dem zweiten Kapitel von Anselms *Proslogion*. Das zweite Argument ist dessen modale Fassung aus dem dritten Kapitel des *Proslogion*: Es könne etwas widerspruchsfrei (aus-)gedacht werden, dessen Nicht-Existenz nicht einmal denkbar ist. Dies aber sei größer als dasjenige, dessen Nicht-Existenz denkbar ist. Von Gott als demjenigen, über das hinaus Größeres nicht einmal gedacht werden könne, müsse daher angenommen werden, dass er nicht nicht existieren könne bzw. mit Notwendigkeit real existiere.⁵⁴

Das von Thomas referierte dritte Argument für die These der unmittelbaren Evidenz der Gottesannahme geht davon aus, dass analytisch wahre Sätze wie etwa ‚der Mensch ist ein Mensch‘ unmittelbar einleuchtend sind. Der Satz ‚Gott existiert real‘ aber sei ein solcher analytisch wahrer Satz, in dem der Prädikatsbegriff im Subjektsbegriff enthalten sei und ihm daher keine neue Bestimmung mehr hinzufüge. In Gott aber sei das Sein mit seinem Wesen identisch, sodass das Prädikat des Satzes ‚Gott ist‘ identisch sei mit dem Wesen Gottes als dem Subjekt dieses Satzes oder zumindest in dessen Begriffsbestimmung enthalten sei. Dann aber sei es unmittelbar einleuchtend, dass Gott real existiert.

Das vierte Argument schließt sich unmittelbar an:

Was von Natur aus einleuchtend ist, werde unmittelbar erkannt. Dass Gott real existiert, sei aber von Natur aus einleuchtend, weil Gott das letzte

⁵³ Vgl. Anselm von Canterbury, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* 8 (Schmitt I, 137,6–138,3).

⁵⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* (ed. Leon., XIII–XV [= ScG]) I, 10: „Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum esse per se notum est.“

Ziel des natürlichen Verlangens des Menschen ist, wie später noch bewiesen werde. Es sei deshalb unmittelbar einleuchtend, dass Gott existiert.

Schließlich müsse dasjenige unmittelbar einleuchtend sein, wodurch alles andere erkannt werde. Das göttliche Licht aber sei das Prinzip aller geistigen Erkenntnis. Denn es sei dasjenige, in dem sich zuerst und zuhächst das geistige Licht finde. Also müsse die Existenz Gottes unmittelbar einleuchtend sein.⁵⁵

Thomas antwortet auf diese fünf Argumente für die Annahme einer Selbstvidenz der Existenz Gottes zunächst wie folgt:

Es sei zwar *schlechthin* unmittelbar einleuchtend, dass Gott ist, da bei Gott das Sein und das Wesen identisch sind. Die Annahme der Existenz Gottes sei aber nicht *für uns* unmittelbar einleuchtend. Denn wir können das Wesen Gottes nicht mit dem Geist begreifen, d. h.: Wir besitzen keine hinreichende Einsicht in das Wesen Gottes. M. a. W.: Eine intellektuelle Anschauung des Wesens Gottes ist auf Grund seiner Einfachheit für den vielheitlichen, endlichen, in Raum- und Zeitverhältnissen denkenden Intellekt nicht möglich – womit Thomas zweifelsohne Recht hat. Ohne eine solche adäquate Wesenserkenntnis Gottes könne der menschliche Intellekt aber auch nicht den Gehalt von ‚Q‘ als den angemessenen Wesensbegriff Gottes intellektuell angemessen anschauen bzw. begreifen. Dann aber könne auch Gottes reales Sein für den menschlichen Intellekt nicht unmittelbar einleuchtend sein.⁵⁶

Dieses allgemeine Argument aber überzeugt nicht, denn: Ein apriorischer Wesensbegriff Gottes wie ‚Q‘ setzt für seine Angemessenheit an seinen Gegenstand keine unmittelbare Wesensschau Gottes von Seiten des endlichen Intellekts konstitutiv voraus. Für die Gültigkeit des Beweises genügt es, wenn sich aus ‚Q‘ die reale Existenz Gottes als des Unübertrefflichen in Gestalt einer logisch notwendigen Folgerungsbeziehung schließen lässt – und genau dies scheint bei ‚Q‘ der Fall zu sein.

Thomas geht dann auf die fünf genannten Argumente für die behauptete Selbstvidenz der realen Existenz Gottes im Einzelnen ein:

Gegen den ersten Beweisgrund wiederholt er im Grunde seinen oben bereits widerlegten logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis in der *Summa theologiae*:

Selbst dann, wenn von allen Menschen unter dem Wort ‚Gott‘ etwas verstanden würde, über das hinaus Größeres nicht einmal (widerspruchsfrei)

⁵⁵ Vgl. ebd., I, 10.

⁵⁶ Vgl. ebd. I, 11: „Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos.“

gedacht werden kann, ist ‚Q‘ nur ein begrifflicher Gehalt. Dieser lässt sich zwar ausdenken bzw. hypothetisch annehmen, damit wird aber noch nicht die reale Existenz seines Signifikats bewiesen. Diese Existenz wird vielmehr unbewiesen bereits vorausgesetzt, wenn angenommen wird, dass die Behauptung der Möglichkeit der realen Nicht-Existenz des Signifikats von ‚Q‘ selbstwidersprüchlich sei.

Entscheidend aber ist nun das Argument des Thomas gegen die zweite, modale Fassung des ontologischen Gottesbeweises bei Anselm: Es muss nicht etwas Größeres als Gott gedacht werden können, wenn gedacht werden kann, Gott existiere nicht real. Denn – und das ist das entscheidende Argument – die Denkmöglichkeit der Nicht-Existenz Gottes für den menschlichen Intellekt ist nicht durch eine Unvollkommenheit des göttlichen Wesens bedingt, welches an und für sich selbst vollkommen und daher auch vollkommen gewiss ist. Diese Möglichkeit der Verneinung der Existenz Gottes ist vielmehr einzig und alleine bedingt durch die Schwäche des menschlichen Intellekts, der aus eigener Kraft Gott nicht an ihm selbst bzw. unmittelbar schauen und deshalb aus ‚Q‘ als dem Wesensbegriff Gottes auch keine unmittelbare, selbstevidente Erkenntnis seiner realen Existenz gewinnen kann. Auf Grund seines Unvermögens zu einer unmittelbaren Wesenserkenntnis Gottes kann der menschliche Intellekt die reale Existenz Gottes daher nur durch Rückschluss von innerweltlich manifesten Wirkungen – wie etwa von der Fremdbewegung oder der Kontingenz raumzeitlich existierender Entitäten – auf die ihnen zugrundeliegende göttliche Wirk- oder Formursache erkennen.⁵⁷

Dieser zweite, gegen die Denkbarkeit von ‚Q‘ gerichtete Einwand des Thomas lässt sich allerdings genauso widerlegen wie das Argument des Thomas, mit dem er seine Erwiderung auf den ‚ontologischen Gottesbeweis‘ beginnt: Denn ‚Q‘ als ein apriorischer Wesensbegriff für den unübertrefflichen Gott setzt für seine Angemessenheit an seinen Gegenstand keine unmittelbare Wesensschau Gottes von Seiten des endlichen Intellekts konstitutiv voraus. Für die Gültigkeit des Beweises genügt es, wenn sich aus ‚Q‘ die reale Existenz Gottes als des Unübertrefflichen in Gestalt einer logisch notwendigen Folgerungsbeziehung schließen lässt – und genau dies scheint beim ontologischen Gottesbeweis der Fall zu sein.

⁵⁷ Vgl. ebd. : „Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum summ esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.“

Gegen das dritte Argument für die unmittelbare Evidenz der realen Existenz Gottes führt Thomas denselben Beweisgrund an: Nur denen, die das Wesen Gottes selbst schauen, leuchtet unmittelbar ein, dass Gott real existiert, weil sein vollkommen einfaches Wesen mit seinem Sein identisch ist. Aus seiner eigenen, natürlichen Kraft aber vermag der menschliche Intellekt nicht das Wesen Gottes zu schauen, d. h. angemessen zu erkennen. Deshalb gelangt der menschliche Intellekt zur Erkenntnis der realen Existenz Gottes nicht durch Gott selbst bzw., so können wir ergänzen, nicht durch ‚Q‘ als den angemessenen Wesensbegriff Gottes, sondern nur über und durch die Wirkungen Gottes und damit durch eine indirekte, mittelbare Erkenntnis.⁵⁸

Aus demselben bereits zweifach genannten Grund muss auch dieses dritte Argument des Thomas zurückgewiesen werden.

Das vierte Argument für die Annahme einer unmittelbaren Evidenz der realen Existenz Gottes versucht Thomas wie folgt zu widerlegen:

Der Mensch erkennt Gott natürlicherweise auf dieselbe Weise wie er natürlicherweise nach ihm verlangt. Von Natur aus aber verlangt der Mensch nach Gott insofern, als er natürlicherweise nach dem Glück verlangt, das eine Ähnlichkeit mit der vollkommenen Güte Gottes besitzt. Deshalb braucht auch nicht Gott an sich selbst dem Menschen offenbar zu sein, sondern nur eine Ähnlichkeit mit ihm, damit der Mensch nach Gott streben bzw. verlangen kann. Daher kommt der Mensch zur Gotteserkenntnis auf dem Weg der Schlussfolgerung auch nur durch die in den Wirkungen Gottes entdeckten Ähnlichkeiten mit Gott.

Dieses inhaltlich ganz anders geartete Argument ist in seiner Beweiskraft schwerer zu widerlegen als die vorangegangenen Argumente. Man kann allerdings gegen dieses vierte Argument einwenden, dass der Mensch natürlicherweise nicht nur mittelbar, d. h. über geschöpfliche Ähnlichkeiten mit ihm, sondern auch unmittelbar nach Gott verlangt. Wenn aber dies der Fall ist, dann kann der Mensch auch unmittelbarer Gott bzw. genauer die Existenz Gottes erkennen als im Ausgang von den geschöpflichen Wirkungen Gottes.

Schließlich fällt Thomas' Widerlegung des fünften und letzten Arguments wie folgt aus:

Es ist zwar richtig, dass Gott das Prinzip jeder Erkenntnis ist; das bedeutet aber nicht, dass nicht etwas erkannt werden könnte, wenn nicht zuerst

⁵⁸ Vgl. ebd. : „... sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectum pervenimus.“

Gott erkannt werden würde, wie dies bei den unmittelbar einleuchtenden Prinzipien – wie etwa dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch oder dem Satz der Identität etc. – der Fall ist. Gott übt seine prinzipiierende Wirkung auf jeden Erkenntnisakt vielmehr durch seine Illumination aus, die jede Erkenntnis in uns verursacht.

Diese Überlegung des Thomas gegen das fünfte Argument für die Selbstevidenz der realen Existenz Gottes als des Signifikats von ‚Q‘ verdient m. E. Zustimmung. Damit ist aber nur einer von insgesamt fünf Beweisgründen für diese Selbstevidenz widerlegt. Die anderen vier Gründe werden, wie wir gesehen haben, von Thomas nicht schlüssig widerlegt.

Fassen wir zusammen: Nach Thomas besitzt der ontologische Gottesbeweis genau deshalb keine Beweiskraft, weil der menschliche Intellekt zu schwach ist, um aus eigener, natürlicher Kraft eine angemessene intellektuelle Anschauung des Gehalts von ‚Q‘, d. h. des ontologischen Wesensbegriffs Gottes, gewinnen zu können. Denn was vollkommene Einfachheit, unendliche Vollkommenheit, Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte des Willens etc., was also die Seinsvollkommenheiten Gottes, deren Totalität der ontologische Gottesbegriff bzw. ‚Q‘ bezeichnet, in ihrer Seinsweise aktual bedeuten, das vermag der endliche Intellekt nicht aus eigenem natürlichen Vermögen anzuschauen. Soweit hat Thomas durchaus Recht. Und darin würde ihm Anselm auch Recht geben, ist es doch seine Überzeugung, dass der geschaffene Intellekt von Gott nur erkennen könne, dass Gott und als was Gott existiert, d. h. die Zugehörigkeit aller möglichen Seinsvollkommenheiten zu seinem Wesen, er jedoch nicht erkennen könne, wie Gott als diese verwirklichte Totalität aller Seinsvollkommenheiten existiert, d. h. seine ihm eigentümliche Seinsweise.⁵⁹

Thomas von Aquin hat jedoch nicht Recht mit seiner Voraussetzung, dass der Mensch Gott unmittelbar und damit auch die ihm eigentümliche Seinsweise erkennen können müsste, um eine objektiv wahre Erkenntnis der realen Existenz Gottes als des Unübertrefflichen gewinnen zu können.

Ein Einwand gegen die Denkbarkeit Gottes ist auch in der Auseinandersetzung um Descartes' Fassung des ontologischen Arguments zu Beginn der Neuzeit erhoben worden. Es ist daher sinnvoll, sich die cartesische Fassung des ontologischen Arguments zunächst kurz vor Augen zu führen.

An dritter und letzter Stelle soll dann der am bekanntesten von Kant vorgebrachte Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis behandelt werden, der sich gegen dessen Existenzauffassung in seiner anselmischen und cartesischen Gestalt gleichermaßen richtet.

⁵⁹ Vgl. z. B. Anselm von Canterbury, *Monologion* 36 (Schmitt I, 54, 15–55, 10).

6. Der ‚ontologische Gottesbeweis‘ in der frühen Neuzeit
(bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz)

Die frühneuzeitliche und neuzeitliche Geschichte des ontologischen Gottesbeweises (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hegel) steht zwar wie schon dessen Grundlegung bei Anselm von Canterbury sowie dessen mittelalterliche Tradition⁶⁰ in der Wirkungsgeschichte des platonisch-neuplatonischen Verständnisses von Sein als der Totalität aller (möglichen) Vollkommenheiten, zu denen auch die reale und die seinsnotwendige Existenz gezählt werden. Aber zwischen Anselms eigenem Gottesbeweisargument und der neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweises besteht vor allem folgende fundamentale Differenz: Anselms eigener ontologischer Gottesbegriff (‚Q‘) wird von der neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweises⁶¹ genau genommen nicht adäquat rezipiert. Vielmehr gehen die neuzeitlichen Vertreter des ontologischen Gottesbeweises bereits von einem Begriff Gottes als des vollkommenen Wesens aus.⁶² Damit jedoch fällt sowohl der negativ-theologische Gehalt von ‚Q‘ als auch dessen formale Normativität für die neuzeitliche Geschichte des ontologischen Gottesbeweises schlicht aus. Denn diese reduziert den ontologischen Gottesbegriff Anselms auf dessen affirmativ-theologischen Gehalt seiner inhaltlichen Normativität, indem sie dessen noologischen Charakter, d. h. dessen begriffliche Bestimmung Gottes in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft, unberücksichtigt lässt. Damit aber verliert der ontologische Gottesbegriff des neuzeitlichen Denkens, welcher Gott einfach als das schlechthin vollkommene Wesen versteht, gerade jene Bedeutungsdimension, die den ontologischen Gottesbegriff Anselms gegenüber anderen Gottesbegriffen des klassischen abendländischen Denkens auszeichnet., welche den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen.

⁶⁰ Vgl. hierzu A. Daniels, *Quellenbeiträge zur Geschichte des ontologischen Gottesbeweises im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Prologion des Hl. Anselm*, Münster 1909.

⁶¹ Zu dieser Geschichte vgl. M. Enders, Art. „Gottesbeweis“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. IV, Stuttgart 2006, Spp. 1024–1032; G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. Erster Teil (Freilegung): Zur Problematik des Absoluten*, Frankfurt a. M. 2008, 19–160.

⁶² Zu diesem Ergebnis kommt in seinem Vergleich zwischen Anselms und Descartes' Fassung des ontologischen Gottesbeweises auch Klaus L. Ridder, „Existiert Gott? Descartes' ontologisches Argument für die Existenz Gottes“, *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 (2004), 85–106 (= Existiert Gott?), hier: 103–105.

Zudem gewinnt dieser Gottesbeweistyp in der Philosophie der Neuzeit auch die Funktion der Grundlegung einer rationalistischen Metaphysik: Weil hier Gott als der Garant der Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit fungiert, „muß von seiner Idee – unabhängig von jeder Erfahrung – gezeigt werden, daß ihr ein wirkliches Wesen entspricht.“⁶³

Diese Funktion erfüllt der bekanntere „ideentheoretische“ Gottesbeweis René Descartes (1596–1650) in dessen dritter *Meditation*, der von dem Gegebenen einer klaren und deutlichen Vorstellung (*idea*) Gottes als einer unendlichen und höchst vollkommenen Substanz im endlichen Subjekt ausgeht und unter Anwendung des metaphysischen Kausalitätsprinzips auf die Existenz einer externen Ursache dieser Gottesvorstellung schließt, die in sich mindestens ebensoviel wirklichen Sachgehalt (*realitas formalis*) besitzen müsse wie die Gottesvorstellung an vorgestelltem Sachverhalt (*realitas objectiva*) besitzt, um diese Vorstellung hervorbringen zu können. Da dieses Erfordernis aber nur von einer selbst aktuell unendlichen Substanz, die alle Vollkommenheiten in sich enthält, erfüllt werden kann, schließt Descartes auf deren reales Dasein.⁶⁴

Descartes' Fassung des ontologischen Gottesbeweises im engeren Sinne in der fünften *Meditation* geht von der *idea* Gottes als einem in höchstem Maße vollkommenen Wesen aus, welches in sich alle Seinsvollkommenheiten umfasst. Diese Idee sei die erste und vorzüglichste der dem endlichen Subjekt angeborenen Ideen, die es klar und deutlich in sich selbst erfasse.⁶⁵ Gemäß seiner Wahrheitsregel, nach der alles, was das endliche Subjekt als zur Natur oder Wesenheit einer Sache gehörig deutlich und klar erkennt, dieser Sache auch zugehören müsse, schließt Descartes unter der ausdrücklichen Voraussetzung, dass reale Existenz eine Seinsvollkommenheit darstellt, daher konsequent, dass die Idee Gottes als des schlechthin vollkommenen Wesens etwas bezeichnen müsse, welches nicht existieren könne und folglich auch real existiere.⁶⁶ Es sei daher an sich am offenkundigsten bzw. selbstevident, dass Gott als das höchste Wesen, bei dem alleine das Dasein zu seinem Wesen gehöre, auch real existiere.⁶⁷ Gegen den Einwand des Caterus bekräftigt Descartes die logische Gültigkeit seines Argumentes,

⁶³ O. Muck/F. Ricken, Art. „Gottesbeweise“, in: *Lexikon Theologie und Kirche* 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995, Sp. 882.

⁶⁴ Vgl. Descartes, *Meditationes* III, 22–29 (AT VII, 34–37).

⁶⁵ Vgl. ebd., V, 7–11 (AT VII, 55–57).

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. ebd., V, 12 (AT VII, 57).

nach dem unter Zugrundelegung der genannten Voraussetzungen der Satz ‚Gott existiert‘ einen analytisch wahren Existenzsatz darstellt.⁶⁸

Unmittelbar an Descartes' Fassung des ontologischen Gottesbeweises schließt der christliche Philosoph Nicolas Malebranche (1638–1715) an: Wie Descartes, so geht auch Malebranche von dem natürlichen Gegebensein der Idee Gottes als eines unendlich vollkommenen Wesens im endlichen Intellekt aus. In dieser Idee aber sei die notwendige Existenz enthalten.⁶⁹ Dies deshalb, weil diese einfache und natürliche Idee des Unendlichen zugleich die des „véritable être“, des Seins ohne Einschränkung, sei, welches unmöglich ohne Existenz sein könne; m. a. W.: Von dem es evident sei, dass es ein „notwendiges Dasein“ besitze.⁷⁰ Malebranches' ontologischer Gottesbeweis schließt also von der Idee eines unendlich vollkommenen, uneingeschränkten göttlichen Seins auf die reale und darüber hinaus auch auf die seinsnotwendige Existenz seines Signifikats.

Baruch de Spinoza (1632–1677) verleiht dem ontologischen Gottesbeweis die folgende Fassung: „Gott oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, existiert notwendig.“⁷¹ Diesen Lehrsatz beweist Spinoza erstens, indem er die kontradiktorisch entgegengesetzte Behauptung ‚Gott existiert nicht‘ in einen Selbstwiderspruch führt: Denn diese Behauptung sei gleichbedeutend mit der Annahme, Gottes Wesen schließe seine Existenz nicht ein. Zur Widerlegung dieser Annahme verweist er auf jenen Lehrsatz⁷², dem zufolge zur Natur der (göttlichen) Substanz das Existieren gehört, weil die Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden könne, mithin Ursache ihrer selbst (*causa sui*) sei. Der Beweis für diesen Lehrsatz erfolgt durch Anwendung der ersten Definition der ganzen *Ethica*, die besagt, dass Ursache seiner selbst dasjenige sei, dessen Wesen die Existenz in sich schließt bzw. dessen Natur nur als existierend begriffen werden könne.⁷³ Genau dieses Definitionsmerkmal aber schließt der Begriff des göttlichen Wesens bzw. der göttlichen Substanz in sich ein: Denn als Substanz kann die unendliche, göttliche Substanz schon gemäß ihrer Definition nicht von einer externen Ursache abhängig sein, weil gemäß dieser unter ‚Substanz‘ dasjenige ver-

⁶⁸ Hierzu vgl. auch K. L. Ridder, Existiert Gott?.

⁶⁹ Vgl. N. Malebranche, *Recherche de la vérité* IV, 11, 2 (in: *Œuvres de Malebranche*, Tomes I–III, édité par G. Rodis-Lewis, Paris 2. Aufl. 1972; hier Tome II, 89–96).

⁷⁰ Ebd., III, 2,6 (Tome I, 437–448).

⁷¹ B. de Spinoza, *Ethica*, Pars I, Propositio XI (in: *Spinoza Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 2. Aufl. 1973 [= *Opera*], Bd. II, 41–308 [= *Ethica*], hier 52).

⁷² Vgl. ebd., Propositio VII (*Opera* II, 55).

⁷³ Vgl. ebd., Def. I. (*Opera* II, 45)

standen wird, was in sich ist und durch sich begriffen wird.⁷⁴ Daher muss die (unendliche, göttliche) Substanz Ursache ihrer selbst (*causa sui*) und folglich etwas sein, dessen Wesen die Existenz einschließt, also notwendig existieren.

Den genannten elften Lehrsatz und damit die notwendige Existenz Gottes beweist Spinoza zweitens auch wie folgt:

Dasjenige existiert mit Notwendigkeit, von dem kein Grund und keine Ursache vorhanden sein können, die es daran hindern, zu existieren. Für Gottes Existenz aber kann es keine verhindernde Ursache und keinen verhindernden Grund geben. Denn eine solche Ursache bzw. ein solcher Grund könnte entweder nur in der eigenen Natur Gottes oder außerhalb derselben liegen. In der eigenen Natur Gottes aber kann ein solcher Grund nicht liegen, weil diese in diesem Fall einen Widerspruch in sich enthielte, was von Gottes absoluter Unendlichkeit und höchster Vollkommenheit ausgeschlossen wird. Außerhalb der eigenen Natur Gottes aber kann es einen solchen Hinderungsgrund nicht geben, weil eine von Gott wesenhaft verschiedene Substanz nichts mit Gott gemeinsam haben könnte.⁷⁵ Folglich kann es keinen Hinderungsgrund für Gottes Existenz geben, folglich existiert Gott mit Notwendigkeit.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) übernimmt Descartes' ontologisches Gottesbeweisargument und dessen Begriff Gottes als eines Wesens, welches alle Vollkommenheiten in sich einschließt, von denen die reale Existenz eine ist.⁷⁶ Über Descartes hinaus und in ausdrücklicher Kritik an ihm versucht er allerdings noch zu zeigen, dass der Begriff eines vollkommenen Wesens keinen Widerspruch in sich enthält, weil die göttlichen Vollkommenheiten, die er als strikt einfache Qualitäten bestimmt, auf Grund ihrer Einfachheit und Unauflösbarkeit miteinander verträglich sind und daher in ein und demselben Subjekt miteinander zusammen bestehen können.⁷⁷ Der von Leibniz formulierte zweite apriorische Beweis des Daseins Gottes geht von der Tatsache ewiger Wahrheiten aus, die Leibniz als ‚Wesenheiten oder Möglichkeiten‘ bezeichnet und die einen Sachgehalt (Realität) besitzen. Diese realitätshaltigen Möglichkeiten aber müssen einen Ursprung haben, der die Ideen aller möglichen Dinge in sich enthält. Denn ohne diesen Ursprung gäbe es nichts Reales in den Möglichkeiten und damit überhaupt

⁷⁴ Vgl. ebd. Def. III (*Opera* II, 45).

⁷⁵ Vgl. ebd., Propositio II (*Opera* II, 47).

⁷⁶ Vgl. Descartes, *Meditationes* V, 4–9 (AT VII, 76–81)

⁷⁷ Vgl. Leibniz, *Quod Ens perfectissimum existit*, in: G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Sechste Reihe: Philosophische Schriften, Bd. III, Berlin 1980, 577 ff.

nichts Möglichen. Da es aber Mögliches geben muss, weil das Wirkliche das Mögliche voraussetzt (und es Wirkliches gibt), wird dadurch Gottes Dasein als notwendig bewiesen.⁷⁸

7. Der Selbsteinwand gegen die Denknötwendigkeit Gottes als des vollkommenen Wesens bei René Descartes – Leibniz' Begründung der Denkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs durch seinen Kompatibilitätsnachweis der Seinsvollkommenheiten als Eigenschaften Gottes

Descartes erörtert im elften Kapitel seiner fünften Meditation einen Selbsteinwand genau genommen gegen die Denknötwendigkeit Gottes als des Referenzobjekts des Begriffs eines schlechthin vollkommenen Wesens, das alle Vollkommenheiten besitzt. Dieser Einwand bestreitet die Nötwendigkeit der begrifflichen Bestimmung Gottes als eines Wesens, das alle Vollkommenheiten besitzt. M. a. W.: Es könne von Gott gedacht werden, dass er nicht alle Vollkommenheiten in sich enthält;⁷⁹ das könne etwa dann der Fall sein, „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.“⁸⁰ Wenn man etwa, so das anschauliche Beispiel von Friedrich Hermanni, davon ausginge, dass Macht korrumpiert, könnte z. B. ein allmächtiges Wesen nicht zugleich vollkommen gut sein. Friedrich Hermanni hat auch noch einen zweiten möglichen Fall konstruiert, in dem „der Begriff eines höchst vollkommenen Wesens dadurch widersprüchlich sein (sc. könnte), dass zwar alle Vollkommenheiten miteinander vereinbar sind, dass sie aber nicht alle zur Definition eines Wesens gehören können. Dies wäre zum Beispiel der Fall, wenn der Begriff irgendeiner Vollkommenheit enthalten würde, dass einem Wesen,

⁷⁸ Vgl. Leibniz, *Ohne Überschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie* §43 und 44, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. C.J. Gerhardt, Bd. 6, Hildesheim 1965, 614: „Il est vray aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor (sic!) celles des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans sa possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la Region des verités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor (sic!) rien de possible. Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les verités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'Existant et d'Actuel, et par consequent dans l'Existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être Actuel.“

⁷⁹ Vgl. Descartes, *Meditationes* V, 11 (AT VII, 82).

⁸⁰ F. Hermanni, *Der ontologische Gottesbeweis*, 254.

dem sie notwendigerweise zukommt, die Existenz nicht notwendigerweise zukommen kann.“⁸¹

Descartes beantwortet diesen Selbsteinwand gegen die Denknötwendigkeit Gottes als eines Wesens, das alle Vollkommenheiten in sich als wirkliche vereinigt, wie folgt: Es ist zwar nicht notwendig für die endliche Vernunft, an Gott zu denken; wenn sie aber die Idee von Gott gleichsam aus der Schatzkammer ihres Denkens hervorholt, dann ist es notwendig, ihm alle möglichen Vollkommenheiten zuzuschreiben, auch wenn diese nicht einzeln oder gar vollständig aufgezählt werden. Die reale Existenz aber ist eine solche Vollkommenheit. Folglich kann Gott überhaupt nur widerspruchsfrei als existierend gedacht werden. Also sei es richtig zu schließen, dass ein erstes und höchstes Wesen existiert.⁸² M. a. W.: Gottes Wesen schließt alle möglichen Vollkommenheiten in sich ein.

Mit dieser Antwort aber hat Descartes die widerspruchsfreie Vereinbarkeit oder Verträglichkeit aller perfekten Eigenschaften miteinander und ihre vollständige Zugehörigkeit zur Definition bzw. zum Begriff eines vollkommenen Wesens bereits vorausgesetzt. M. a. W.: Descartes hat zwar gezeigt, dass es für die endliche Vernunft notwendig ist, anzunehmen, dass Gott alle möglichen Seinsvollkommenheiten besitzt. Er hat aber nicht gezeigt, ob dieser Besitz überhaupt möglich, d. h. ein Wesen widerspruchsfrei denkbar ist, das alle diese Seinsvollkommenheiten in sich als wirkliche vereinigt.

Deshalb verdient Friedrich Hermanni mit seiner Annahme Zustimmung, dass Descartes diese beiden Probleme nicht überzeugend gelöst hat, sondern erst Leibniz. Denn dieser hat „Vollkommenheiten, also Eigenschaften wie Allmacht, Allwissenheit oder Allgüte, als Qualitäten [bestimmt], die einfach und rein positiv“⁸³ und daher miteinander verträglich sind und in ein und demselben Subjekt zusammen bestehen.⁸⁴ Denn die von Leibniz als strikt einfache Qualitäten (*qualitates simplices*) bestimmten Seinsvollkommenheiten sind gerade auf Grund ihrer Einfachheit und Unauflöslichkeit miteinander verträglich (das Kompatibilitätskriterium) und müssen daher in ein und demselben Subjekt zusammen bestehen können.⁸⁵ Die Kompati-

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. Descartes, *Meditationes* V, 11 (AT VII, 82).

⁸³ F. Hermanni, „Das ontologische Argument“, in: ders., *Metaphysik*, 43–66 (= Das ontologische Argument), hier 54.

⁸⁴ Vgl. Leibniz, *Quod Ens perfectissimum existit*, 578 f.

⁸⁵ Vgl. Leibniz, *Quod Ens perfectissimum existit*, 577, 6–13: „Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est, et absoluta, seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit. [Qualitas] autem eiusmodi quia simplex, ideo est indefinita sive irresolubilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas sed plurium aggregatum, vel si una erit limitibus circumscripta erit atque ita ope negationum intelligetur contra

bilität der als einfache Qualitäten bestimmten Vollkommenheiten beweist Leibniz darüber hinaus durch eine *reductio ad absurdum* – indem er die kontradiktorisch entgegengesetzte Annahme ihrer Inkompatibilität widerlegt.⁸⁶ Durch den Beweis der Kompatibilität aller Vollkommenheiten miteinander aber hat Leibniz die Möglichkeit eines Wesens bewiesen, welches Subjekt aller Vollkommenheiten und daher ein ‚vollkommenstes Seiendes‘ (*ens perfectissimum*) ist. Mit der Möglichkeit eines solchen Wesens aber ist nach Leibniz auch die reale Existenz eines solchen Wesens bewiesen, „weil auch die (reale) Existenz zu den Vollkommenheiten gehört“⁸⁷

Mit diesem Kompatibilitätsnachweis der Seinsvollkommenheiten lasse sich der ontologische Gottesbeweis gegen den Einwand gegen seine Denkbarkeit, er sei auf Grund einer Unverträglichkeit zumindest einiger Seinsvollkommenheiten miteinander in sich widersprüchlich, aufrechterhalten, wie Hermanns unter Bezug auf Leibniz und Russell zu Recht betont. Das im Kern gleiche Argument richtet Leibniz gegen den zweiten Teileinwand, dass nicht alle Seinsvollkommenheiten zur Definition eines Wesens gehören können, weil sie sich als notwendige Wesensbestimmungen eines Gegenstandes wechselseitig ausschließen könnten. Dies können sie aber nicht, wie Leibniz wiederum mit Recht hervorhebt, weil Seinsvollkommenheiten einfache und positive Qualitäten sind, die sich nicht in ihre Bestandteile auflösen lassen. Damit aber ist der Einwand gegen die Denkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs entkräftet und dessen widerspruchsfreie Denkbarkeit gesichert.

hypothesin, assumpta est enim pure positiva. Ex his non est difficile ostendere omnes esse compatibiles inter se, sive in eodem esse posse subjecto.“

⁸⁶ Vgl. Leibniz, *Quod Ens perfectissimum existit*, 577, 14–22; hierzu vgl. auch F. Hermanns, *Das ontologische Argument*, 54 f.

⁸⁷ Vgl. G. W. Leibniz, *Quod Ens perfectissimum existit* 577, 22–24: „Datur ergo sive intelligi potest Ens quod sit subjectum omnium perfectionum sive perfectissimum. Unde ipsum existere statim patet, cum et existentia inter perfectiones contineatur.“ Zu Leibniz’ Präzisierung des cartesischen Gottesbegriffs und seinem Verständnis von Seinsvollkommenheiten als uneingeschränkten, vernünftigerweise wünschenswerten ‚Realitäten‘, d. h. wirklichen Sachgehalten, vgl. M. Enders, „Ontologischer Gottesbegriff und Philosophie des Christentums. Zur philosophischen Rechtfertigung des christlichen Glaubens in Leibniz“ *„Essais de Théodicee“*, in: W. Metz/K. Ruhstorfer (Hrsg.), *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freierlichem Denken und christlichem Glauben*, Paderborn etc. 2008, 51–77, hier: 54–57.

8. Reale und notwendige Existenz als Eigenschaften bzw. Vermögen eines Wesens nach Spinoza

Nach der Widerlegung der beiden ersten logisch möglichen Einwände soll zur Vorbereitung einer Auseinandersetzung mit dem dritten möglichen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis die Frage vertieft werden, inwiefern reale und notwendige (und einschliessweise auch mögliche) Existenz als Eigenschaften bzw. Vermögen eines Wesens aufgefasst werden können. Dafür finden wir in Spinozas Fassung des ontologischen Gottesbeweises eine interessante Antwort. Diese lautet wie folgt:

„Gott oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, existiert notwendig.“⁸⁸

Diesen Lehrsatz beweist Spinoza erstens, indem er die kontradiktorisch entgegengesetzte Behauptung ‚Gott existiert nicht‘ in einen Selbstwiderspruch führt. Denn diese Behauptung sei gleichbedeutend mit der Annahme, Gottes Wesen schliesse seine Existenz nicht ein. Zur Widerlegung dieser Annahme verweist er auf jenen Lehrsatz⁸⁹, dem zufolge zur Natur der (göttlichen) Substanz das Existieren gehört, weil die Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden könne, mithin Ursache ihrer selbst (*causa sui*) sei. Der Beweis für diesen Lehrsatz erfolgt durch Anwendung der ersten Definition der ganzen *Ethica*, die besagt, dass Ursache seiner selbst dasjenige sei, dessen Wesen die Existenz in sich schliesst bzw. dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.⁹⁰ Genau dieses Definitionsmerkmal aber schliesst der Begriff des göttlichen Wesens bzw. der göttlichen Substanz in sich ein: Denn als Substanz kann die (unendliche, göttliche) Substanz schon gemäß ihrer Definition nicht von einer externen Ursache abhängig sein, weil gemäß dieser unter „Substanz“ dasjenige verstanden wird, was in sich ist und durch sich begriffen wird.⁹¹ Daher muss die (unendliche, göttliche) Substanz Ursache ihrer selbst (*causa sui*) und folglich etwas sein, dessen Wesen die Existenz einschliesst, also notwendig existieren.⁹²

In einer ausführlichen Anmerkung zu seinem dritten, allerdings aposteriorischen Beweisgang für seinen Lehrsatz der notwendigen Existenz Gottes

⁸⁸ Spinoza, *Ethica*, Pars I, Propositio XI (*Opera* II, 52).

⁸⁹ Vgl. ebd., Propositio VII (*Opera* II, 49).

⁹⁰ Vgl. ebd., Def. I (*Opera* II, 45).

⁹¹ Vgl. ebd., Def. III (*Opera* II, 45).

⁹² Vgl. ebd., Scholium zu Propositio XI (*Opera* II, 54): „Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit.“

formuliert Spinoza zugleich einen apriorischen Beweis der notwendigen Existenz Gottes, den er auf der Grundlage des begrifflichen Gehalts der Idee Gottes als des schlechthin und unendlich vollkommenen Wesens führt: Da die Vollkommenheit der Natur eines Gegenstandes mit ihrer Realität identisch ist, das Existieren-Können aber ein Vermögen darstellt, muss dem unendlich vollkommenen Wesen Gottes auch das schlechthin unendliche Vermögen, zu existieren, zukommen.⁹³ Im Begriff des vollkommenen Wesens wird daher eine unendliche Macht des Daseins gedacht. M. a. W.: Das absolut und unendlich vollkommene Wesen muss notwendigerweise existieren.

Demnach stellt das Existieren-Können ein selbstbestimmtes, selbstursprüngliches Vermögen dar, das als eine Eigenschaft dem unendlich vollkommenen Wesen Gottes zukommen muss.

Das darin zum Ausdruck kommende Existenzverständnis können wir als ein vermögenstheoretisches kennzeichnen. Denn es versteht die reale Existenz einer Entität als das Vermögen dieser Entität, real existieren zu können. Ein solches Vermögen kann und muss als eine graduierbare Eigenschaft von Entitäten aufgefasst werden. Nur möglicherweise existierenden Entitäten kommt daher das Vermögen zu, möglicherweise real zu existieren, während einem vollkommenen Wesen dieses Vermögen, real zu existieren, in seiner höchsten Form zukommen muss. Es muss daher das vollkommene Vermögen besitzen, mit Notwendigkeit zu existieren.

Dieses der klassischen Form des ontologischen Gottesbeweises bis hin zu Descartes und Leibniz zugrundeliegende vermögenstheoretische Existenzverständnis soll im nächsten Kapitel noch etwas genauer erörtert werden.

Kehren wir zu den Einwänden gegen den ontologischen Gottesbeweis zurück:

Der oben erörterte logische Einwand kritisiert den Übergang von der begrifflichen Sphäre zu der der Wirklichkeit als nicht zwingend. Nun leistet aber ‚Q‘ bzw. der ontologische Gottesbegriff gemäß seinem Selbstverständnis genau diesen Übergang, indem er die als ein Vermögen aufgefasste reale Existenz einer Entität zu einem begrifflichen Gehalt des angemessenen Wesensbegriffs (‚Q‘) dieser Entität macht. Wer diesem Existenzverständnis zustimmt, dem stellen sich allerdings immer noch zwei weitere ernst zu nehmende Einwände gegen die Beweiskraft des ontologischen Gottesbeweises entgegen, und zwar erstens der Einwand gegen die Denkbarkeit Gottes als eines unübertrefflichen Wesens. Dieser Einwand konnte in seiner gaunilonischen und in seiner thomanischen Fassung zurückgewiesen wer-

⁹³ Vgl. ebd.

den. Auch in seiner Version bei Descartes konnte dieser Einwand unter Rekurs auf Leibniz' Kompatibilitätsnachweise der Seinsvollkommenheiten entkräftet werden. Es bleibt also nur noch der dritte mögliche Einwand gegen die Gültigkeit des ontologischen Gottesbegriffs übrig – und das ist der Einwand gegen sein Existenzverständnis, mit dem wir uns daher im Folgenden beschäftigen müssen.

9. *„Sein ist kein reales Prädikat“ – Kants Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis und die Frage nach einem angemessenen Verständnis von ‚Existenz‘*

Der dritte, erstmals von Petrus Gassendi gegen den ontologischen Gottesbeweis erhobene Einwand⁹⁴ richtet sich gegen das Existenzverständnis der klassischen Form des ontologischen Gottesbeweises insbesondere bei Anselm und Descartes. In seiner ungleich bekannteren Version bei Kant hat dieser Einwand die folgende Gestalt:

Existenz ist kein reales, eine sachhaltige Eigenschaft eines Gegenstandes aussagendes Prädikat; die Existenzaussage setzt vielmehr nur einen Gegenstand als gegeben bzw. vorhanden, der einem bestimmten Subjektsbegriff entspricht.⁹⁵ Gemäß diesem Existenzverständnis ist ‚Existenz‘ „kein Prädikat im Sinne eines begrifflichen Gehalts, durch den ein Gegenstand charakterisiert wird.“⁹⁶ Die Aussage ‚Gott existiert‘ schreibt daher nach Kant dem Subjektsbegriff ‚Gott‘ nicht eine Eigenschaft neben anderen Eigenschaften wie Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte des Willens zu, sie bestimmt also nicht den Subjektsbegriff näher, sondern setzt eine diesem Subjektsbegriff entsprechende Entität als existent. „‚Gott existiert‘ bedeutet, dass es ein Wesen gibt, auf das der Gottesbegriff mit allen darin enthaltenen Prädikaten zutrifft.“⁹⁷

Kants Argument gegen die Möglichkeit einer prädikativen Auffassung von Existenz, dass es dann grundsätzlich unmöglich wäre, Begriffe auf Gegenstände anzuwenden, weil den Gegenständen mit der realen Existenz etwas zukäme, was den Begriffen fehlen würde, so dass von den Begriffen dann nicht mehr dasselbe als Gegenstand gedacht werden würde, soll an seinem berühmt gewordenem und von Johann Behring übernommenem⁹⁸

⁹⁴ Hierzu vgl. ausführlich F. Hermann, *Das ontologische Argument*, 56, insb. Anm. 35 und 36.

⁹⁵ Vgl. Kant, *KrV* B 626–627, 401.

⁹⁶ F. Hermann, *Das ontologische Argument*, 57.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Hierzu vgl. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 120.

Beispiel erläutert werden: Hundert wirkliche Taler enthalten nach Kant „nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche“⁹⁹ Taler, weil, wie Kant ausdrücklich sagt, „das Wirkliche nichts mehr [sc. enthält] als das bloß Mögliche.“¹⁰⁰

Kant begründet seine These wie folgt: Die hundert möglichen Taler setzt er mit dem Begriff eines Gegenstandes gleich, die hundert wirklichen Taler mit der Position bzw. dem realen Gegebensein dieses Gegenstandes. Würde der Gegenstand, so Kant, mit der realen Existenz mehr enthalten als mein Begriff davon, dann würde mein Begriff von ihm nicht mehr den ganzen Gegenstand ausdrücken und damit auch nicht mehr der angemessene Begriff dieses Gegenstandes sein können.¹⁰¹ Durch die Behauptung seiner realen Existenz werde einem gedachten Gegenstand daher keine Eigenschaft hinzugefügt, denn sonst enthielte der Gegenstand mehr als in seinem Begriff von ihm gedacht worden ist, weil – und genau das ist die Prämisse, die Kants Argument bereits als gültig in Anspruch nimmt und nehmen muss – reale Existenz gar keine Bestimmung eines Begriffs sein könne. Für den ontologischen Gottesbegriff bedeutet dies nach Kant, dass dies zwar der Begriff eines vollkommenen Wesens ist, als solcher schließt er aber nicht die reale Existenz seines Signifikats ein, weil diese nicht apriorisch, sondern nur aposteriorisch, mithin durch Erfahrung, erkannt werden kann.¹⁰² Auch hier wird von Kant bereits vorausgesetzt, dass reale Existenz kein ‚reales Prädi-

⁹⁹ Kant, *KrV*, B 627 / A 599 (Werke 4, 534).

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Vgl. ebd.: „Denn, da diese (sc. die hundert möglichen Taler) den Begriff, jene (sc. die hundert wirklichen Taler) aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden.“

¹⁰² Vgl. ebd., B 628 / A 600 (Werke 4, 534): „Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung), denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere. ... Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt doch immer die Frage, ob es existiere, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalt eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch aposteriori möglich sei.“

kat', d. h. kein Sachgehalt eines Begriffs, auch nicht des Begriffs eines vollkommenen oder unübertrefflichen Wesens, sein kann. Denn wenn reale Existenz ein Prädikat, d. h. ein begrifflicher Gehalt, wäre, durch den ein Gegenstand charakterisiert wird (was von Kant nicht widerlegt worden ist), dann wäre die erforderliche Entsprechung zwischen dem Begriff, zu dem reale Existenz als ein Prädikat gehört, und dem von ihm bezeichneten Gegenstand gegeben bzw. erfüllt, eine Entsprechung, die für die Möglichkeit einer angemessenen empirischen Erkenntnis konstitutiv ist, worauf Kant zu Recht hinweist. Denn dann wäre im Begriff eines wirklich existierenden Gegenstandes genau das gedacht, was auch in dem von diesem Begriff bezeichneten Gegenstand verwirklicht ist, einschließlich der realen Existenz dieses Gegenstandes.

Kants Argument für seine Annahme, dass Sein kein reales Prädikat ist, stellt daher formal betrachtet einen vitiösen Zirkel dar: Es muss sein Demonstrandum bereits als gültig voraussetzen, um selbst gültig zu sein.

Das besondere Argument Kants gegen die Möglichkeit einer prädikativen bzw. qualitativen Auffassung von ‚Existenz‘ vermag daher nicht zu überzeugen. Unabhängig von diesem Argument aber könnte das nichtprädikative Existenzverständnis Kants sowie das erfüllungstheoretische Existenzverständnis in der analytischen Philosophie dennoch sachlich zutreffend und das qualitative Existenzverständnis der klassischen Tradition der abendländischen Metaphysik, das dem ontologischen Gottesbeweis in seiner klassischen und in seiner frühneuzeitlichen Gestalt zugrunde liegt, sachlich unangemessen sein. Doch um dies zu zeigen, bedürfte es eines anderen Beweises als desjenigen, den Kant dafür entwickelt hat.

Gemäß Kants nichtprädikativer Auffassung von Existenz, die auch von Frege, Russell und Quine vertreten worden und in der analytischen Philosophie m. W. gängig ist, ist ‚Existenz‘ gleichbedeutend mit dem Ausdruck ‚Es gibt etwas bzw. es ist etwas der Fall, auf das der Begriff von ‚Q‘ zutrifft.‘ Diesem Existenzverständnis zufolge kann reale Existenz keine graduierbare Eigenschaft eines Gegenstandes sein. Als eine solche aber wird von der klassischen Form des ontologischen Gottesbeweises von Anselm bis weit in die Neuzeit hinein die reale und die seinsnotwendige Existenz des schlechthin unübertrefflichen bzw. vollkommenen Wesens verstanden und für den Beweis in Anspruch genommen. Ergo, so schließt dieser Einwand, ist dieser Existenzbeweis ungültig.

Doch ist dieser *prima facie* überzeugend erscheinende Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis, der in der Existenz kein reales Prädikat und damit keine Eigenschaft von Entitäten sieht, auch sachlich zutreffend?

Was meinen Anselm und Descartes mit ihrer Annahme der realen Existenz als einer Seinsvollkommenheit eigentlich genau? Sie dürften sagen wollen, dass zu dem Vernunftbegriff eines unübertrefflichen bzw. vollkommenen Wesens dessen reale Existenz als ein intentionales Moment dieses Begriffs notwendigerweise gehört, weil der angemessene Vernunftbegriff von einem solchen Wesen auch dessen ihm eigene Seinsmodalität, d. h. die Gegebenheitsweise seines Seins, einschließt. Sie fassen daher den Seinsmodus einer Entität als eine qualifizierbare Eigenschaft derselben auf, die mehr oder weniger gut verwirklicht sein kann. Daher schließen sie: Es kann auch bei einem vollkommenen Wesen für dessen Wesensbestimmung nicht gleichgültig sein, ob es real existiert oder nicht, und wie es real existiert, d. h. ob es nur kontingenterweise real existiert oder notwendigerweise.

Das Maß oder Kriterium für die Qualitätsstufe des Seinsmodus einer Entität aber ist, wie wir bei Spinoza bereits gesehen haben, das folgende: Je selbstbestimmter eine Entität ist, umso höherwertiger ist ihr Seinsmodus, umso größer ist ihr Wirklichkeitsgrad, umso geringer ist die Möglichkeit ihres Nicht-Seins. Diese Annahme ist allerdings nur zutreffend unter Voraussetzung der Gültigkeit eines ontologischen Basis-Axioms, das alle klassischen Vertreter des ontologischen Arguments als evident und damit als selbstverständlich implizit voraussetzen:

Das nämlich Sein bzw. Existenz besser ist als Nicht-Sein bzw. Nicht-Existenz und dass daher reale Existenz besser ist als nur mögliche Existenz und dass folglich auch notwendige Existenz besser ist als nur kontingenterweise reale Existenz.

Teilt man dieses axiologische Seins- bzw. Existenzverständnis nicht, wie Kant und die Vertreter einer nichtprädikativen Existenzauffassung, dann wird man reale Existenz genauso wenig als eine graduierbare Qualität von Entitäten auffassen wie mögliche und notwendige Existenz. Das kantische und das moderne, in der analytischen Philosophie seit Frege durchgängige Existenzverständnis ist daher wertfrei, es ist kein qualitatives und daher auch kein graduierbares, es ist vielmehr ein erfüllungstheoretisches und quantifizierendes, ein gleichsam statistisches Verständnis von Existenz im Sinne quantifizierter Vorhandenheit oder Faktizität eines begrifflichen Gehalts in der objektiven Wirklichkeit. Danach bedeutet ‚Existenz‘ das Instantiertsein eines Begriffs in der objektiven Wirklichkeit. Diese nichtprädikative Existenzauffassung versteht daher auch den Existenzmodus einer Entität nicht in einem vermögenstheoretischen, sondern in einem mengentheoretischen Sinne:

Die nur mögliche Existenz eines Begriffsgehalts ‚Q‘ besagt mengentheoretisch, dass es zu einem bestimmten Zeitpunkt ‚t‘ keine Entität in der

Wirklichkeit gibt, die ‚Q‘ erfüllt bzw. instantiiert, dass es aber zu einem früheren Zeitpunkt ‚t₁‘ mindestens eine Entität gegeben haben könnte, die ‚Q‘ erfüllt bzw. instantiiert und dass es zu einem späteren Zeitpunkt ‚t₂‘ ebenfalls mindestens eine Entität in der Wirklichkeit geben könnte, die ‚Q‘ erfüllt bzw. instantiiert. Die wirkliche Existenz von ‚Q‘ besagt mengentheoretisch, dass es zu einem bestimmten Zeitpunkt ‚t‘ mindestens eine Entität in der Wirklichkeit gibt, die ‚Q‘ instantiiert. Und die notwendige Existenz von ‚Q‘ bedeutet mengentheoretisch, dass es immer in der Wirklichkeit mindestens eine Entität gibt, die ‚Q‘ erfüllt bzw. instantiiert.

Diese mengentheoretische Bestimmung der Existenzmodi von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit eines begrifflichen Gehalts versteht diese Existenzmodi nicht, wie das vermögenstheoretische Existenzverständnis der klassischen Metaphysik, als eine qualifizierbare Eigenschaft einer Entität, sondern als die quantifizierbare Form der Instantiierung bzw. Erfüllung eines auf die Wirklichkeit referierenden Begriffs. Wie verhalten sich aber diese beiden Existenzverständnisse zueinander? Lässt sich entscheiden, welches von beiden angemessen ist und welches nicht? Oder schließen sich beide Existenzverständnisse auf Grund ihres verschiedenen Formalobjekts gar nicht wechselseitig aus? Auf diese Fragen soll im anschließenden Resümee eingegangen werden.

10. Ein Resümee zur Frage nach der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises

Am Ende unseres Durchgangs durch einige klassische Versionen des ontologischen Gottesbeweises und durch die drei Grundformen von Einwänden, die gegen ihn erhoben worden sind und erhoben werden können, können wir erstens konstatieren, dass sich der sog. logische Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis und der Einwand gegen die widerspruchsfreie Denkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs entkräften lassen. M.a.W.: Der ontologische Gottesbegriff ist widerspruchsfrei denkbar und der aus ihm abgeleitete ontologische Gottesbeweis besitzt eine gültige logische Form. Zweitens können wir konstatieren, dass der ontologische Gottesbeweis ein vermögenstheoretisches Verständnis von Existenz im Sinne eines ontologischen (nicht logischen) Existieren-Könnens vertritt, nach dem ‚Existenz‘ eine qualitative und graduierbare Eigenschaft von Entitäten darstellt, die deren Existenzmodus bezeichnet. Dieses Existenzverständnis aber wird von Kant abgelehnt und durch ein quantitatives bzw. erfüllungstheoretisches Verständnis von ‚Existenz‘ im Sinne eines Vorkommnisses

oder reiner Faktizität bzw. einer quantifizierbaren Erfüllung bestimmter begrifflicher Gehalte durch Fälle oder Vorkommnisse ersetzt. Das nichtprädikative Existenzverständnis Kants und das ihm entsprechende erfüllungstheoretische Existenzverständnis der analytischen Philosophie betrachtet das qualitative, prädikative und vermögenstheoretische Existenzverständnis als einen Kategorienfehler und schließt dieses daher aus. Denn Kant hat genau erkannt, dass sich die Frage nach der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises an dessen Existenzverständnis entscheidet. Sein Argument für die Unangemessenheit des qualitativen Existenzverständnisses aber ist im schlechten Sinne des Wortes zirkulär.

Die Frage nach der Angemessenheit dieser beiden verschiedenen Existenzverständnisse kann hier nicht hinreichend erörtert oder gar entschieden werden. Ein kurzer Hinweis möge genügen: Mir scheint, dass das qualitative, prädikative Existenzverständnis das erfüllungstheoretische Verständnis von Existenz im Sinne des Gegebenseins einer Entität, die einen Begriff instantiiert, als konstitutiv voraussetzt, nicht jedoch umgekehrt. Denn um den Existenzmodus eines begrifflichen Gehalts bewerten zu können, muss dieser Gehalt überhaupt erst einmal faktisch gegeben, d. h. in der sogenannten objektiven Realität irgendwie instantiiert sein. Einem schlechthin, auch der Möglichkeit nach, Nicht-Existierenden muss man nicht nur die faktische Existenz, sondern überhaupt jeden Existenzmodus, auch den der noch nicht oder nicht mehr verwirklichten Möglichkeit, absprechen. Nur einer irgendwie, d. h. in irgendeinem möglichen Modus, existierenden bzw. vorkommenden Entität kann man eine Qualifizierung ihres Seinsmodus bzw. eine vermögenstheoretische Bewertung ihrer Seinsweise als einer graduierbaren Eigenschaft dieser Entität überhaupt zuteil werden lassen. Deshalb setzt das eigenschaftstheoretische und qualitative das erfüllungstheoretische und gleichsam quantitative Existenzverständnis als gültig voraus, nicht jedoch umgekehrt. Daran aber wird eine Vorordnung des letzteren gegenüber dem prädikativen Existenzverständnis sichtbar. Zur Existenzkategorie als solcher gehört insofern und zunächst nur die nichtprädikative bzw. erfüllungstheoretische Bedeutung von Existenz. Damit ist allerdings die systematische Frage nach einem angemessenen Verständnis von Existenz noch keineswegs hinreichend beantwortet.

Aus diesen Überlegungen folgt zumindest für den ontologischen Gottesbeweis, dass sich dessen Beweisanspruch nicht einlösen lässt, m. a. W.: dass die reale Existenz eines unübertrefflichen Wesens im Ausgang von einem apriorischen Begriff dieses Wesens nicht zwingend bzw. gültig abgeleitet werden kann.

11. Zu Friedrich Hermannis neuer Version des ontologischen Arguments im Ausgang von Leibniz

Nun hat aber jüngst Friedrich Hermann ein nach seiner Überzeugung gültiges ontologisches Argument unter Zustimmung zu Kants Widerlegungsversuch eines prädikativen Existenzverständnisses im Ausgang von Leibniz' Antwort auf die metaphysische Grundfrage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, entwickelt. Auf dieses Argument soll in der gebotenen Kürze noch eingegangen werden.¹⁰³

Nach Leibniz muss es für die Tatsache, dass etwas wirklich existiert, einen zureichenden Grund geben, der seinerseits nicht in etwas anderem Wirklichen liegen könne, denn dann müsste man nach dem zureichenden Grund auch für dieses zweite Wirkliche fragen, so dass ein infinites Regress in der Begründung der Wirklichkeit des ersten Wirklichen unvermeidlich wäre. Man könnte den infiniten Regress durch einen Rekurs auf eine einzige (externe) erste zureichende Ursache für alles Wirkliche vermeiden, die alle notwendigen Bedingungen für die Verwirklichung jedes faktisch Wirklichen als immer schon wirkliche in sich enthält. Denn nur in dieser Form kann eine wirklich existierende Ursache der zureichende Grund für alles andere Wirkliche sein. Diese bekannte thomanische Begründungsform ist möglich, sie ist aber nicht diejenige, die Leibniz in seiner Antwort auf die genannte metaphysische Grundfrage wählt.

Leibniz begründet die Wirklichkeit des Wirklichen vielmehr mit einer *Tendenz* des Möglichen, zur Existenz zu gelangen. Dieses Existenzstreben der von Gott gedachten Möglichkeiten aber ist unterschiedlich stark ausgeprägt, und zwar in Abhängigkeit von dem Vollkommenheitsgrad der jeweiligen Möglichkeit. Folglich besitzt eine vollkommene mögliche Wesenheit auch die größtmögliche Tendenz zur Verwirklichung. Das vollkommene Wesen Gottes sei daher der zureichende Grund für seine reale Existenz.

Drei Vorzüge sieht Friedrich Hermann in dieser Version des ontologischen Arguments gegenüber derjenigen bei Anselm und Descartes geben:

Erstens benötigt sie eine manifeste empirische Prämisse, dass nämlich überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts.

¹⁰³ Vgl. hierzu ausführlich F. Hermann, „Ein gültiges ontologisches Argument“, in: ders., *Metaphysik*, 59–66 (= Ein gültiges ontologisches Argument); hier sind die bei Leibniz relevanten Belegstellen genannt, auf die daher im Folgenden nicht eigens verwiesen wird.

Zweitens setzt sie 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.“¹⁰⁴

Hermanns räumt ein, dass diese beiden Vorzüge gleichbedeutend damit sind, dass dieses ontologische Argument „das kosmologische Argument als Vorlauf“¹⁰⁵ benötige.

Einen dritten Vorzug sieht er in dem Umstand, dass diese Version des ontologischen Arguments das prädikative Existenzverständnis nicht voraussetze, sondern ausschließe, weil aus der Lehre vom Existenzstreben der Wesenheiten folge, dass das Strebende von dem Ziel seines Strebens unterschieden sein müsse, sodass beides, das Existenzstreben der Wesenheiten und dessen Ziel, d. h. die reale Existenz, nicht von ein- und derselben Entität ausgesagt werden könne.

Mir scheint, dass folgende Einwände gegen dieses sehr beachtliche und scharfsinnige ontologische Argument möglich sind:

Erstens: Weil dieses Argument ein empirisches Datum, nämlich die reale Existenz von empirischen Gegenständen, zur Hilfe nehmen muss, um auf die Existenz Gottes zwingend schließen zu können, handelt es sich dabei nicht mehr um ein ontologisches Argument im strengen Sinne dieses Wortes.

Zweitens ist nicht einsehbar, warum Spinozas oben rekonstruiertes ontologisches Argument ohne eine prädikative Deutung von Existenz auskommen und daher dem kantischen Einwand nicht ausgesetzt sein soll.¹⁰⁶ Denn Spinozas vermögenstheoretisches Verständnis von Existenz im Sinne des Existieren-Könnens versteht, wie wir gesehen haben, ‚Existenz‘ als ein Vermögen (zu existieren) und damit als eine qualifizierte Eigenschaft einer Entität bzw. eines Trägers, sodass Spinoza ein prädikatives Existenzverständnis vertritt, zumal er aus dem Begriff des vollkommenen Wesens auf dessen reale Existenz schließt. Hermanns Bevorzugung eines nichtprädikativen Existenzverständnisses kann sich daher nicht zu Recht auf Spinoza berufen. Ob ein solches nichtprädikatives Existenzverständnis in Leibniz’ Theorie eines Strebens nach Existenz von seiten möglicher Wesenheiten auch tatsächlich schon gegeben ist, wie Friedrich Hermann annimmt, vermag ich mangels dafür hinreichender Textkenntnisse nicht zu beurteilen.

Drittens kann man zur Vermeidung des erwähnten infiniten Regresses unter Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund auch eine andere

¹⁰⁴ Ebd., 65.

¹⁰⁵ Ebd., 66.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 62.

Begründungsfigur für die Wirklichkeit von Wirklichem in dieser Welt finden, wie oben bereits angedeutet.

Viertens muss dieses Argument – und darin dürfte seine entscheidende Schwäche liegen – das Wesen Gottes hypothetisch zunächst als eine nur mögliche Wesenheit annehmen. Es muss dann von dieser nur möglichen Wesenheit behaupten, dass sich in ihr ein Streben nach Existenz befindet, das so unübertrefflich groß ist, dass es dieses mögliche Wesen auch zu einem wirklichen werden lässt. Wie aber kann es in einer bloß möglichen Wesenheit bereits ein wirkliches Streben geben? Mit der Annahme eines wirklichen Strebens in der nur möglichen Wesenheit Gottes behauptet dieses Argument einen selbstwidersprüchlichen Sachverhalt, d.h. etwas Denk- und daher auch Realunmögliches. Bei den von Gott gedachten möglichen Wesenheiten von Geschöpfen lässt sich dieses Problem der Wirklichkeit ihres Existenzstrebens noch durch dessen Zurückführung auf ihr Gedachtwerden von Gott lösen.¹⁰⁷ Bei Gott selbst aber ist diese Lösung unmöglich. Denn sie muss mit der realen Existenz des göttlichen Geistes das bereits voraussetzen, was sie erst beweisen will, argumentiert also im vitiösen Sinne des Wortes zirkulär. Oder soll gelten: „Denn wenn ein notwendiges Wesen möglich ist, dann ist es auch wirklich.“¹⁰⁸ Doch wie soll aus der widerspruchsfreien Denkmöglichkeit eines notwendigen Wesens bereits dessen reale Existenz analytisch folgen, wenn man ein prädikatives Existenzverständnis für unzutreffend hält?

12. Eine unkonventionelle Begründung der Unbeweisbarkeit der realen Existenz Gottes mithilfe des ontologischen Gottesbegriffs

Am Ende dieses Hauptteils zur Frage nach der Beweiskraft des ontologischen Gottesbeweises soll eine unkonventionelle eigene Überlegung zur Diskussion gestellt werden:

Entgegen der Überzeugung Anselms wie aller anderen Vertreter des ontologischen Gottesbeweises kann m.E. sogar aus dem ontologischen Got-

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 64f.: „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 vollkommen guten göttlichen Willen zur Verwirklichung auf, und zwar umso stärker, je vollkommener sie sind. 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 vollkommen guten Willen Gottes und nicht der Laune einer absoluten Willkürmacht verdankt.“

¹⁰⁸ Ebd., 66.

tesbegriff gültig abgeleitet werden, dass die reale Existenz Gottes als des schlechthin Unübertrefflichen von der endlichen Vernunft nicht bewiesen werden kann. Diese zugegebenermaßen starke These lässt sich wie folgt begründen:

Wenn die endliche Vernunft die reale Existenz Gottes beweisen könnte, dann wäre Gott nicht mehr schlechthin unübertrefflich und damit – unter Zugrundelegung der Angemessenheit bzw. Gültigkeit des ontologischen Gottesbegriffs – auch nicht Gott. Denn dann würde sich die endliche Vernunft zumindest im Existenz-Urteil über den Unübertrefflichen erheben können, was Anselm grundsätzlich als *valde absurdum*, d. h. als ganz widersinnig, ausschließt.¹⁰⁹ Und zwar deshalb, weil, wie es Augustinus klassisch formuliert hat, derjenige, der über etwas urteilt, zumindest in dieser einen Hinsicht besser ist als dasjenige, worüber er ein Urteil fällt.¹¹⁰ Denn der Urteilende unterwirft im Urteil das von ihm Erkannte bzw. Beurteilte einem von ihm in Anspruch genommenen Maßstab.

Daraus aber folgt für unseren Fall: Fiele die reale Existenz Gottes in einen dem menschlichen Urteilsvermögen zugänglichen Bereich, dann wäre Gott nicht schlechthin unübertrefflich; denn dann könnte das vernunftbegabte Geschöpf zumindest in dieser einen Hinsicht über Gott erkenntnismäßig verfügen. Gott wäre in diesem Fall also nicht mehr schlechthin, d. h. in jeder möglichen Hinsicht, erhaben über und daher auch unverfügbar für die endliche Vernunft und somit nicht mehr unübertrefflich und damit auch nicht Gott. Dies aber bedeutet im Umkehrschluss:

Die Unbeweisbarkeit der realen Existenz Gottes für die endliche Vernunft ist ein Implikat des ontologischen Gottesbegriffs. Mit einfachen Worten: Gerade weil Gott unübertrefflich ist, muss sein Dasein dem sicheren, beweisfähigen Erkenntnisvermögen der endlichen Vernunft unzugänglich,

¹⁰⁹ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 3 (Schmitt I, 103, 4–6): „Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum.“

¹¹⁰ Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* II 5,12,48 (CCSL XXIX, ed. W.M. Green, Turnhout 1970, 245, 58f.): „Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem. Ausdrückliche Anwendung findet dieser Grundsatz sowohl auf das Verhältnis der *ratio* zu allem ihr seinsmäßig Unterlegenen (vgl. ebd. II 6, 13, 51 [CCSL XXIX 246, 5–9]) als auch auf das Verhältnis aller menschlichen Geister zur unwandelbaren Wahrheit Gottes (vgl. ebd. II 12, 34, 136 [CCSL XXIX 260, 45f.]); beide durch diesen Grundsatz bestimmten Verhältnisse werden zusammengefasst in *De libero arbitrio* II 14, 38, 152 [CCSL XXIX 263, 50–53]: ... nullus de illa [sc. pulchritudine ueritatis et sapientiae] iudicat nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubitatione esse potiores.“

muss er in seinem Dasein für diese letztlich ein Geheimnis bleiben; und zwar auch dann, wenn der Unübertreffliche als geschichtliches Ereignis selbst in die Welt der erscheinenden Vielheit hervortritt, d. h. sich der endlichen Vernunft in deren eigenem Erfahrungsraum offenbart.

Abschließend müssen wir uns fragen: Ist mit diesem negativen Bescheid in Bezug auf die Beweiskraft des ontologischen Gottesbeweises auch der ontologische Gottesbegriff irrelevant geworden? Worin sonst als in der ihm zu Unrecht unterstellten Beweiskraft für die reale Existenz Gottes könnte seine systematische Bedeutung liegen?

III. Die systematische Bedeutung des „ontologischen Gottesbegriffs“

1. Eine Präzisierung des affirmativ-theologischen Gehalts des „ontologischen Gottesbegriffs“ durch Duns Scotus: Die schlechthinige Unübertrefflichkeit Gottes als seine aktuell unendliche Vollkommenheit

Um die systematische Bedeutung des ontologischen Gottesbegriffs hinreichend verdeutlichen zu können, bedarf es einer Präzisierung seines affirmativ-theologischen Gehalts, die dieser philosophiehistorisch gesehen durch seine Verbindung mit dem Unendlichkeitsbegriff bei Duns Scotus erfahren hat. Scotus weist zunächst die Widerspruchsfreiheit zwischen den Begriffen ‚seiend‘ und ‚unendlich‘ nach, um die Möglichkeit eines unendlich Seienden zu sichern.¹¹¹ Dann zeigt er in einem zweiten Schritt, dass in der Ordnung des Vorrangs nur ein solches Seiendes unübertrefflich sein kann, welches unendlich ist.¹¹² Denn eine Unendlichkeit in der Vollkommenheit, die zugleich besteht (*in perfectione simul essendo*¹¹³), widerspricht nicht der Seiendheit und ist daher möglich. Mit diesem Begriff eines aktuell unendlich vollkommenen Seienden interpretiert Scotus Anselms ‚ontologischen Gottesbegriff‘ (‚Q‘), den er als das höchste (widerspruchsfrei) Denkbare (*sum-*

¹¹¹ Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio* I nn. 74–147 (in: *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita [= ed. Vat.], II, 56–98).

¹¹² Vgl. ebd., I d. 2 p 1, „Q“ 1–2 n 131, 132, 134 (ed. Vat. II, 206 ff.); ebd. I d. 3. p 1, „Q“ 1–2 nn. 38–40 (ed. Vat III, 25 ff.); *Lectiones* I d. 2 p 1, „Q“ 1–2 n. 83, 84 (ed. Vat XVI, 141 f.); *De primo principio* C 4 concl. 9 n. 78 (ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974 [= ed. Kluxen], 102).

¹¹³ Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio* I n. 134 (ed. Vat. II, 208); *Lectiones* n. 85 (ed. Vat. XVI, 142); *De primo principio* C 4 concl. 9 n. 78 (ed. Kluxen, 104).

*sumum cogitabile sine contradictione*¹¹⁴) versteht und aus dessen realer Möglichkeit er auf dessen notwendigerweise reale Existenz schließen zu können glaubt, weil das *sumum cogitabile* als ein bloßes *ens rationis* eine von einem anderen, dem endlichen Intellekt, abhängige Größe und somit nicht unendlich, mithin nicht es selbst wäre.¹¹⁵ Dadurch gelangt Scotus zu der Einsicht, dass die intensive Unendlichkeit das Wesen Gottes konstituiert und damit dessen Attribute bzw. Eigenschaften wie die der notwendigen Existenz, der Einfachheit und der Einzigkeit zwar nicht formaliter, aber in ihrem Vollkommenheitsgrad bestimmt. Denn die intensive Unendlichkeit bzw. unendliche Vollkommenheit stellt kein einzelnes Gottesattribut, keinen Formalinhalt in Gott dar, sondern sie ist selbst nichts anderes als der höchste Vollkommenheitsgrad aller Wesensattribute Gottes.¹¹⁶ Als solche aber bedingt sie die reale Identität aller göttlichen Wesensbestimmungen (ohne diese in ihrem je eigenen formalen Was aufzuheben) und damit auch die Einfachheit des göttlichen Wesens.

Duns Scotus hat den affirmativ-theologischen Gehalt des anselmischen Gottesbegriffs der schlechthinigen Unübertrefflichkeit als intensive Unendlichkeit bzw. genauer als aktuell unendliche Vollkommenheit präzisiert.

2. Die systematische Bedeutung des ontologischen Gottesbegriffs: Gott als Inbegriff absoluter Unübertrefflichkeit

Zusammenfassend betrachtet, ist es die Verbindung zweier Vorzüge, die den mit Duns Scotus als aktuell unendliche Seinsvollkommenheit präzisierten ‚ontologischen Gottesbegriff‘ Anselms von Canterbury gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der endlichen Vernunft zumindest im Bereich des abendländischen Denkens auszeichnet: Zum einen seine inhaltliche Normativität, die in seinem affirmativ-theologischen und zugleich in seinem negativ-theologischen Gehalt begründet liegt; d. h. darin, dass er mit einer einzigen sprachlichen Formel („Q“) sowohl die allumfassende Seinsvollkommenheit als auch die Transzendenz Gottes, d. h. seine Erhabenheit über das intellektuelle Anschauungsvermögen der endlichen Vernunft, auszusagen vermag. Zum zweiten – und dieser Vorzug ist meines Erachtens der für

¹¹⁴ Duns Scotus, *Ordinatio* I n. 137 (ed. Vat. II, 208f.): „Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione.“

¹¹⁵ Ebd., I n. 138 (ed. Vat. II, 210): „Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile existat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquid quod existit.“

¹¹⁶ Ebd., I, d 8, p 1, „Q“4 n. 192 (ed. Vat. IV, 261, 6–13).

die geistige Situation unserer Zeit entscheidende – seine formale Normativität. Denn der ‚ontologische Gottesbegriff‘ ist so geartet, dass er selbst dann, wenn man seine inhaltliche Bestimmung ablehnt, dennoch seiner Form zustimmen muss, sofern man ihm überhaupt eine referentielle Funktion zusprechen, d. h. als einen vernunftgemäßen Gottesbegriff verstanden wissen will. Diese formale Normativität von ‚Q‘ aber setzt ein grundsätzliches Verständnis der Bedeutung des Gottesbegriffs als eines Begriffs mit dem qualitativ bestmöglichen Gehalt und damit eine wertende Hierarchisierung begrifflicher Gehalte voraus. Wer sich jedoch Gott nicht einmal formal als den höchsten Gedanken seines eigenen Vernunftvermögens, als das vernünftigerweise denkbar Beste, vorstellen will, sondern als etwas anderes, suspendiert den Vernunftcharakter des Gottesgedankens. M. a. W.: Wer in Gott überhaupt etwas Reales und nicht etwa eine Projektion des eigenen Bewusstseins sehen will, der weiß sich durch sein Vernunftvermögen dazu verpflichtet, sich unter Gott das denkbar Höchste und Größte vorstellen zu sollen. Damit aber dürfte alleine im Falle von ‚Q‘ als des schlechthin Unübertrefflichen eine Verbindung von inhaltlicher und formaler Normativität des Gottesbegriffs gegeben sein. Denn selbst ein Philosoph, der das prädikative und axiologische Existenzverständnis der klassischen Metaphysik, welches den begrifflichen Gehalt auch des *unum argumentum* Anselms bestimmt, de facto ablehnt und dennoch Gott rational denken will, wird von seiner Vernunft dazu verpflichtet, der bloßen Form des ontologischen Gottesbegriffs zuzustimmen, d. h. sich unter Gott zumindest formal das denkbar Größte und Beste vorzustellen, auch wenn dieser sich durch eine nicht mehr vernunftgemäße inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffs in einen performativen Widerspruch begibt. In dieser seiner Verbindung von inhaltlicher *und* formaler Normativität aber liegt der Vorrang des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der abendländischen Philosophiegeschichte, die den Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen, sowie seine besondere Aktualität gerade für die geistige Situation unserer Gegenwart, die nicht zuletzt auf Grund eines prinzipiell anderen Seins- und Relativitätsverständnisses den von ‚Q‘ verwahrten inhaltlich normativen Seinsbegriff nicht mehr akzeptieren zu können glaubt. Deshalb ist Gott auch für jene postmodernen Denker, die das klassische Verständnis von (unendlicher) Seinsvollkommenheit ablehnen, das für sie Höchste und Größte, etwa für E. Levinas das Gute (jenseits des Seins) schlechthin oder für J. Derrida das bzw. der ganz Andere oder für J.-L. Marion die sich gebende Liebe.

Gemäß dieser formalen Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ ist daher der folgende Umkehrschluss gültig: Wer sich Gott als etwas denkt,

welches gemäß seinem eigenen Urteil noch von etwas anderem übertroffen werden könnte, hat sicher kein vernunftgemäßes und daher auch kein angemessenes Gottesverständnis, weil er den singulären epistemischen Status des Gottesbegriffs als eines Inbegriffs absoluter, d.h. in jeder möglichen Hinsicht bestehender, Unübertrefflichkeit nicht realisiert hat.

Abschließend sei die eminente systematische Bedeutung des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ als des angemessensten Gottesbegriffs der endlichen Vernunft auf folgende Kurzformel gebracht: Gott muss, wenn es ihn gibt, schlechthin unübertrefflich sein.