

#### 4. Der Stellenwert der klassischen 'Gottesbeweise' im Rahmen der Frage nach der Vernehmbarkeit von Gottes letztem Wort

Zu Ende von Kap. 1.2 wurde im Anschluß an Kafkas Erzählung 'Eine kaiserliche Botschaft' die philosophische Aufgabe erstmals angedeutet, um die es in den Kapiteln 5-8 gehen wird: die Ermittlung eines Begriffs von letztgültigem Sinn. In Kap. 3 wurde die theologische Notwendigkeit dieser Arbeit aufgezeigt und diese erstphilosophische Frage nach Sinn gegenüber dem hermeneutischen Verstehen von Sinn abgegrenzt, das der erstphilosophischen Orientierung bedarf, um nicht in einen haltlosen Pluralismus zu verfallen.

In Kap. 4 soll nun die beschriebene Fragestellung mit der Thematik konfrontiert werden, die traditionell das Zentrum des ersten Teils der Fundamentaltheologie, der 'demonstratio religiosa', ausmachte: die Frage nach der 'natürlichen Gotteserkenntnis' oder 'philosophischen Gotteslehre'. In diesem Zusammenhang haben die klassischen Formulierungen der sogenannten 'Gottesbeweise' eine hervorragende Bedeutung erlangt.

Schon vorab läßt sich sagen, daß die Frage nach einem Begriff letztgültigen Sinns einerseits weiter ausgreift als die traditionelle 'philosophische Gotteslehre'. Zur Debatte steht nicht nur der monotheistisch-personale Gott einer 'natürlichen Theologie' - als Unterbau für die Gegenstände einer 'übernatürlichen Offenbarung' -, vielmehr die strukturelle Verwiesenheit des Menschen auf die eschatologische Selbstmitteilung Gottes als einzig mögliche Erfüllung menschlicher Existenz. Andererseits ist das Ziel enger gesteckt. Es geht nicht um die Erkenntnis der *Existenz* Gottes, sondern nur um einen angemessenen *Begriff* des Gottes, der sich in der *traditio* Jesu Christi letztgültig mitgeteilt hat.

Trotz dieser wesentlich verschiedenen Zielsetzung wäre es höchst merkwürdig, wenn bei der Frage nach einem im beschriebenen Sinn angemessenen *Gottesbegriff* ohne schwerwiegende Konsequenzen die Gedanken übergangen werden dürften, die in unserer Tradition innerhalb der Thematik der 'Gottesbeweise' zur Sprache gekommen sind. Wo man ohne Rückgriff auf jene klassischen Argumente Neues zu produzieren vorgibt, da kommt meist recht zweitrangige Ware auf den Markt, eine Ware, die sich bei näherem Zusehen obendrein dann häufig doch als Plagiat früherer Leistung erkennen läßt.

Wir werden bei dem folgenden Durchblick zunächst jeweils nach der Tragfähigkeit der wichtigsten Argumente in sich selbst fragen und dann nach ihrer Tragweite mit Rücksicht auf die Frage nach der Vernehmbarkeit eines letzten, geschichtlich ergehenden Wortes Gottes.

#### 4.1. Das kosmologische Argument

Schon indem man die klassischen Argumente für die Existenz Gottes mit Titeln versieht, begibt man sich auf den Weg der Interpretation. Dort, wo sie in der Geschichte der Philosophie jeweils zum ersten Mal formuliert wurden, tragen sie zumeist keine Überschrift.

Immanuel Kant war der Auffassung, unter den Begriffen 'ontologischer', 'kosmologischer' und 'physikotheologischer' Beweis alle nur möglichen Gottesbeweise der spekulativen oder theoretischen Vernunft erfaßt und hinlänglich klassifiziert zu haben.

"Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an und steigen von ihr nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der *physikotheologische*, der zweite der *kosmologische*, der dritte der *ontologische* Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben" <sup>1</sup>.

Das 'kosmologische' und das 'physikotheologische' (sonst meist als 'teleologisch' bezeichnete) Argument rücken hier insofern unter eine Klammer zusammen, als beide von einer Erfahrung unserer Sinnenwelt ausgehen - das kosmologische nach Kant von einer 'unbestimmten', das teleologische von einer 'bestimmten Erfahrung', nämlich dem zielstrebigem Verhalten nicht vernunftbegabter Wesen. Von daher ist es möglich, unter der Überschrift 'kosmologisch' alle Argumente zusammenzufassen, die bei einer Erfahrung der Sinnenwelt ansetzen <sup>2</sup>.

1 Kritik der reinen Vernunft, B 618 f, in: I. Kant, Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akad.-Ausg.), Bd. III, Berlin 1911, 396.

2 Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 133ff.

In diesem Sinne kann man auch die berühmten 'fünf Wege' in der 'Summa theologiae' des Aquinaten (I, q. 2 a. 3 corp.)<sup>3</sup> alle 'kosmologisch' nennen - auch den vierten, in dem Leitgedanken der platonisch-augustinischen Tradition gleichsam in eine aristotelische Tonart transponiert sind. Wir gehen hier nur auf den ersten und fünften dieser Wege ein. Der zweite Weg ist eine (weniger präzise geprägte) Variante des ersten. Den dritten und den vierten Weg wird man wegen der dort nicht völlig gelungenen Integration von Argumentationslinien verschiedenster historischer Herkunft kaum als 'klassische' Beweisgänge ansehen dürfen.

Der '*erste Weg*' des Aquinaten, wie er in der 'Summe der Theologie' formuliert ist, gehört zu den bedeutendsten Texten der philosophischen Literatur überhaupt. Dies zeigt schon ein Blick auf die Vorgeschichte dieses 'Gottesbeweises aus der Bewegung', insbesondere bei Aristoteles und seinen Kommentatoren, und auf das allmähliche 'Heraushämmern' des Beweisgangs bei Thomas selbst. Sein Stellenwert läßt sich aber auch aus der weiteren Entwicklung erkennen, die das Argument bzw. seine analogen Fassungen unter Titeln wie 'Kontingenzbeweis' oder 'Kosmologischer Beweis' genommen hat. Die folgende Gliederung soll zur Verdeutlichung der logischen Grundstruktur dienen. Damit werden zugleich die Nahtstellen markiert, an denen die Kritik sich immer wieder kristallisiert hat.

"Antwort: Es gibt fünf Wege, das Dasein Gottes zu beweisen."

#### **A. Ausgangspunkt: Die empirische Tatsache der Bewegung**

"Der erste und nächstliegende (manifestior) Weg geht von der Bewegung aus. Es ist nämlich gewiß und steht durch Sinneswahrnehmung fest, daß es in dieser Welt Bewegung gibt."

#### **B. Prämisse I: Kausalprinzip**

"Alles aber, was in Bewegung ist, wird durch etwas anderes bewegt."

1. Erklärung des Bewegungsbegriffs:

a) zu 'in Bewegung sein': "Denn in Bewegung ist etwas nur, sofern es sich in Möglichkeit (in potentia) hinsichtlich dessen befindet, woraufhin es in Bewegung ist."

b) zu 'bewegen': "Etwas bewegt aber, sofern es in Wirklichkeit (actu) ist. Bewegen ist nämlich nichts anderes, als etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen."

2. Formulierung des Kausalprinzips:

"Aus der Möglichkeit kann etwas aber nicht in die Wirklichkeit überführt werden außer durch etwas, das in Wirklichkeit ist."

3 Vgl. den ausführlichen Kommentar (Literatur!) in: Thomas von Aquin, Die Gottesbeweise in der 'Summe gegen die Heiden' und der 'Summe der Theologie'. Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar hrsg. v. H. Seidl, 2., verb. u. erw. Aufl. Hamburg 1986. Für einen ersten, informativen Überblick vgl. O. Muck, Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf 1983, 103 ff.

Zum Beispiel macht ein der Wirklichkeit nach Heißes - wie etwa das Feuer - das Holz, das der Möglichkeit nach heiß ist, zu einem wirklich Heißem und bewegt und ändert es dadurch."

3. Ausschluß der Selbstbewegung:

"Es ist aber nicht möglich (possibile), daß etwas in ein und derselben Hinsicht zugleich in Wirklichkeit und in Möglichkeit ist, sondern nur in verschiedener Hinsicht.

Was nämlich der Wirklichkeit nach heiß ist, kann nicht zugleich der Möglichkeit nach heiß sein; wohl ist es zugleich der Möglichkeit nach kalt.

Also ist es unmöglich, daß etwas in derselben Hinsicht und auf dieselbe Weise bewegend und bewegt ist oder sich selbst bewegt.

Es muß daher alles, was in Bewegung ist, durch etwas anderes bewegt werden."

### **B. Prämisse II: Ausschluß eines unendlichen Regresses**

"Wenn also das, wovon etwas bewegt wird, in Bewegung ist, so muß es auch selbst von einem anderen bewegt werden, und dieses wiederum von einem anderen. So kann man aber nicht ins Unendliche fortgehen, weil es dann kein erstes Bewegendes und infolgedessen überhaupt nichts gäbe, das etwas anderes bewegt. Denn die Sekundärbeweger bewegen ja nur kraft ihres Bewegtwerdens durch einen Erstbeweger.

Zum Beispiel bewegt der Stock nur dadurch, daß er von der Hand bewegt wird.

Also gelangt man mit Notwendigkeit zu einem Erstbeweger, der von niemandem bewegt wird."

### **C. Theologische Interpretation der Schlußfolgerung**

"Und diesen erkennen alle als Gott".

Schon an dem von Thomas gewählten Beispiel des Anzündens von Holz wird klar, daß der hier gewählte Ausgangspunkt, die sinnenfällige Tatsache von Bewegung 'in dieser Welt', keinesfalls bloß die Ortsbewegung, sondern empirisch wahrnehmbare Veränderung in den verschiedensten kategorialen Bereichen umfaßt (z. B. lokale, quantitative, qualitative Veränderung). Sehen wir zunächst von der theologischen Interpretation des 'Erstbewegers' als Gott ab (C), so läßt sich die Plausibilität der gesamten Argumentation<sup>4</sup> relativ leicht an Veränderungen erkennen, bei denen das Zusammenspiel der metaphysischen Prinzipien 'Akt' und 'Potenz', die Thomas im Anschluß an die aristotelischen Begriffe 'energeia' und 'dynamis' zur Interpretation von Bewegung überhaupt einführt, besonders einsichtig ist.

Zu B I: Nehmen wir z. B. einen armen Teufel, in dessen vorher leerer Hand man plötzlich ein Goldstück findet. Die Frage nach dem 'Woher' des Goldstücks, d. h. hier nach der Ursache für die Veränderung von der zunächst leeren zu der dann mit einem Goldstück gefüllten Hand, stellt sich gleichsam automatisch ein. Niemand würde hier die Berechtigung der Anwendung des Kausalprinzips bzw. der Frage nach dem zureichenden Grund für die wahrgenommene Veränderung in Zweifel ziehen.

4 Vgl. die knappe, anschauliche Erläuterung bei J. Splett, Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, HFth I, 136-155, bes. 144-146.

Zu B II: Wenn man nun auf die Hand eines Gebers verweist, der die Hand des Armen mit Gold gefüllt hat (und nicht gleich einen Erstbeweger, etwa das wunderbare Geschenk einer guten Fee, in Betracht zieht), so erhebt sich sogleich die weitere Frage, woher jene Hand des Spenders denn ihrerseits das Gold hat. Da kann man dann Hand an Hand reihen - wenn man will 'bis ins Unendliche'. Der zureichende Grund für die wahrgenommene Veränderung wird so nicht gefunden. Auch eine unendliche Kette von Händen - hintereinander oder, wie im griechischen Weltbild, in einer Kreisordnung vorgestellt - erklärt nicht das Auftauchen des Goldstücks. Alle diese weiterreichenden Hände sind nur 'Sekundär-' oder 'Instrumentalbeweger'<sup>5</sup> hinsichtlich jenes Zuwachses an Wirklichkeit, den in der zu Ausgang beobachteten Veränderung ein in bloßer Möglichkeit auf solche Wirklichkeit hin Befindliches erfährt.

Werfen wir von hierher einen kurzen Blick auf den '*fünften Weg*' des Aquinaten, das 'teleologische' Argument. In der Sinnenwelt wirken Wesen, die nicht vernunftbegabt sind, stets oder zumindest häufig ('semper aut frequentius') auf ein Ziel hin. Ist dies anders als durch ein über der Welt stehendes geistbegabtes Wesen zu erklären, von dem her alle natürlichen Dinge auf ein Ziel hingeordnet werden?

Vergleicht man dieses Argument mit der hier vorgelegten Interpretation des 'ersten Wegs', so erscheint fraglich, ob die Kennzeichnung, mit der Kant den kosmologischen Gottesbeweis vom teleologischen abhebt - der kosmologische gehe von einer 'unbestimmten', der physikotheologische hingegen von einer 'bestimmten Erfahrung' aus - dem Beweisgang aus der Bewegung, wie ihn Thomas versteht, gerecht wird. Kant konnte von einer 'Unbestimmtheit' des kosmologischen Beweises sprechen, weil das Phänomen von Bewegung, wie es dem Aquinaten vor Augen stand, in der Schultradition bis zur völligen Abstraktheit verblaßt war. Hängt damit nicht auch zusammen, daß der Kausalsatz mit dem Abweis eines unendlichen Regresses bei der Frage nach dem zureichenden Grund von Kant nicht mehr als ein über den Bereich der Sinnenwelt hinaustragendes Prinzip anerkannt wird?

Dennoch finden sich auch bei Kant interessante Differenzierungen. Bei der Diskussion des kosmologischen Beweises unterstreicht Kant noch einmal, daß der "transcendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, [...] nur in der Sinnenwelt von

5 Vgl. Thomas v. A., Comp.Th. I, 3.

Bedeutung ist, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat"<sup>6</sup>. Bei der Erörterung des teleologischen Arguments hingegen rückt Kant dann doch ein wenig von dieser restriktiven Einschätzung des Kausalprinzips ab. Zu dem dritten Hauptmoment des 'physikotheologischen Beweises' - "Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß als blindwirkende allvermögende Natur durch *Fruchtbarkeit*, sondern als Intelligenz durch *Freiheit* die Ursache der Welt sein muß"<sup>7</sup> - bemerkt Kant nämlich:

"Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu chicaniren, da sie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt [...], schließt, es werde eben eine solche Causalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur [...] noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlußart vielleicht die schärfste transcendente Kritik nicht aushalten dürfte: muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursache und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte"<sup>8</sup>.

Was macht bei Kant den eigentlichen Unterschied zwischen dem kosmologischen und dem teleologischen Argument aus? Das erstere "abstrahirt von aller besonderen Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung"<sup>9</sup>, das letztere geht von den "Wundern der Natur und der Majestät des Weltbaues"<sup>10</sup> aus. Bei Kant sind es immerhin noch 'zwei Dinge', die "das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [erfüllen], je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*"<sup>11</sup>.

Von hierher wird es möglich, den eigentlichen Ort für die Einsicht in die metaphysische Gültigkeit des Kausalprinzips (und schließlich eines 'kosmologischen Gottesbeweises') aufzuspüren. Diese Evidenz entspringt

6 Kritik der reinen Vernunft, B 637, Akad.-Ausg. III, 407.

7 Ebd. B 653, Akad.-Ausg. III, 416.

8 Ebd. B 654, Akad.-Ausg. III, 417. Interessant ist auch, wie unbefangen J. G. Fichte trotz seiner strikten Ablehnung des kosmologischen Gottesbeweises in der Nachfolge Kants beim Aufweis der Notwendigkeit des Aktes einer anderen Person für das Zu-sich-selbst-Kommen jedes Individuums der logischen Struktur der 'prima via' folgt, vgl. J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts, § 3, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. I.1 Werke 1794-1796, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 337f.

9 Vgl. ebd. B 633, Akad.-Ausg. III, 405.

10 Vgl. ebd. B 652, 416.

11 Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, A 288, Akad.-Ausg. V, 161. Zu dem Stehenbleiben Kants 'vor der Schwelle des deutschen Idealismus und seiner Identitätsästhetik' vgl. meine Ausführungen im Anschluß an H.-G. Gadamer und H. U. v. Balthasar in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, 173-177.

dem Akt der 'Bewunderung', des Staunens. Genauer, die Frage nach dem Grund bricht auf bei der Auflösung der ursprünglichen Harmonie von Subjekt und Objekt, wie sie im Augenblick des Staunens gegeben ist. Ich habe diesen Zusammenhang an anderer Stelle im Anschluß an Gustav Siewerth, ausgehend von Erfahrungen eines plötzlichen Aufleuchtens von Naturschönheit, etwa im Erblicken einer 'Hundeblume' (Wolfgang Borchert), ausführlich darzustellen versucht<sup>12</sup>. Wo bei einer Veränderung in der Sinnenwelt die neu aufleuchtende Wirklichkeit im begegnenden Naturphänomen den Geist des Menschen berührt, da zeigt sich eine 'Spur des Ewigen'<sup>13</sup> an. Klafft dann - etwa wenn der Augenblick des Schönen vergeht - die Differenz zwischen dem Seienden und dem es gründenden Sein auf, so kommt eine Frage in Gang, die erst dort zum Verstummen gebracht werden kann, wo die erfahrene Aktualität auf den 'actus purus', das reine, in sich ruhende und subsistierende Sein, zurückgeführt ist.

Nun wird Naturveränderung - und das macht das "Schicksal der Metaphysik"<sup>14</sup> aus - seit langem aber kaum noch als ein solches Zusammenspiel von Akt und Potenz erfahren. Die neuzeitliche Naturwissenschaft ist grundsätzlich bemüht, alle Phänomene der Natur als quantitativ beschreibbare Vorgänge faßlich zu machen, und das philosophische Auge des modernen Menschen hat sich an dieses 'Objektiv' für die Betrachtungsweise der Dinge gewöhnt. Bei Thomas wurde der Akt des Seins - aristotelisch 'energeia' - als Ursache für die Überführung eines in harrender Potentialität vorgegebenen Stoffes in die angemessene Form verstanden. Heute wird 'Energie' als ein *Produkt* aus Masse und 'Bewegung' (nämlich Beschleunigung) begriffen. In diesem Verstehenshorizont braucht man, wenn die Annahme eines Energieverlusts im Universum nicht zwingend ist, nicht außerhalb der konstanten Summe von Energie im Universum nach einem 'ersten Beweger' zu suchen.

12 Vgl. *Ontologische Voraussetzungen*, 159 ff, insbesondere meine Auseinandersetzung mit M. Heideggers Verständnis des Staunens und seiner Interpretation der Verse von Angelus Silesius, 'Die Ros ist ohn warum ...', 164 f, 178 f. Zum 'Satz vom Grund' speziell vgl. ebd. 209-213.

13 Vgl. den Titel des Buchs 'Auf der Spur des Ewigen' (Freiburg 1965) von B. Welte, der sich in seiner Erklärung des Kausalprinzips eng an G. Siewerth anschließt (vgl. B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in: *Symposion II*, Freiburg 1949, 1-190, bes. 138 ff). Eine solche transzendente Deduktion geht über die bloße, kritisch nicht hinterfragte Versicherung hinaus, der metaphysische Kausalsatz sei aus der Empirie als 'allgemein notwendige Einsicht' gewonnen, vgl. H. Seidl, *Thomas v. Aquin, Gottesbeweise*, 192.

14 Vgl. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959), jetzt in: G. Siewerth, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Behler u. A. v. Stockhausen, Bd. IV, Düsseldorf 1987.

Wir hatten die von Kant unterschiedenen Argumente - 'kosmologischer' und 'physikotheologischer' (oder teleologischer) Gottesbeweis - unter einem weitergefaßten Oberbegriff 'kosmologisch' zusammengeschlossen, weil der 'erste Weg' des Aquinaten kaum weniger von einer 'bestimmten Erfahrung' auszugehen scheint als der teleologische. Auch angesichts der Entwicklung der Naturwissenschaften nach Newton und Kant würde diese Zusammenfassung beider Argumente plausibel erscheinen - allerdings aus dem genau entgegengesetzten Grund. Wer sich im Anschluß an Ch. Darwin an eine evolutionstheoretische Beschreibung der Wirklichkeit gewöhnt hat, für den geben selbst teleologische Phänomene wie etwa die Zielstrebigkeit der Zugvögel kaum noch einen Grund zum Staunen ab, zumindest aber keinen Grund mehr zur Annahme eines weisen Weltbaumeisters hinter solchem zielgerichtetem Verhalten von Lebewesen, die der Vernunft nicht fähig sind. Mit der besonderen Wertschätzung des teleologischen Arguments steht Kant - wie übrigens auch der skeptische D. Hume<sup>15</sup> - noch sozusagen mit einem Bein im Mittelalter.

Nun ist zwar mit der allgemeinen Gewöhnung an eine bestimmte naturwissenschaftliche oder naturphilosophische Perspektive noch nichts über die *Gültigkeit* eines Arguments, sondern nur etwas über seine faktische *Geltung* ausgemacht. Im Rahmen der Argumentation des Aquinaten wirft auch dies allerdings schon ein ernsthaftes Problem auf. Mit der Aussage 'certum est enim et sensu constat', also der Berufung auf eine Erfahrung, die gewiß ist und durch Sinneswahrnehmung feststeht, will er ja doch wohl auf einen allgemein akzeptierten Erfahrungsboden verweisen. Im Kontext heutiger Erfahrung von Bewegung könnte Thomas aber kaum noch von einer 'prima et manifestior via', von einem im Sinne allgemeiner Zustimmungsgewißheit 'ersten' Weg, sprechen.

Wichtiger als solche Beobachtungen hinsichtlich einer zeitbedingten Wertschätzung von Argumenten ist allerdings eine zweifache philosophische Kritik, der der kosmologische Ansatz grundsätzlich zu unterziehen ist, eine Kritik, die implizit übrigens auch der tatsächlichen modernen Entfremdung von kosmologisch-teleologischen Argumenten für die Existenz Gottes weitgehend zugrundeliegt<sup>16</sup>.

(1) Auch und gerade bei einer naiv-realistischen Interpretation, die in Veränderungsphänomenen innerhalb der Natur Spuren des Ewigen zu erblicken fähig ist, bleibt ein Problem prinzipiell bestehen: das der

15 Vgl. *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), deutsch: David Hume, *Dialoge über natürliche Religion* (PhB 36), hrsg. v. G. Gawlick, 5. erneut bearb. Aufl., Hamburg 1980, 105ff.

16 Vgl. dazu Kap. 7.6.



Theodizee. Wer sich von solchen positiven Anzeichen auf Gott als die Ursache allen welthaften Geschehens leiten läßt, der muß sich doch auch die Frage nach dem Grund für das Übel gefallen lassen, und d. h. letztlich für den noch vor dem Auftreten des Menschen über alle Lebewesen, schuldig oder unschuldig, verhängten Tod. Es spricht für Thomas, daß er sich - im Gegensatz zu manchem seiner Nachfolger - diesem Einwand gleich zu Eingang seiner Erörterung der 'fünf Wege' stellt: "Wenn [...] Gott wäre, würde sich kein Übel finden. Es findet sich aber Übel in der Welt. Also ist Gott nicht"<sup>17</sup>. Die Antwort, die Thomas im Anschluß an Augustinus gibt, kann allerdings nicht befriedigen: Gott läßt Übel zu, um Gutes aus ihnen zu wirken<sup>18</sup>. Eine solche Sicht der Dinge wird heute - 'nach Auschwitz' - eher als zynisch empfunden. Sie führt den modernen Menschen, etwa Iwan in Dostojewskijs Roman 'Die Brüder Karamasow', dazu, sein 'Eintrittsbillett in die künftige Harmonie' zurückzugeben.

Doch auch abgesehen von diesem modernen, der antiken und mittelalterlichen Weltsicht weithin fremden Empfinden vermag das traditionelle Argument zur Erklärung des Übels an dieser Stelle nicht zu überzeugen, weil es aus theologischen Voraussetzungen in den philosophischen Kontext eingebracht ist. Daß Gott alles zum Guten wendet, läßt sich mittels der 'natürlichen Vernunft' nicht ausmachen. 'In dieser Welt' begegnen neben Veränderungen zum Positiven auch furchtbare Zerstörungen (darunter auch solche, die nicht der Mensch angerichtet hat), 'Überführungen aus der Potenz in den Akt', deren Erfahrung kaum auf einen gütigen Schöpfergott schließen läßt (zum kosmologischen Argument). Hier gibt es neben und innerhalb einer Entwicklungsgeschichte, die den Anschein für sich hat, daß sie im ganzen eine aufsteigende Linie verrät, unendlich viele Sackgassen, die nicht den Rückschluß auf den planenden Geist eines Weltbaumeisters nahelegen (zum teleologischen Argument). Auf dem Totenbett nach seiner Sicht der Dinge befragt, antwortete 1893 der französische Philosoph Hippolyte Taine: "J'aperçois une belle déesse qui n'a l'air ni bon ni méchant. De sa robe traînante elle balaie le sable et y renverse les petites constructions que les fourmis avaient élevées"<sup>19</sup>. Beim Versuch, hinter die Phänomene der Natur zu blicken, vermag auch Taine zwar so etwas wie eine schöne Göttin wahrzunehmen. Ihr Blick strahlt aber weder Güte noch Bosheit aus. Mit der Schleppe ihres langen Kleides, das über den Sand schleift, reißt sie - achtlos und arglos - die kleinen Bauwerke um, die

17 STh I, q. 2 a. 3 obj. 1.

18 Vgl. ebd. ad 1.

19 Vgl. E. Lecanuet, La vie de l'Église sous Léon XIII, Paris 1930, 451 Anm. 2.

die Ameisen errichtet haben (Taine fährt dann fort: "Mein Leben ist eines dieser zerbrechlichen Gebäude. Soll man glauben, daß sie ihr Kleid hochheben wird, um es zu verschonen?").

(2) Mit diesen Überlegungen, auf was für einen Ursprung die Phänomene dieser Welt eigentlich verweisen, stehen wir im Grunde bereits bei dem zweiten prinzipiellen Punkt, der kritisch gegenüber den kosmologischen Argumenten anzumelden ist. Die durch die Sinne vermittelte Erfahrung, auf die man sich dort beruft, ist - wie alle Wahr-Nehmung - immer bereits ein interpretiertes Faktum, kein 'factum brutum'. Der grundsätzliche Mangel dieser Art von 'Gottesbeweisen' liegt im Ausfall einer Reflexion auf die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung, auf die Leistung, die das Subjekt selbst (innerhalb eines geschichtlich vorgegebenen intersubjektiven Verstehensrasters von 'Sprache') zur Konstitution der Gegenstände der Erfahrung beiträgt.

Nun darf man zwar Thomas von Aquin nicht gerade Naivität in puncto Erkenntnistheorie vorwerfen. Mit der Frage, ob unsere Erkenntniskräfte vielleicht lediglich ihre eigenen Affektionen wahrnehmen, nicht aber 'Dinge an sich', die in solchen 'passiones animae' in Bildgestalt (species) erscheinen, hat er sich im Rahmen der 'Summe der Theologie' z. B. in I, q. 85 a. 2 auseinandergesetzt. Daß der Aquinate auch im Kontext einer Philosophie 'von Kant bis Heidegger' bestehen kann, haben die Interpretationsansätze in der Maréchal-Schule und bei Gustav Siewerth zu zeigen versucht.

Dies alles behebt aber nicht das grundsätzliche Manko des kosmologischen Arguments als solchen. Hier kommt das seine Wahrnehmung der Dinge reflektierende Subjekt selbst nicht zur Reflexion. Es bleibt damit *zum einen* unausgemacht, wieviel an seiner Erfahrung tatsächlich auf eine ihm begegnende Wirklichkeit zurückzuführen ist und wieviel als Investition seines eigenen Vorverständnisses betrachtet werden muß. *Zum anderen*, und dies wiegt im Kontext der Frage nach Gott schwerer, verbleibt der auf dem Wege des kosmologischen Arguments gefundene Gott zunächst einmal im Horizont gegenständlich konzipierten Seins. Gott wird hier zwar als ein unbedingtes Seiendes begriffen, ist aber noch nicht als 'esse subsistens', als das 'subsistierende Sein', gedacht. Auch wenn wir die Frage, ob Thomas von Aquin im Bedenken des 'esse subsistens' diese gegenständliche Konzeption Gottes als des 'Erstbewegers', der 'ersten Wirkursache' usw. schließlich überwindet oder nicht, hier auf sich beruhen lassen müssen: der kosmologische Beweis selbst führt in eine Sackgasse. Die menschliche Vernunft übersteigt hier zwar alles begegnende Seiende und jede endliche Vollkommenheit (vgl. den 'vierten Weg') auf Gott hin. Solange die Vernunft sich in ihrem eigenen Tun dabei nicht bedenkt, bleibt

aber unausgemacht, ob sie, die dieses Transzendieren vornimmt, selbst auch mit allem Begegnenden überstiegen ist oder sich vielmehr als ein letztes Gegenüber zu dieser gesamten Welt von Gegenständigkeit mitsamt ihrer höchsten Ursache begreifen, ja letztlich als die Quelle der Konstitution von 'Welt überhaupt' (einschließlich metaphysischer Gegenstände) verstehen darf. Im Horizont mittelalterlichen Fragens ergab sich hier kein eigentliches Problem. Der Mensch verstand sich ja 'mit Leib und Seele', all seine möglichen Denkleistungen inbegriffen, als Teil des von Gott geschaffenen Universums, wußte sich geborgen in der göttlichen Vernunft, aus der alles Sein und alle endliche Vernunft hervorging. Was aber, wenn dieses Grundgefühl der Geborgenheit zur Auflösung kam? Wir werden auf diese Frage bei der Diskussion des Gottesbegriffs Anselms von Canterbury zurückkommen.

(3) Die beiden skizzierten Punkte der Kritik - unbefriedigende Antwort auf das Problem der Theodizee, Ausfall einer transzendentalen Reflexion auf die Tätigkeit der nach Gott fragenden Vernunft selbst - betreffen das kosmologische Argument in der Immanenz seines eigenen Anspruchs, auf Gott zu führen. Im Rahmen unserer Themenstellung haben wir darüber hinaus nach dem Wert des Arguments für die Vernehmbarkeit von Offenbarung zu fragen. Hier ist der Befund einfach negativ (im medizinischen Sinn). Wie man vom kosmologischen Beweis der Existenz Gottes her auf den Gedanken der Verwiesenheit auf eine Wortoffenbarung Gottes in der Geschichte kommen könne, läßt sich nicht einsehen. Wenn man einmal die unbeantworteten Fragen nach dem Grund des Übels und nach der Erkenntnis konstituierenden Subjektivität ausklammert, verbleibt als positives Resultat des kosmologischen Arguments gleichsam ein in sich ruhender Kosmos von Sein - Gott als sein tragender Grund, der Mensch mit seiner Vernunft eingeborgen in dieses Sein -, ein Kosmos, in dem auf ein ausstehendes Wort Gottes nicht geharrt werden muß, weil das Göttliche in der Weltordnung selbst bereits hinlänglich zum Ausdruck kommt.

Selbst wenn man eine Reflexion auf die im Vollzug des kosmologischen Beweises tätige Subjektivität sekundär dadurch ins Argument einbringt, daß man nach der zureichenden Ursache für die eigene, als Vernunftwesen vorgefundene Person fragt, ist noch nicht viel gewonnen. Man kann damit zwar die *Möglichkeit* einer Wortoffenbarung Gottes aufweisen: Über den geschaffenen geistbegabten Wesen steht ein personaler Gott, der, wenn er es für richtig hält, die Initiative zu einer Anrede ergreifen kann. In solcher Anrede würde Gott dem Menschen dann auch direkt, 'von oben her', erfahrbar, nicht nur indirekt, im Aufstieg von seinen Schöpfungswerken. Diese Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung

erscheint dem Menschen gegenüber aber als ebenso akzidentell<sup>20</sup>, wie in dem vorgegebenen ontologischen Schema Personalität nicht als wesentlich schon immer in Relation befindlich, sondern zunächst einmal gleichsam statisch, als in sich selbst stehend begriffen wird: "Persona est rationalis naturae individua substantia" - "eine Person ist das individuierte In-sich-selbst-Stehen eines vernunftbegabten Wesens", so lautet die Definition des Boethius, die Thomas bekräftigt<sup>21</sup>. Wie ist im Rahmen eines solchen Ansatzes der Aufweis dafür zu erbringen, daß der Mensch seinem ganzen Wesen nach auf ein Wort Gottes *hingeordnet* und verwiesen ist?

#### 4.2. Das ontologische Argument<sup>22</sup>

Als dritte der nach ihm einzig möglichen Beweisarten der spekulativen Vernunft für das Dasein Gottes hatte Kant das 'ontologische Argument' genannt<sup>23</sup>. Wir gehen wie beim kosmologischen Beweis auch hier auf die 'klassischste' Formulierung des Arguments zurück, die sich bei Anselm von Canterbury findet.

20 Vgl. A. Kolping, *Fundamentalthologie I*, Münster 1967, 124: "Diese *vollendende Erhebung* ist, philosophisch ausgedrückt, für die menschliche Natur ein *Akzidenz*, ein das menschliche Wesen vervollkommnendes Beiwesen."

21 Vgl. STh I, q. 29 a. 1.

22 Zur Literatur vgl. K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981, 220 ff; 'Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm v. Canterbury und Gaunilo v. Marmoutiers', lat.-dt., übers., erl. u. hrsg. v. B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von K. Flasch, Mainz 1989, 152-155. J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987, versucht, einen Durchblick zugleich durch die gesamte philosophische Theologie zu geben, der - bei aller bewundernswerten philosophiehistorischen Kenntnis und gedanklichen Schärfe - als "Wanderung durch das Labyrinth des metaphysischen Wolkenkuckucksheims" (9) doch merkwürdig berührt - und vielleicht nicht von ungefähr in ein Zitat aus Umberto Eco's 'Der Name der Rose' mündet (638). Zur Interpretation des 'Proslogion'-Arguments in Anselms Antwort auf Gaunilo vgl. neben der o.g. Erläuterung von B. Mojsisch bes. R. Schönberger, *Responsio Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo*, in: *FZPhTh* 36 (1989) 3-46.

23 *Systematisch* setzen Kant zufolge auch der kosmologische und der physikotheologische Beweis das ontologische Argument voraus, und darum wird dieses von ihm auch an erster Stelle behandelt. *Historisch* gesehen, gilt es ihm aber als "etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes" (Kritik der reinen Vernunft, B 631, Akad.-Ausg. III, 403). Vom kosmologischen Beweis spricht Kant als von einer "natürlichen Schlußart [...]; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird" (ebd. B 632, Akad.-Ausg. III, 404). Der physikotheologische Beweis ist nach ihm "der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene" (ebd. B 651, Akad.-Ausg. III, 415).

"Also, Herr, der Du dem Glauben Verstehen gibst, verleihe mir, daß ich, soweit Du es nützlich weißt, verstehe, daß Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, daß Du etwas bist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.

Oder gibt es etwa ein solches Wesen nicht, weil 'der Tor in seinem Herzen gesprochen hat: es ist kein Gott'? Aber wenn dieser Tor ebendas hört, was ich sage: 'etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann', dann versteht er gewiß, was er hört; und was er versteht, ist in seinem Verstand, auch wenn er nicht versteht, daß dies existiert.

Denn, daß etwas im Verstande ist, ist eines; ein anderes zu verstehen, daß es existiert. Wenn nämlich ein Maler vorher bedenkt, was er schaffen will, so hat er es zwar im Verstande. Er erkennt aber noch nicht, daß existiert, was er noch nicht geschaffen hat. Wenn er aber schon gemalt hat, so hat er es sowohl im Verstande, als er auch erkennt, daß existiert, was er bereits geschaffen hat.

So muß also auch der Tor zugeben, daß wenigstens im Verstande etwas ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, weil er das versteht, wenn er es hört, und was immer verstanden wird, ist im Verstand.

Doch sicherlich kann 'das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann', nicht allein im Verstande sein. Wenn es nämlich schon allein im Verstande ist, so kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit ist - und das ist größer. Wenn also 'das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann', allein im Verstande ist, so ist eben 'das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann', (etwas,) worüber hinaus Größeres gedacht werden kann. Das aber kann gewiß nicht sein. Es existiert also ohne Zweifel 'etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann', sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit"<sup>24</sup>.

Sieht man von dem theologischen Rahmen der Argumentation ab, der von 'Proslogion', Kap. I, bis in die beiden ersten Sätze von Kap. II führt und dann in Kap. III mit dem Satz: 'Und das bist Du, Herr, unser Gott' wiederaufgegriffen wird, so bildet den Ausgangspunkt des Beweisgangs ein bestimmter *Gottesbegriff*. Den genauen transzendentallogischen Status dieses Begriffs werden wir später erörtern. Hier genügt es zunächst, drei logische Schritte festzuhalten, die bei diesem Ausgangspunkt offenbar gemacht werden. *Erstens* behauptet Anselm, daß der von ihm formulierte Gottesbegriff das 'Was' dessen, 'was wir glauben', zur Sprache bringt ('hoc es quod credimus'). *Zweitens* scheint Anselm darauf hinweisen zu wollen, daß in dem Urteil dessen, der die Existenz Gottes bestreitet, implizit ein Wissen über das 'Was' des für nichtexistent Gehaltene behauptet wird. *Drittens* setzt er wohl voraus, daß der Gottesbestreiter bereit ist, den vom 'christlichen Philosophen' vorgelegten Begriff mit dem von ihm selbst in seinem negativen Urteil implizierten 'Was' Gottes zu identifizieren. Zumindest dürfte Anselm der Ansicht sein, daß ohne eine solche Identifikation jeder philosophische Dialog des Christen mit dem

Gottesbestreiter sinnlos wäre, weil dieser ja sonst über etwas redete, um das es dem christlichen Glauben gar nicht geht<sup>25</sup>.

Ist der atheistische Gesprächspartner mit ihm im Verständnis dieses Gottesbegriffs einig, so glaubt Anselm nun aber dessen Urteil über die Nicht-Existenz Gottes mit dem folgenden Argument als in sich widersprüchlich entlarven zu können: (1) Wenn wirkliches Sein (z. B. ein gemaltes Bild) ein Mehr bedeutet ('größer ist') gegenüber einem bloß begrifflichen Sein (z. B. ein erst geplantes Bild), (2) dann kann das 'denkbar Größte' nicht bloß im Begriff, sondern muß auch wirklich sein; (3) denn sonst ließe sich widersprüchlicherweise ihm gegenüber noch ein Mehr, ein Größeres denken: das wirkliche, nicht nur gedachte 'denkbar Größte'. (4) Also hat der, der dem 'denkbar Größten' die Existenz abstreitet, diesen Begriff nicht zu Ende gedacht.

Zwei Einwände hiergegen lassen sich relativ leicht entkräften: (1) Wirklich-sein bedeutet dem Bloß-gedacht-sein gegenüber nicht immer ein Mehr, ein Größer-sein, Vollkommener-sein. Z. B. habe ich diese Nacht zum Glück nur geträumt, einen Autounfall verursacht, ein Verbrechen begangen zu haben. - Es leuchtet unmittelbar ein, daß dieser Einwand nur im Hinblick auf Unangenehmes, Schlechtes usw. gilt, nicht mit Rücksicht auf Gutes, Schönes, Großes. Von solchem aber ist hier die Rede. Zudem muß man in einem strengen Sinn auch bei den erstgenannten Fällen ein Mehr an Wirklichkeit (gegenüber dem bloß Gedachten oder Geträumten) zugeben, wenn es auch ein unangenehmes, schlechtes 'Mehr' ist. Nicht schon mit dem Traum tritt meine Haftpflicht ein.

(2) Ein weiterer Einwand geht von anderen denkbar größten Dingen aus und versucht mit dem Hinweis darauf, daß niemand diesen bloß aufgrund solcher Übersteigerung schon Realität zuschreiben würde, auch das Argument Anselms zu entkräften. Das klassische Beispiel hierfür

25 Thomas von Aquin unterliegt einem Mißverständnis des Argumentationsziels Anselms, wenn er (Sth I, q.2 a.1 ad 2) einwendet, der Gesprächspartner könne unter 'Gott' ja etwas ganz anderes verstehen, z. B. ein Körper(liches). Im Unterschied zu Thomas, der erst jeweils am Ende seiner 'fünf Wege' einen allgemeinen Konsens über die Interpretation des gewonnenen Resultats als Gott behauptet ('Et hoc omnes dicunt deum' etc.), legt Anselm hier schon zu Anfang seines Arguments gleichsam die 'Gürtellinie' fest, unterhalb derer der rationale Diskurs über den vom Christen geglaubten Gott müßig ist. Anselms Verfahren ist *fundamentaltheologisch*. Es zielt ab auf die rationale Explikation der im genuin christlichen Glauben gemachten Voraussetzungen. Thomas v. A. argumentiert *religionsphilosophisch*, wie es dem Gespräch unter Vertretern verschiedener Religionen über eine mögliche gemeinsame Diskussionsbasis entspricht (vgl. oben Kap. 1.2.2.1). Die fundamentaltheologische Argumentation (die 'fides quaerens intellectum') steht immer unter der Schwierigkeit, ob sie, vom Glauben ausgehend, auch wirklich die Fragemöglichkeit einer Vernunft vor der Offenbarung erreicht. Die religionsphilosophische Argumentation muß sich die Frage gefallen lassen, ob das im allgemeinen Disput über Gott Gewonnene wirklich bereits als Basis dafür gelten kann, was der Glaube über Gott sagt.

liefert die herrlichste, aber wie es heißt, verlorene Insel, die der Mönch Gaunilo seinem Zeitgenossen Anselm entgegenhielt<sup>26</sup>. Klassisch ist aber auch die Antwort Anselms:

"Ich versichere dir: wenn mir jemand in Wirklichkeit oder auch nur in Gedanken etwas findet außer dem 'worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann', worauf sich die Logik dieses meines Arguments anwenden ließe, so werde ich ihm die verlorene Insel finden und geben, auf daß sie nicht mehr verlorengelut" <sup>27</sup>.

(3) Hiermit sind wir schon in die Nähe des Beispiels Kants von den 'hundert möglichen und wirklichen Talern' und seiner Problematik gelangt<sup>28</sup>. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche, bloß gedachte. Der Fehler des 'ontologischen Arguments' scheint darin zu liegen, daß hier die Ambiguität ausgenutzt wird, die in dem Gedanken liegt, Wirkliches sei 'mehr', 'größer', 'vollkommener' als bloß Gedachtes. Das stimmt in gewisser Hinsicht, gibt Kant zu. Es macht einen Unterschied, hundert Taler zu haben oder nur zu erträumen. Aber dieser Unterschied betrifft nicht den *Begriff* dessen, wovon man spricht. Es ist nicht etwa so, daß auf der einen Seite hundert wirkliche, auf der anderen aber nur neunundneunzig erträumte Taler stünden. Der Begriff muß in beiden Fällen derselbe sein, sonst spreche ich nicht mehr von derselben Sache. Wer über die Realität, die Existenz einer Sache spricht, bedenkt nicht mehr ihren bloßen Begriff, ihre bloße gedankliche Möglichkeit. Man muß die Ebene des Was, des Wesens einer Sache, von der ihres wirklichen Gegebenseins (und auch der ihrer 'realen Möglichkeit') streng unterscheiden.

Der Frage, wie wichtig diese Klärung Kants im Hinblick auf die rationalistische Philosophie seiner Zeit war, mit der er sich auseinanderzusetzen hatte, können wir hier nicht näher nachgehen<sup>29</sup>. Die entscheidende Frage im Hinblick auf den Einwand Kants ist, worauf denn eigentlich seine Einsicht beruht, daß man das begriffliche Wissen um etwas von dem Wissen um seine wirkliche Existenz stets zu trennen habe

26 Opera Omnia, Vol. 2, 128. Eine deutsche Übersetzung des Einwands findet sich in der neuen Übersetzung der Anselm-Gaunilo-Kontroverse 'Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden', 95-97.

27 Opera omnia, Vol. 1, 133, eigene Übersetzung.

28 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 627, Akad.-Ausg. III, 401.

29 Vgl. hierzu bes. D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960. Einen Rückfall in das rationalistische Argumentieren stellt in der jüngeren Diskussion etwa der Beitrag N. Malcolms dar (vgl. bes.: The Many-faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God, ed. by J. Hick and A. C. McGill, New York 1968, 301-320). Zur Kritik des hier wie auch sonst häufig im Rahmen von 'Gottesbeweisen' anzutreffenden Operierens mit einem unausgewiesenen Möglichkeitsbegriff vgl. Kap. 4.3.3.

und es auch keinen einzigen Fall gebe, in dem diese beiden Seiten notwendig zusammengehören. Kant kann diese Einsicht nur im Blick auf sinnlich erfahrbare Wirklichkeit gewonnen haben. Hier trifft in der Tat zu: Man vermag aus all dem, was man begrifflich über eine Sache weiß, noch nichts darüber auszumachen, ob sie wirklich existiert oder auch nur zur Existenz kommen kann. Läßt sich diese im Blick auf die empirische Welt gewonnene Einsicht aber auch auf andersgeartete Begriffe, etwa den von Gott, übertragen?

Selbst Kant ist es nicht gelungen, völlig konsequent in allen Fällen Begriff und Wirklichkeit so voneinander zu scheiden, wie er es in seiner Kritik am 'ontologischen Gottesbeweis' tut. Eine erste 'Ausnahme' ergibt sich nach ihm im Hinblick auf die alte, seit Augustinus und Descartes bekannte Wahrheit, daß ich nicht meines Denkens bewußt sein und gleichzeitig die Existenz dieses 'Ich denke' bezweifeln kann. Noch im universalen Zweifel bin ich mir der (nicht bloß begrifflichen, sondern realen) Wirklichkeit des 'Ich denke' sicher. So weit Kant sich auch von Descartes absetzt, er hält doch zumindest an dem nackten *Dasein* dieses 'transzendentalen Ich' fest. Ich bin mir hier nicht bewußt, "wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin. Diese *Vorstellung* ist ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*"<sup>30</sup>. Auch Kant kennt also ein (nicht durch sinnliche Erfahrung vermitteltes) Dasein, das unmittelbar aus einem Denken einleuchtet und untrennbar damit verbunden ist.

Eine weitere Sachlage, wo Begriff und Wirklichkeit voneinander untrennbar sind, ergibt sich bei Kant innerhalb der 'Kritik praktischen Vernunft'. Wer immer Einsicht gewinnt in etwas, das er unbedingt tun *soll*, weiß damit nicht nur um den *Begriff* des Gesollten, sondern auch, wenigstens prinzipiell, daß das Gesollte in die Tat überführt werden *kann*. Daß die Verwirklichung des sittlich Gesollten grundsätzlich möglich sein muß, ist zwar kein Wissen, das man irgendwie aufgrund von Erfahrung gewinnen könnte. Selbst wenn mir ein solches Wissen fehlt, ja sogar, wenn mir jede Realisierungsmöglichkeit des Gesollten in dieser Welt von Erfahrungstatsachen völlig verbaut scheint, bin ich zum sittlichen Handeln verpflichtet. Würde der sittliche Anspruch aber ein so abstraktes 'Sollen' bedeuten, daß es auch denkbar wäre, er ließe sich *prinzipiell* nicht realisieren, dann fiel er als sittlich-unbedingter Anspruch dahin. Der *Begriff* 'Ich soll' wird nur wirklich gedacht, wenn sich darin zugleich das

30 Kritik der reinen Vernunft, B 157, Akad.-Ausg. III, 123. Zur Uneinheitlichkeit der Descartes-Interpretation bei Kant auch in diesem Punkte vgl. K. Düsing, Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant, in: Wiener JbPh 19 (1987) 95-106.



Hoheitliche eines Seins zeigt, das seine Festigkeit über alle sinnlich feststellbare Realität hinaus behauptet. Auf diese Implikation einer *Realität* im bloßen *Begriff* des Sollens werden wir bei der Erörterung des 'moralischen Gottesbeweises' noch näher eingehen.

Der Einwand Kants gegen den 'ontologischen Gottesbeweis' geht offenbar von einem Modell des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit aus, das auch in seiner eigenen Philosophie nicht allein bestimmend ist. Sollte sich der Gedanke Anselms auf einen Sachverhalt beziehen, in dem auch nach Kant Begriff und Wirklichkeit nicht voneinander zu trennen sind, so zielte der Einspruch an ihm vorbei.

Mit dem Aufweis der Grenzen des Kantischen Einwands ist das ontologische Argument selbst allerdings noch nicht als gültig erwiesen. Dessen Tragweite, zugleich aber auch seine entscheidende Schwäche lassen sich besser aufzeigen, wenn wir zunächst den zweiten Argumentationsgang hinzunehmen, den Anselm im dritten Kapitel des 'Proslogion' unmittelbar anschließt<sup>31</sup>.

"Und dieses existiert schlechthin so wahrhaft, daß auch nicht gedacht werden kann, es existiere nicht. Denn es läßt sich denken, daß es etwas gibt, das als nichtexistierend nicht gedacht werden kann - und das ist größer als was als nichtexistierend gedacht werden kann. Wenn daher 'das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann' als nichtexistierend gedacht werden kann, so ist eben 'das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann', nicht 'das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann'; was sich nicht vereinbaren läßt. So wahrhaftig existiert also 'etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann', daß es als nichtexistierend nicht einmal gedacht werden kann"<sup>32</sup>.

So schwer überschaubar der Gedanke auf den ersten Blick scheint; die Absicht Anselms ist klar. Während er im ersten Beweisgang nur einfach die *Existenz* Gottes beweisen wollte, will er hier darüber hinaus die Undenkbarkeit der Nicht-Existenz oder die *notwendige* Existenz Gottes erweisen. Erst damit ist Gottes Sein als über alle anderen Seienden, denen Existenz nicht notwendig zukommt, unendlich erhaben qualifiziert.

Werfen wir zum Vergleich einen Blick auf die Gotteslehre des Thomas von Aquin, so sehen wir, daß nach dessen Einteilung der erste Beweisgang des Anselm unter die Frage 'Ob Gott ist', der zweite aber unter die 'Wie Gott ist' gehört<sup>33</sup>. Diese Beobachtung kann uns beim Vergleich der

31 Nämlich (im Lateinischen) durch ein Relativpronomen: "Quod utique sic vere est ...", wörtlich: "welches durchaus so wahrhaft existiert ...". Von hierher ist es nur schwer zu begreifen, daß man das Skelett des zweiten Kapitels - als 'ontologischen Gottesbeweis' - in der Philosophiegeschichte fast durchweg völlig getrennt von dem im dritten Kapitel folgenden Gedanken diskutiert hat.

32 Prosl. Cap. III, in: Opera Omnia, Vol. 1, 102f.

33 Vgl. STh I, q. 2 mit q. 3ff.

beiden Argumentationsgänge Anselms weiterhelfen. Verblüffend mag zunächst die Feststellung scheinen, daß das zweite Argument Anselms auch dann überzeugen würde, wenn die genannten Einwände gegen die Voraussetzung, daß 'wirklich existieren' ein qualitatives Mehr gegenüber 'bloß in Gedanken existieren' besagt, auf Anselms Gottesbegriff anwendbar wären. Das läßt sich aber in der Tat einsichtig machen, wenn man allein auf den Unterschied abhebt, den Anselm in diesem zweiten gegenüber dem ersten Beweisgang intendiert. Der folgende mögliche Einwand steht hier im Hintergrund: Nun gut, du hast mir jetzt die Existenz deines 'worüber hinaus ...' bewiesen. Aber was bedeutet das schon! So manches ist und geht dahin. Damit, daß ich zum Begriff des 'worüber hinaus ...' *Sein* hinzudenken muß, sehe ich noch nicht ein, daß *Gott* ist. Denn Sein und Nicht-Sein sind recht zufällige Größen. Hattest du eine solche Größe im Auge, als du mir die Existenz deines 'worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann' andemonstrieren wolltest?

Demgegenüber kann Anselm nun zeigen, daß, wer immer den Begriff des 'worüber hinaus ...' denkt, mit diesem 'etwas' Sein nicht in der Weise verbinden kann, wie dies im Hinblick auf alles andere möglich ist: ein Sein, das man ihm zu-, aber auch absprechen kann. Wer immer über das Sein des 'worüber hinaus ...' nachsinnt, muß ein ihm *notwendig* zugehöriges Sein denken.

In dieser (gegenüber dem Wortlaut Anselms überpointierten) Unterscheidung zwischen dem ersten und zweiten Beweisgang wird klar, daß der letztere eigentlich gar kein 'ontologisches' Argument, d. h. keinen Schritt von der bloß begrifflichen ('logischen') Ebene zur ('ontischen') Ebene von Wirklich-sein, enthält. Er sagt uns lediglich etwas über die spezifische Qualität *des* Seins, das dem 'worüber hinaus ...' seinem Wesen, seinem Begriff nach zugehört (im Unterschied zu anderen Wesenheiten, denen *diese* Art Sein ihrem Begriff nach nicht zugehört).

Nun hat Anselm allerdings sein zweites Argument doch etwas anders formuliert. Er behauptet, daß, wer immer das 'worüber hinaus ...' denkt, nicht denken kann, daß es nicht existiert. In dieser Fassung bleibt neben der unmittelbar überzeugenden Behauptung des dritten Kapitels - daß, wenn immer ich 'Sein' mit dem Begriff des 'worüber hinaus ...' verbinde, ich *'notwendiges* Sein' damit verbinden muß - die strittige Behauptung des zweiten Kapitels impliziert, daß ich überhaupt Wirklich-sein mit diesem Begriffe verbinden muß. Diese Behauptung läßt sich nur aufrechterhalten, wenn die Voraussetzung zuzugeben ist, daß Wirklich-sein ein qualitatives Mehr gegenüber bloßem Gedacht-sein bedeutet.

Sieht man an diesem Punkt, von wo sich die Argumentation Anselms in 'Proslogion', Kap. II-III, gut überblicken läßt, genau zu, dann zeigt sich

sehr deutlich die Grenze nicht nur des Kantischen Einwands, sondern auch die des ontologischen Arguments selbst.

Kants Einwand mag gegenüber dem Unbegriff eines 'allerrealsten Wesens' und ähnlichen gedanklichen Konstruktionen seine Berechtigung haben. Er läßt sich nicht auf den Gottesbegriff Anselms übertragen. Wer das äußerste Sein, das die menschliche Vernunft zu denken imstande ist, auf der einen Seite als bloßes Gedankengebilde zu konzipieren versucht und daneben dasselbe Sein als Wirklichkeit denkt und dann noch behauptet, er habe mit diesem Zweiten kein anderes, Größeres gegenüber der bloßen Fiktion dieses Seins gedacht, der hat sich nicht wirklich auf den Gedanken Anselms eingelassen. Die Faszination, die von Anselm ausgeht, läßt sich durch Einwände, wie sie Gaunilo oder Kant vorgebracht haben, nicht zerstören. Wer das 'worüber hinaus ...' wirklich denkt, sieht ein, 'daß auch nicht gedacht werden kann, es existiere nicht'.

Ist damit aber auch schon die wirkliche Existenz jenes Wesens erwiesen, wie Anselm in seinem ersten Beweisgang behauptet? Nein, evident ist lediglich eine verwirrende Notwendigkeit der Vernunft, ein berückendes Paradox: Wo die Vernunft hingreift, begreift sie Wesen, die keinen zweifellos gesicherten Bestand in der Wirklichkeit haben. Wo sie aber über alles hinausgreift, denkt sie ein Wesen, das sie nicht ernsthaft zu konzipieren vermag, ohne es als seiend, und zwar notwendig seiend zu denken. Diesem Zwang kann sie nicht enttrinnen.

Warum sollte dieser Zwang aber, über die bekannten Absurditäten des Denkens hinaus, nicht vielleicht die äußerste Verrücktheit der Vernunft darstellen? Warum muß der Denknötwendigkeit, jenseits des in sich schlüssigen Zirkels der Vernunft, unbedingt eine Seinswirklichkeit entsprechen? Wer sagt, daß die Denkwänge der menschlichen Vernunft nicht letztlich, ohne Fundament im wirklichen Sein, in der ihr eigenen Leere belassen sind?

Den unzulässigen Schritt von der 'logischen' zur 'ontischen' Ebene kann man Anselm gegenüber nicht durch den Vergleich seines Gottesbegriffs mit anderen Sachverhalten aufweisen. Es gibt neben jener, von Anselm beschriebenen inneren Gesetzlichkeit der Vernunft selbst keine vergleichbaren Sach- oder besser Denkverhalte. Aber daß die Notwendigkeit des Denkens notwendig auch durch einen Grund im Sein gedeckt ist, dies ist eine von Anselm hier unbefragt vorausgesetzte Annahme<sup>34</sup>.

34 In diesem Sinn ist vielleicht auch die knappe Kritik des Thomas von Aquin zu verstehen: "Selbst angenommen, daß jeder unter diesem Namen 'Gott' das Gesagte verstehe, nämlich jenes, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; so folgt darum noch nicht, daß er einsehe, daß das, was durch den Namen bezeichnet wird, im Bereich der Wirklichkeit sei, sondern lediglich in der Auffassung der Vernunft" (STh I, q. 2 a. 1 ad 2).

Der Wert des 'Proslogions' wird sich letztlich daran entscheiden, ob Anselms Gottesbegriff - über die zu kurz greifende Formulierung seines 'ontologischen Arguments' hinaus - bei dieser Frage nach dem letzten Grund unseres Denkens weiterhilft.

#### 4.3. Das transzendentallogische Argument

Mit den abschließenden Ausführungen zum 'ontologischen Argument' sind wir bereits zu einer Art des Argumentierens übergegangen, in der man sich nicht bemüht, aus einem bloßen Begriff eine Wirklichkeit gleichsam 'herauszuklauben', sondern einen bestimmten Begriff in seiner ganzen Tragweite als *Bewegung des Denkens* selbst zu erfassen sucht. Auf diese 'transzendentallogische' Betrachtungsweise scheinen die berühmten Kapitel II-III des 'Proslogions' tatsächlich angelegt, wenn auch in der Formulierung des ontologischen Arguments der Gottesbegriff eher wie ein Denk-Gegenstand eingeführt wird, den man prüfen kann, ohne sein eigenes Denken selbst dabei prüfen zu müssen.

Von einem 'transzendentallogischen Argument' in Analogie zu den anderen, klassischen 'Beweisarten für das Dasein Gottes' zu sprechen, ist nicht ohne Probleme. Einmal hat man die Autorität eines Immanuel Kant gegen sich, der, wie wir sahen, nur drei Beweisgänge der spekulativen Vernunft als möglich zuläßt. Zum anderen gibt es für das, was es nun zu erörtern gilt, kein allgemein gebräuchliches Etikett. Die verschiedenen Bezeichnungen, die man einzuführen versucht hat (z. B. 'noetischer', 'noologischer', 'ideologischer', 'anthropologischer', 'transzendentaler' Gottesbeweis), verhelfen allesamt kaum dazu, in der Sache, um die es geht, Klarheit zu schaffen.

Das eigentliche Dilemma liegt aber darin, daß es - im Unterschied zum kosmologischen, teleologischen und ontologischen Argument - nicht einmal eine *Formulierung* des transzendentallogischen Arguments gibt, die beanspruchen könnte, als 'klassisch' zu gelten. Die 'Großmeister' des transzendentalen Denkens - allen voran Kant, Fichte und Husserl - sind weit davon entfernt, so etwas wie einen transzendentallogischen Beweis für die Existenz Gottes führen zu wollen. Wo man im Umkreis der Neuscholastik bei dem Versuch, die Transzendentalphilosophie mit Thomas von Aquin zu versöhnen, verschiedene Varianten eines transzendentalen oder 'anthropologischen' Gottesbeweises vorgelegt hat, entstanden - wie noch zu zeigen sein wird - weithin so hybride Gebilde, daß ein kritischer Philosoph sich nicht gerade eingeladen fühlt, solcherlei Unternehmungen überhaupt ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen. Immerhin gibt es zu denken,

daß von allen Gottesbeweisen im strengen Sinn die von uns hier als 'transzendentallogisch' bezeichnete Beweisart nun wirklich die älteste ist - die Vorläufer des kosmologischen und des teleologischen Arguments in der Antike kann man ja noch kaum eigentlich als *Gottesbeweise* bezeichnen.

Auf die Urform des Gedankens bei Augustinus werden wir in Kap. 4.3.4 eingehen. Zuerst aber wollen wir wieder bei Kant einsetzen und fragen, ob nach den Prinzipien seiner Philosophie die Beschränkung auf nur drei Beweisgänge der spekulativen Vernunft wirklich konsequent ist.

#### 4.3.1. Der Ausfall der Frage nach der zureichenden Möglichkeitsbedingung 'regulativer Ideen' bei Kant

Bei der Diskussion des ontologischen Arguments wurde bereits die Stelle aus der zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft' zitiert, wonach selbst Kant noch wenigstens an dem nackten 'Daß' der im Akt des Denkens bewußten eigenen Existenz festhält<sup>35</sup>. Dieses Bewußtsein von Existenz spielt sich auf einer anderen Ebene ab als die Erkenntnis des empirischen Ich, d. h. der Weise, wie ich mir, vermittelt über die sinnliche Anschauung, als gegeben erscheine.

Nimmt man Kant hier beim Wort - im Absehen von der Frage, ob es sich bei jener Feststellung einer noumenalen, nicht bloß phänomenalen Wirklichkeit des Ich um eine Inkonsequenz in der kritischen Philosophie handelt oder nicht<sup>36</sup> -, so ergibt sich im Zusammenhang mit Kants Verständnis der 'regulativen Ideen' ein eigentümliches Problem. Nach seiner Auffassung

"sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet; es mag auch übrigens diesen transcendenten Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird"<sup>37</sup>. "Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben [...]"<sup>38</sup>. "Denn wenn schon dadurch kein Object bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen

35 B 157.

36 Vgl. etwa die in H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen*, 102ff, referierte Kritik J. Maréchal's.

37 *Kritik der reinen Vernunft*, B 380, Akad.-Ausg. III, 251 f.

38 B 384, ebd. 254.

Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß besser und weiter geleitet wird. Zu geschweigen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können" <sup>39</sup>.

Auch abgesehen von ihrer letztgenannten Funktion, den Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einsichtig zu machen, sind die regulativen Ideen, darunter der Gottesbegriff, nach Kant also alles andere als bloße Projektionen. Man muß sie vielmehr als einen auch ohne Rückgriff auf die praktische Vernunft einsichtigen 'Kanon', d. h. ein Maßgebendes der menschlichen Vernunft betrachten, als eine apriorische Gesetzlichkeit des seiner Existenz bewußten Ich vor und jenseits aller empirischen, geschichtlichen Bestimmtheit<sup>40</sup>. Eigentümlich ist nun aber, daß Kant über den damit aufgewiesenen Dynamismus der menschlichen Vernunft keine weitere Rechenschaft gibt, daß er nicht nach dem zureichenden Grund dieser Bewegtheit der Vernunft auf ein Unbedingtes hin fragt, einer Bewegung, die diesmal als apriorischer Charakter des transzendentalen Subjekts selbst, nicht also erst innerhalb der von diesem konstituierten Welt erfahrener Gegenstände erkannt ist. Zur Durchführung dieser Frage bedürfte es allerdings der Einsicht, daß die Kantische Begründung des Kausalprinzips als eines Satzes, der nur innerhalb der Sinnenwelt Realität erschließt, doch nicht die ursprünglichste Einsicht in die Notwendigkeit der Frage nach dem zureichenden Grund von Wirklichkeit ist.

Wenden wir uns von hierher nun zunächst der dritten Cartesischen Meditation zu, wo die Frage nach dem zureichenden Grund für die Bewegtheit der menschlichen Vernunft durch ein Unbedingtes tatsächlich durchgeführt ist.

39 B 385 f, ebd. 255.

40 Dies hat zu Recht F. Wagner unterstrichen: "Daß Gott ein Gedanke ist, den die Vernunft denken *muß*, ist die Voraussetzung für das *Postulat der Realität Gottes* in der praktischen Philosophie. Die Theologie hat aber Kant weitgehend so rezipiert, daß sie von der Unmöglichkeit, Gott auf dem Boden der Vernunft zu denken, ausgegangen ist." In: Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik-Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: NZSyTh 27 (1985) 25-41, hier 28. Vgl. auch W. Pannenberg, Systematische Theologie I, 102 f.

#### 4.3.2. Der 'Gottesbeweis' in der dritten Meditation Descartes'<sup>41</sup>

Der Beweisgang der dritten Meditation ist im einzelnen recht unübersichtlich. Es hat den Anschein, als ob in diesem Text 'neuer Wein in alte Schläuche gefüllt', d. h. eine kritisch transzendente Einsicht in das Instrumentarium spätscholastischer Begrifflichkeit gepreßt worden wäre. Versuchen wir hier lediglich, die wichtigsten logischen Schritte festzuhalten.

(1) Auch noch im universalsten Zweifel - dies ist die entscheidende Ausgangsbasis des gesamten Werks der 'Meditationes de prima philosophia' - hat das Denken mit dem 'Ich denke/Ich bin' einen festen Boden der Wirklichkeit.

(2) In das Denken fallen nun die verschiedenartigsten Vorstellungen - wie etwa Tier, Mensch, Engel, Gott.

(3) Aufgrund des methodischen Zweifels ist die wirkliche Existenz (*realitas actualis sive formalis*) all dieser Wesen zwar in Frage gestellt. Sie haben, indem sie einen spezifischen Gegenstand bezeichnen, dennoch eine genau bestimmte Existenz in unserer Vernunft (*realitas obiectiva*).

(4) Der Satz vom Grund verlangt nicht nur, daß für wirklich existierende Dinge eine zureichende Ursache angegeben wird. Auch die verschiedenen Inhalte unseres Denkens, wie die genannten Vorstellungen von Tier, Mensch usw., müssen auf eine Ursache zurückgeführt werden, die hinreichend ihr Zustandekommen erklärt. (Beispiel: Auf einem Film habe ich einmal Bilder von Dingen aufgenommen, die jetzt nicht mehr in der Wirklichkeit existieren. Auch die bloßen Bilder auf dem Film - in meiner Vernunft - verlangen aber nach einer zureichenden Erklärung, wie sie entstehen konnten.)

(5) Vorstellungen von Tieren oder Menschen kann ich mir bilden, indem ich von den komplexen Vorstellungen ausgehe, die ich aus meiner Selbsterfahrung als eines körperlichen und geistigen Wesens gewinne. Fabelwesen wie den Pegasus kann ich ersinnen, indem ich Vorstellungen von Vierbeinern und Vögeln nehme und wie in einer Fotomontage zusammensetze. Auch den Begriff eines Engels mag ich auf diese Weise wohl zustande bringen, wenn mir die Begriffe 'Mensch' und 'Gott' gegeben sind.

41 Zur transzendentalen Interpretation dieses Arguments, vor allem im Anschluß an die Arbeiten F. Alquiés, vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen*, 134-136. Die umfangreiche Untersuchung der Philosophie Descartes' aus transzendentaler Perspektive von F. Bader, *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes* (Bd. I, Bonn 1979, Bd. II, 1, Bonn 1983), ist leider erst bis Med. II publiziert.

(6) Nur die Idee 'Gott' kann durch nichts anderes in meiner Vernunft zustandekommen als durch eine Einwirkung des wirklich existierenden Gottes selbst.

Hier sind in verblüffender Weise die zentralen Elemente der beiden bisher besprochenen Beweisarten - des kosmologischen und des ontologischen Arguments - zusammengebracht. Als Ausgangsbasis scheint eine Kombination vorzuliegen aus, einmal, einer als wirklich erkannten Bewegung (wie in der 'prima via' des Aquinaten) und, zum anderen, dem Gottesbegriff (wie im ontologischen Argument). Die als wirklich erkannte Bewegung ist allerdings, im Unterschied zum Ausgangspunkt der 'prima via', keine solche, die als durch sinnliche Wahrnehmung gewiß angenommen wird, sondern eine Realität, die gerade aus dem methodischen Zweifel an allem, und zuvörderst an der sinnlichen Gewißheit, als apodiktisch, d. h. durch keinen Zweifel umstürzbar, gewiß gewonnen wurde: Es ist die Bewegung des Denkens selbst, die sich auch noch in dem auf sich selbst gelenkten Zweifel in ihrer Wirklichkeit bestätigt weiß<sup>42</sup>.

Was hier auf den ersten Blick als eine Kombination höchst heterogener Elemente (Wirklichkeit des Ich + Gottesbegriff) erscheint, erweist sich beim näheren Hinsehen nun aber als eine gedanklich klar erfaßte transzendente Einheit. Dem Einwand, der Gottesbegriff sei keine wirklich ursprüngliche Denkbestimmung, sondern durch Verneinung eines Endlichen künstlich hervorgebracht, hält Descartes entgegen:

"Auch darf ich nicht glauben, ich begriffe das Unendliche nicht in einer wahrhaften Vorstellung, sondern nur durch Verneinung des Endlichen, so wie ich Ruhe und Dunkelheit durch Verneinung von Bewegung und Licht begreife. Denn ganz im Gegenteil sehe ich offenbar ein, daß mehr Sachgehalt in der unendlichen Substanz als in der endlichen enthalten ist und daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d. i. der Gottes dem meiner selbst gewissermaßen vorhergeht. Wie sollte ich sonst auch begreifen können, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d. i. daß mir etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Vorstellung von einem vollkommeneren Wesen in mir wäre, womit ich mich vergleiche und so meine Mängel erkenne?"<sup>43</sup>

Das im radikalen methodischen Zweifel seinen unhinterfragbaren eigenen Boden der Wirklichkeit auslotende Denken erkennt im gleichen Akt die Gottesidee als notwendige Möglichkeitsbedingung des Zweifelns. Weitab davon, daß die Gottesidee eine sekundär in das Denken hineingebrachte [hineinge-

42 Von daher scheint es mir nicht angemessen, den Beweiskgang der Med. III den 'kosmologischen' Argumenten zuzuordnen, vgl. O. Höffe, Immanuel Kant, München 1983, 159 ff.

43 Med. III (24), deutsch: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. v. L. Gäbe (PhB 250a), Hamburg<sup>2</sup> 1977, 83.



brachte] Vorstellung wäre, weiß das Denken diese Idee als eine ihm ursprünglich eingebrannte Prägung; ja, es erkennt sich schließlich als nichts anderes denn diese Gottesidee, als Bild Gottes:

"Es ist auch gar nicht zu verwundern, daß Gott mir, als er mich schuf, diese Vorstellung eingepflanzt hat, damit sie gleichsam das Zeichen sei, mit dem der Künstler sein Werk signiert. Übrigens braucht dieses Zeichen gar nicht etwas von dem Werke selbst Verschiedenes zu sein, sondern einzig und allein daher, daß Gott mich geschaffen hat, ist es ganz glaubhaft, daß ich gewissermaßen nach seinem Bilde und seinem Gleichnis geschaffen bin und daß dieses Gleichnis - in dem die Idee Gottes steckt - von mir durch dieselbe Fähigkeit erfaßt wird, durch die ich mich selbst erfasse" <sup>44</sup>.

Wir werden auf den genuin transzendentalen Charakter dieser Erkenntnis und ihre Tragweite auf dem Umweg über Augustinus und Anselm zurückkommen, wollen zunächst aber die weiteren Elemente des Cartesischen Beweisgangs ins Auge fassen. Es sind offenbar, wie im kosmologischen Argument, die Prämissen des Kausalprinzips und des Abweises eines unendlichen Regresses, deren Anwendung vom Ausgangspunkt zu dem Schluß: 'Gott existiert' führt.

"Nun ist es aber durch das natürliche Licht offenkundig, daß mindestens ebensoviel Sachgehalt in der gesamten wirkenden Ursache vorhanden sein muß wie in der Wirkung ebendieser Ursache. Denn ich frage: woher sonst sollte die Wirkung ihren Sachgehalt nehmen, als von der Ursache; und wie könnte ihn die Ursache ihr geben, wenn sie ihn nicht selbst besäße" <sup>45</sup>.

"Und wenngleich etwa eine Vorstellung aus einer anderen entstehen könnte, so kann dies doch nicht ins Unendliche fortgehen, sondern man muß schließlich zu einer ersten gelangen, deren Ursache gleichsam das Urbild darstellt, das den ganzen Sachgehalt in gegenständlicher Form [formaliter] besitzt, der in der Vorstellung nur als ihre Bedeutung [objective] vorhanden ist" <sup>46</sup>.

44 Med. III (38), ebd. 95. - H.-J. Engfer (Widerlegt Descartes' Vierte Meditation den Gottesbeweis der Dritten? Zur Stellung Descartes' in der Philosophiegeschichte, in: *Studia leibnitiana* 16 (1984) 73-92) hebt den Kern des Arguments der Med. III gut heraus, greift aber im Hinblick auf eine zureichende Beantwortung des Woher der Gottesidee zu kurz. Ähnlich auch W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, 170-174; R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1982, 73-76. - W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, 127 ff, versucht - im engen Anschluß an seine Studien zur Anthropologie (s. hierzu unten Kap. 9) -, die Cartesische Idee des Unendlichen empirisch-genetisch aus der 'Unbestimmtheit des symbiotischen Lebenszusammenhangs' von Kind und Mutter herzuleiten. - Zur Wiederentdeckung der Cartesischen Gottesidee bei Emmanuel Levinas bemerkt richtig J. Greisch, *L'Age herméneutique de la raison*, Paris 1985, 269: "Ce qu'il y a de plus nouveau et de plus original dans la pensée de Dieu proposée par Levinas est peut-être contenu dans cette insistance sur le caractère *traumatique* de l'idée de Dieu... Mais la référence à l'expérience éthique et à son caractère nécessairement traumatisant épuise-t-elle, comme le pense Levinas, toutes les significations de ce traumatisme?"

45 Med. III (14), ebd. 73.

46 Med. III (15), vgl. ebd. 75/77.

Mit dieser scholastischen Argumentation scheint der Beweisgang Descartes' der gleichen Kritik verfallen, die Kant dem kosmologischen Gottesbeweis zuteil werden ließ. Es dürfte damit zusammenhängen, daß die dritte Cartesische Meditation auch im neuscholastischen Philosophieren relativ wenig Beachtung gefunden hat. Selbst wo man sich hier wie Descartes um einen unbezweifelbar gewissen *Ausgangspunkt* in der Autonomie der Vernunft müht, wird das *Ziel* dennoch mit anderen Argumenten angesteuert, und zwar mit Hilfe von wirklich heterogenen, 'von draußen' hereingebrachten Prämissen - nicht nur, wie bei Descartes, über die schlechte Formulierung eines in sich schlüssigen Gedankens. Wir wollen uns kurz mit dem Grundtypus einer solchen Argumentation auseinandersetzen, um dann schließlich zum eigentlichen Nerv des 'transzendentallogischen Arguments' zu kommen.

#### 4.3.3. Eine neuscholastische Variante

Aufgrund der bisherigen Erörterung des Ausgangspunkts des transzendentallogischen Arguments können wir diese Beweisart bereits gegenüber einem breiteren Spektrum von Beweisgängen abgrenzen, die sonst z. B. unter dem Titel 'anthropologisches Argument' zusammengefaßt werden. Der sogenannte 'moralische Gottesbeweis' Kants - den Walter Kasper zusammen mit dem Aufweis Gottes aus dem menschlichen Gewissen bei John Henry Newman ebenfalls unter den anthropologischen Argumenten aufführt<sup>47</sup> - ist kein transzendentallogisches Argument im engeren Sinn, weil er nicht auf der Basis einer unbezweifelbaren Voraussetzung aller Vernunft geführt wird. Auch ein Ausgang von 'innerer Erfahrung' - wie er in der Blütezeit der Debatte um das kosmologische Argument und insbesondere um eine adäquate Begründung des metaphysischen Kausalprinzips gern gewählt wurde<sup>48</sup> - fällt nicht unter unsere Thematik, weil es einer transzendentalen Logik um die *Möglichkeitsbedingungen aller Erfahrung*, auch der inneren geht (abgesehen davon, daß eine 'innere Erfahrung' erkenntniskritisch noch darauf zu untersuchen ist, inwieweit sie durch eine äußere Erfahrung vermittelt wird). Der Ausgangspunkt des in Kap. 4.3 allein zur Frage stehenden Arguments ist eine letzte, transzendente Selbstgewißheit der Vernunft, die jedem Versuch, sie aufzulösen, standhält.

47 Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 136 f.

48 Vgl. etwa A. Pechhacker, *Zur Begründung des Kausalprinzips*, in: *Scholastik* (heute: *ThPh*) 25 (1950) 518-534.

Die Frage, wie eine solche Gewißheit zu gewinnen ist - ob man hier einfach das Cartesische 'cogito-sum' übernehmen kann oder den Ausgangsboden anders sichern muß -, soll uns an dieser Stelle noch nicht beschäftigen. Es geht zunächst lediglich um die Wegstrecke zwischen diesem Ausgangspunkt und dem Schluß: 'Gott existiert'.

Insofern es sich bei der transzendentalen Ausgangsbasis um eine Bewegung der *Vernunft* handelt, ist von vornherein klar, daß eine analoge Unterscheidung wie die in Kap. 4.1 besprochene zwischen 'kosmologischem' und 'teleologischem' Ausgangspunkt innerhalb der durch die Sinne wahrgenommenen Erfahrung hier nur rein künstlich vorgenommen werden könnte. Denn zum einen *ist* jede Bewegung der Vernunft wesentlich teleologisch, d. h. auf ein Ziel ausgerichtet. Darüber hinaus *weiß* die Vernunft sich selbst als in dieser Bewegung auf ein Ziel hin 'begriffen'. Die transzendente Ausgangsbasis, wie wir sie hier zunächst im Anschluß an Descartes erörtert haben, ist desweiteren dadurch charakterisiert, daß sich die Vernunft in ihrer unbezweifelbaren Selbstgewißheit zugleich als Bewegung auf ein absolut Unbedingtes hin weiß. Dies im Raum der Neuscholastik unter Rückgriff auf die kritische Philosophie Kants neu herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst vor allem von Joseph Maréchal, dem hierin viele Denker gefolgt sind<sup>49</sup>.

Muß man nun ohnehin von dem teleologischen Dynamismus der menschlichen Vernunft als letztem, kritisch zu sicherndem Boden der Erkenntnis ausgehen, dann kann es als naheliegend erscheinen, die lästigen Fragen nach der Begründetheit eines auch in der Metaphysik tragenden Kausalprinzips zunächst einmal beiseite zu lassen und sich allein auf die Finalität des Dynamismus zu konzentrieren. So ist es im neuscholastischen Philosophieren (im Anschluß an eine Argumentationslinie, die sich über Leibniz, Suárez und Duns Scotus bis auf Avicenna zurückverfolgen läßt) zu dem Versuch gekommen, einen Gottesbeweis mit Hilfe des *Finalitätsprinzips* (unter Einklammerung der Frage nach einer Wirkursache) zu führen.

Ein auf Aristoteles zurückgehendes scholastisches Axiom<sup>50</sup> sagt: 'Desiderium naturae non potest esse inane', ein Vorgriff auf etwas, ein

49 Vgl. O. Muck, Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964. Die Frage, inwieweit Antonio Rosmini als "ein Vorläufer der Maréchal-Schule" zu betrachten ist, kann hier offengelassen werden. Vgl. hierzu K.-H. Menke, Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie, Innsbruck 1980, 267 und 41 mit Verweis auf F. Pfurtscheller, Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlage der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855), Frankfurt a. M. 1977, 249 Anm. 2, 278.

50 Vgl. Aristoteles, De caelo et mundo I, 4 (A 271 a 33).

Verlangen, das einem Wesen von Natur her eingeschrieben ist, kann nicht prinzipiell ins Leere gehen (auch wenn es im Einzelfall nicht immer ans Ziel kommt). Diesem Satz ist leicht anzumerken, daß er die Wohlgeordnetheit der Natur aufgrund eines ihr zugrundeliegenden vernünftigen Bauplans stillschweigend voraussetzt. Seine Anwendung innerhalb eines Gottesbeweises läuft also auf eine 'petitio principii' hinaus. Daher wird versucht, den 'harten Kern' des Axioms unter Vermeidung einer solchen 'petitio principii' festzuhalten und seine Gültigkeit zumindest im Hinblick auf den Vorgriff der Vernunft auf ein schlechthin *unbedingtes Sein* zu erweisen<sup>51</sup>. Dies geschieht in zwei Schritten:

(1) Aus dem natürlichen, genauer: dem transzendental nicht weiter hinterfragbaren, apodiktisch gewissen Vorgriff unseres Geistes auf ein unbedingtes Sein folge zumindest die *Möglichkeit* dieses Ziels.

(2) Handelt es sich aber um die erwiesene Möglichkeit eines *unbedingten, absoluten* Seins, so sei damit notwendig auch die *Wirklichkeit* dieses Seins erkannt.

(Zu 1) Der Gedankengang läßt sich als ein Sophisma entlarven. Der Grundfehler des Arguments liegt darin, daß man aus einer logischen Nicht-Widersprüchlichkeit auf eine reale Möglichkeit schließt. Der Vorgriff auf ein Ziel kann gewiß nicht auf ein logisch Unmögliches gehen, sonst widerspräche er sich selbst als Vorgriff. Damit ist aber noch nichts über die reale Möglichkeit des Ziels ausgemacht. Das 'Mögliche' im Sinne von das 'Nichtwidersprechende' ist in sich selbst nicht etwa "'indifferent zum Dasein', so als könnte es, 'wenn es auf es ankommt', jederzeit im Dasein erscheinen, sondern *es hat mit dem 'Dasein' überhaupt nichts zu tun*. Wird es aber 'ontologisch möglich' genannt, so wird eine absolute schöpferische Potenz [...] vorausgesetzt, die eine solche 'Möglichkeit' der Vorstellung verwirklichen könnte"<sup>52</sup>. Diese absolute Potenz soll ja aber gerade erst noch erwiesen, nicht schon vorausgesetzt werden.

Wir machen zwar im Alltagsgebrauch unserer Sprache nicht so feine Unterschiede zwischen 'logisch' und 'ontologisch' (oder 'real'). Wenn wir

51 Zu früheren Vertretern des Arguments (z. B. J. Gredt, W. Brugger, J. B. Lotz, E. Coreth, K. Rahner, G. Isaye, O. Muck, A. Marc) vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen*, 48 ff. Die Grundstruktur des 'Beweises' wurde von J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, 3. überarb. Aufl. Freiburg - München 1985, 63-70, aufgenommen und findet sich nun in Versuchen wieder, den transzendentalpragmatischen Ansatz von K.-O. Apel metaphysisch zu transzendieren. Vgl. den Schluß von der 'Möglichkeit absoluten Seins' auf seine notwendige Wirklichkeit im 'Versuch eines Beweises des Grundgedankens des objektiven Idealismus' bei V. Höhle, *Begründungsfragen*, 245 ff, und P. Hofmann, *Glaubensbegründung*, 238 f.

52 Vgl. G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem* (1938), jetzt in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. II, Düsseldorf 1979, 256.

z. B. sagen: 'Es ist möglich, daß es morgen schneit', so meinen wir nicht nur, daß diese Aussage in sich nicht widersprüchlich ist, sondern daß sie nach bisher gemachten Erfahrungen hinsichtlich einer morgen stattfindenden Realität einiges für sich hat. Solcherlei empirisch gestützte Urteile über ein 'Vielleicht' darf man jedoch nicht in den Bereich einer strengen metaphysischen bzw. transzendentalen Argumentation übertragen. Setzt man die Existenz einer absoluten schöpferischen Potenz hinter allem kontingenten Geschehen nicht bereits voraus, dann bleibt das Urteil Nicolai Hartmanns richtig:

"Real möglich im strengen Sinn ist durchaus nur das, dessen Bedingungen alle bis zur letzten erfüllt sind. Solange noch eine fehlt, ist die Sache nicht möglich [...] Dabei bedeutet das Erfülltsein der Bedingungen nichts Geringeres als ihr reales Vorhandensein, also ihr real Wirklichsein" <sup>53</sup>.

(Zu 2) Unhaltbar ist aber auch der zweite Schritt der Argumentation. Weil seinem Wesen nach das unbedingte Sein (Gottes) nur entweder absolut notwendig oder absolut unmöglich sein kann (nicht aber 'bloß möglich' wie kontingente Wesen), so sei mit der Erkenntnis der möglichen Existenz Gottes zugleich seine notwendige Wirklichkeit erkannt. Aus der Disjunktion: 'Das unbedingte Sein ist entweder absolut notwendig oder absolut unmöglich' läßt sich rechtmäßig aber nur folgern, daß es bei der Frage nach der Wirklichkeit Gottes nicht schon mit dem Aufweis einer bloßen Möglichkeit seiner Existenz getan ist. Aus dem Wesen des *kontingenten* Seienden folgt zwar, daß man eine metaphysisch gültige Aussage über sein Sein machen kann, auch ohne etwas über seine Wirklichkeit zu wissen - nämlich über sein (reales) Möglichsein aufgrund einer absoluten schöpferischen Potenz. Aus dem Wesen des *absoluten* Seins ergibt sich aber, daß man erst dann von seinem realen Möglichsein sprechen kann, wenn sein Wirklichsein erkannt ist. Jede andere 'Möglichkeit' ist nicht das reale Möglichsein des absoluten Seins. Der Fehler der hier diskutierten Argumentation liegt darin, daß man - ähnlich wie Kant in seiner Kritik am 'ontologischen Argument' - eine aufgrund der Endlichkeit des kontingenten Seienden gewonnene ontologische Einsicht (nämlich das Wissen um die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit als realen Bestimmungen des Seienden) auf das absolute Sein überträgt.

#### 4.3.4. Die Urform des Arguments bei Augustinus und seine Weiterführung im Gottesbegriff Anselms

So sehr die tragende Ausgangsbasis des transzendentallogischen Arguments die Finalität der menschlichen Vernunft auf ein Unbedingtes ist, so wenig läßt sich ein gültiger Gottesbeweis durch Anwendung eines Finalitätsprinzips führen. Aber auch die bloße Applikation eines als Prämisse vorausgesetzten Kausalprinzips (wie in der dritten Cartesischen Meditation) kann nicht voll befriedigen. Ist es vielleicht möglich, analog zu der Art und Weise, wie wir im Rahmen des kosmologischen Arguments im Anschluß an Gustav Siewerth das Aufbrechen der Frage nach einem zureichenden Grund durch eine genauere Reflexion des Ausgangspunkts selbst zeigen konnten, auch für den transzendentallogischen Beweisgang ein bündigeres Argumentationsverfahren zu finden? Der Ausgangspunkt müßte hier allerdings eine apodiktische Selbstgewißheit der Vernunft, nicht eine durch sinnliche Erfahrung vermittelte Gewißheit sein.

In der Tat gibt es dafür einen wichtigen Anstoß in der ursprünglichsten Fassung, in der das transzendentallogische Argument überhaupt erscheint, nämlich im zweiten Buch von Augustins 'Über den freien Willen'<sup>54</sup>. Die in Dialogform etwas weitschweifig vorgetragenen Gedanken sind ziemlich komplex. Höchst interessant ist aber die Grundstruktur der Argumentation.

Wie später Thomas von Aquin fragt auch Augustinus zunächst nach dem am meisten gewissen Ausgangspunkt: "ut de manifestissimis capiamus exordium"<sup>55</sup>. Dieser ist für Augustinus allerdings erst in der selbst durch radikalstes Fragen nach einem möglichen Irrtum unerschütterlichen Gewißheit des eigenen, bewußten Seins gegeben: "si fallor, sum"<sup>56</sup>. Im Weiterfragen erkennt nun die sich ihrer selbst gewisse Vernunft, daß sie über ihre Sinneswahrnehmung und den diese koordinierenden 'inneren Sinn' erhaben ist, weil sie all dies *beurteilt*. Schließlich stellt sie sich die Frage, ob es noch etwas Höheres und, im Unterschied zu ihr selbst, Unwandelbares gebe. In diesem - oder in 'etwas, das sich noch darüber hinaus' befände - müsse man, so meint Augustinus, Gott erkennen, "über den hinaus niemand ist" ("quo est nullus superior"<sup>57</sup>).

54 De lib. arb., Lib. II, III-XV (CChrSL XXIX, 239-265). Vgl. W. M. Neumann, Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins *De libero arbitrio*, Hildesheim 1986 (Literatur!).

55 De lib. arb., Lib. II, III (CChrSL XXIX, 239).

56 Ebd., vgl. Contra Acad., Lib. III, XI-XIII (CChrSL XXIX, 48-52); De trin., Lib. XV, XII (CChrSL L/A, 490-494); De civ. Dei, Lib. XI, XXVI (CChrSL XLVIII, 345).

57 De lib. arb., Lib. II, VI (CChrSL XXIX, 246).

Eine solche unwandelbare und allgemeingültige Wirklichkeit, über die nicht die Vernunft richtet, deren Urteil die Vernunft selbst vielmehr untersteht, sieht Augustinus in 'Zahl und Weisheit' gegeben. Damit knüpft er an ein Schriftwort an. Er las Koh 7,26 in der Fassung: "*Circui<i> ego et cor meum ut scirem et considerarem et quaerem sapientiam et numerum*" (Ich und mein Herz gingen umher, damit ich wisse, betrachte und suche Weisheit und Zahl)<sup>58</sup>.

Wie in Anselms 'Proslogion' haben wir es hier bei Augustinus also offenbar mit einem fundamentaltheologischen Ansatz, mit einer 'fides quaerens intellectum' zu tun. Dann müssen wir aber auch wie im Hinblick auf den bei Anselm aus dem Glauben gewonnenen Gottesbegriff fragen: Welche *philosophische* Einsicht liegt hier zugrunde?

Zur Antwort auf diese Frage wird man sich vor Augen halten müssen, daß bis ins Hohe Mittelalter hinein mit der Einheit von Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik (als Quadrivium, 'Vierweg') das Studium der 'freien Künste' zum Ziel kam. Nur aus dieser Vertiefung in die alles Wandelbare übersteigende und jeden Geist faszinierende Symmetrie der Zahl wurden solche Wunderwerke wie die romanischen und gotischen Kathedralen möglich. 'Zahl' ist - wie aus Paralleltexten hervorgeht<sup>59</sup> - für Augustinus der höchste Richtwert im Bereich des Ästhetischen, wie 'Weisheit' den Maßstab im Bereich der Suche nach dem Glück abgibt. Seit der Einführung des Infinitesimalkalküls, wo in der modernen Funktionalisierung der Mathematik zwecks durchgängiger Verfügungsgewalt über die Natur z. B. der Kreis als ein unendliches Vieleck berechnet wird, ist das Staunen über die aus keiner empirischen Vorgegebenheit zu erklärende Macht der reinen Form über die menschliche Vernunft zwar weithin abhanden gekommen. Ist mit diesem Außer-Geltung-Setzen der platonisch-pythagoreischen Einsicht aber auch schon die Gültigkeit der 'Wahrheit der Zahl' hinfällig geworden?<sup>60</sup>

58 Ebd. Lib. II, VIII (CChrSL XXIX, 253).

59 Vgl. z. B. De vera religione, XXX-XXXII (CChrSL XXXII, 222-227).

60 Vgl. hierzu die Klage, die J. G. Fichte über den 'Mißbrauch der Algebra von bloß formalen Köpfen' führt. "So hat man [...] noch nicht recht einsehen können, daß die Quadratur des Zirkels unmöglich, und in ihrem Begriffe widersprechend sey. - Der Rec[ensent] meiner Schrift, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* [...], fragt mich, ob denn die Quadratur des Zirkels darum unmöglich sey, weil gerade und krum nichts gemein haben. Er glaubt, sehr klug gefragt zu haben, sieht sich um, lacht, und läßt mich in meiner Beschämung [/] da stehen. [...] ich antworte ihm: die große Weisheit hat Sie um den gesunden Menschenverstand gebracht. - Am Wissen, lieber Herr, fehlt es mir über diesen Punkt nun eben nicht, aber am Verstehen. Ich habe es, als ich noch in Secunda saß, gar wohl vernommen, daß die Peripherie gleich seyn soll einem Polygon von unendlich vielen Seiten, und daß man den Flächeninhalt des erstern bekommen soll, wenn man den des letztern hat: aber ich habe die Möglichkeit dieser Ausmessung nie begreifen können, und hoffe zu Gott, daß er bis an mein Ende mich sie nicht werde begreifen lassen." Grundlage des Naturrechts (1796), in J. G. Fichte-Gesamtausgabe, Bd. I.3, 317f.

Deutlicher hatte Fichte den Grundgedanken in einem Entwurf zu dieser Anmerkung zu Papier gebracht; vgl. ders., Was ist von einem UnendlichEk zu halten?, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. II.5: Nachgelassene Schriften 1796-1801, 5: "Was ist von einem UnendlichEk zu halten? - Es ist ein innerer Widerspruch. Denn Unendlich bedeutet bloß die fortgehende Regel des Verfahrens, die aber nie ausgeübt ist. Wird aber ein UnendlichEk gesetzt so setzt man sie, als ausgeübt. . welches sich widerspricht." Hegel hebt in seiner Kritik zu Fichtes Anmerkung (vgl. ebd. 3f) mit Recht hervor, daß Fichte selbst von dieser Einsicht in seinem Begriff des 'unendlichen Strebens' keinen Gebrauch macht, scheint aber zu übersehen, daß in der modernen Mathematik der philosophisch wichtige Unterschied zwischen einer bloß potentiellen und einer aktualen Unendlichkeit, wie er etwa im Gottesbegriff Anselms festgehalten ist, als 'quantité négligeable' unter den Tisch fällt (vgl. unten Anm. 63-65.83).

Für unseren gegenwärtigen Zusammenhang ist es entscheidend, dem transzendentalen 'nervus probandi' auf die Spur zu kommen. Dieser dürfte in dem Begriff des 'iudicare' liegen. Er vermittelt über eine Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der sinnlichen Erfahrung und ihrer Einheit die Einsicht, daß die Vernunft höher als dies alles steht, weil ihr das letzte Urteil darüber zukommt. Nun begegnet die Vernunft im Gesetz der Zahl aber ihrerseits einer Wahrheit, deren 'iudicium' sie untersteht. Die Zahlengesetze sind dem Geist nicht über die Vermittlung von sinnlicher Wahrnehmung, sondern aus ihrem eigenen Wesen heraus 'eingedrückt', und ohne Rücksicht auf den Faktor Zeit hat sich die allen gemeinsame Ratio nach ihnen zu richten, nicht umgekehrt<sup>61</sup>. Der Nerv des Arguments beruht hier also darauf, daß Augustinus im Unterschied zu Kant auf den *regulativen* Charakter von Ideen reflektiert, die die Welt des Empirischen transzendieren und für die Vernunft maßgebend sind.

Blickt man nun von dieser transzendentalen Erfassung der endlichen Vernunft in ihrer Spannung zwischen *iudicare* und *iudicari*, zwischen ihrer urteilenden Superiorität gegenüber der gesamten Objektwelt und ihrem Haltfinden an einem Maßstab, der sie selbst übersteigt, auf das dritte Kapitel von Anselms 'Proslogion', so fällt dort eine interessante Anknüpfung an die augustinische Tradition auf. Nach Abschluß des zweiten Beweisgangs fährt Anselm fort:

"Und das bist Du, Herr, unser Gott. So wahrhaft also bist Du, Herr, mein Gott, daß Du als nichtexistierend nicht einmal gedacht werden kannst. Und mit Recht. Denn wenn ein Geist etwas Besseres als Dich denken könnte, erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und *urteilte* über den Schöpfer, was ganz widersinnig ist"<sup>62</sup>.

Weit davon entfernt, sich zum Zwecke des Beweises der Existenz Gottes einen Gottesbegriff 'zusammengedacht' zu haben, weiß Anselm sich

61 Vgl. De lib. arb., Lib. II, VIII (CChrSL XXIX, 250f); ferner De civ. Dei VIII, 5 (CChrSL XLVIII, 221f).

62 Prosl. Cap. III, in: Opera Omnia, Vol. 1, 103; meine Übersetzung und Hervorhebung.



mit diesem Begriff vielmehr unter dem Urteil eines sein Denken ursprünglich bestimmenden Maßstabs, der die Vernunft zugleich vor sich selbst und vor Gott stellt.

Dabei ist im Auge zu behalten, wie nahe der Anselmsche Gottesbegriff dem 'Gesetz der Zahl' steht, von dem Augustinus spricht. 'Id quo maius cogitari nequit', 'das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann': mit diesem Begriff schreitet Anselm gleichsam die gesamten Möglichkeiten unserer Vernunft ab. Der menschliche Geist läßt sich durch kein Seiendes aufhalten, ist selbst vielmehr die Bewegung, die über alles mögliche Gegebene hinausschreitet - darstellbar etwa an der potentiellen Unendlichkeit der Reihe der natürlichen Zahlen 1,2,3 ... usf., wo zu jeder Zahl 'n' immer noch ein '+ 1' hinzugedacht werden kann. Dieses nicht vollendbare Fortgehen macht zugleich die Würde der Vernunft gegenüber der gesamten Objektwelt wie ihre innere Ruhelosigkeit aus. Um die innerste Triebkraft dieser ihrer eigenen Dynamik namhaft zu machen, bildet die Vernunft nun aber den Begriff eines ganz anderen Unendlichen, einer Transzendenz, die weder 'höchstes Objekt' noch endloses Fortschreiten, sondern allumfassender Horizont und ewige Ruhe ist, eine Größe, die absolut keinen Platz auf dem Zahlenstrahl 'n + 1' hat.

Merkwürdig ist, daß der Anselm überlegene Mathematiker Descartes den Gottesbegriff zwar mit eben dieser Unterscheidung zwischen 'potentieller' und 'aktualer Unendlichkeit' zur Sprache zu bringen sucht<sup>63</sup>, es ihm jedoch nicht gelingt, den Begriff mit derselben philosophischen Präzision zu formulieren wie Anselm. 'Das vollkommenste Wesen'<sup>64</sup> ist eine Bestimmung Gottes, in der dieser noch objekthaft vorgestellt, nicht transzendental gedacht wird wie im 'id quo nihil maius cogitari potest'. Hier bestimmt sich das Denken selbst als Akt in seiner eigentlichen Tragweite, indem es Gott denkt, und verliert sich nicht mehr in den Bereich gegenständlich fixierten Seins<sup>65</sup>. Bei diesem Nerv transzendentalen Begreifens werden wir anzusetzen haben, wenn wir die

63 "[...] wenn auch meine Erkenntnis stets weiter und weiter wüchse, so sehe ich nichtsdestoweniger ein, daß sie darum doch niemals aktuell unendlich sein wird, da sie doch niemals soweit gelangen wird, daß sie nicht immer noch eines weiteren Zuwachses fähig wäre. Gott aber, urteile ich, ist in der Weise aktuell unendlich, daß zu seiner Vollkommenheit sich nichts hinzutun läßt" Med. III, 27 (Gäbe 87).

64 'Ens summe perfectum' (vgl. Med. V, 7; ebd. 119).

65 Dies hat besonders gut Karl Barth herausgestellt: Fides quaerens intellectum. Angesichts dieser transzendentallogischen Denkleistung Anselms ist die Frage zweitrangig, ob er die von ihm im 'Proslogion' eingeführte Formel möglicherweise bereits vorgefunden hat, vgl. dazu die Hinweise bei K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, 188 u. 621.

Frage nach der Hinordnung des Menschen auf Offenbarung ab Kapitel 6 systematisch stellen.

Wie zu Abschluß unserer Erörterung des kosmologischen Arguments muß im jetzigen Zusammenhang aber zunächst gefragt werden, was das transzendentallogische Argument leistet und was nicht. (Beim ontologischen Argument haben wir keine solchen abschließenden Überlegungen angestellt, weil es, losgelöst aus dem Zusammenhang transzendentalen Begreifens, auf einen nicht ausgewiesenen Schritt aus der logischen in die ontologische Ordnung hinausläuft.)

Überwunden ist im transzendentallogischen Argument (prinzipiell jedenfalls, wenn auch nicht in jeder seiner historischen Formulierungen) das Manko an Reflexion auf die subjektive Leistung des Denkenden, das im kosmologischen Beweisgang zutage trat. Das Problem, was am befragten Phänomen auf eine begegnende Wirklichkeit und was auf die Investition des Fragenden zurückzuführen sei, ist dadurch grundsätzlich überholt, daß der Fragende beim letzten Konstitutionsgrund von Erfahrung, nämlich der Subjektivität selbst ansetzt. Zumindest im Gottesbeweis Anselms von Canterbury ist auch im Hinblick auf den Gottesbegriff die Verlorenheit des Subjekts in objekthaft vorgestelltes Sein überwunden, die den Zugang zu einem angemessenen Gottesbegriff verstellt.

Unterlaufen scheint im transzendentallogischen Argument ebenso das Theodizee-Problem, das sich im kosmologischen Argument gerade dort zu Wort meldet, wo die Frage nach dem zureichenden Grund - etwa beim Anblick des Schönen in seiner Verletzlichkeit - am unmittelbarsten auf Gott wies. Der Denkende setzt das verwirrende Spiel der sinnlichen Erfahrungswelt im Hinblick auf seine Geltung und Gewißheit von vornherein in Klammern und zieht sich auf einen Boden zurück, den ihm auch ein 'absoluter Lügengeist' nicht mehr entwinden kann<sup>66</sup>. Dadurch scheint dieses Subjekt, solange es sich nur an seine ursprüngliche Evidenz hält, immun gegen die bedrückende Erfahrung des Übels in der Welt. Demgegenüber wird aber zu zeigen sein (Kap. 6.3), daß mit dem transzendentallogischen Argument zunächst nur eine adäquate Diskussionsebene für das Gespräch mit dem Agnostiker gewonnen ist, nicht ein wirklicher Gottesbeweis.

Was schließlich die Frage nach dem Stellenwert des transzendentallogischen Arguments im Rahmen des Aufweises der Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung angeht, so kommt diesem Demonstrationstypus sicherlich ein besonderes Gewicht zu. Er ist, wie schon in Umrissen

66 Vgl. Descartes, Med. II, 3.

deutlich wurde, wesentlich erstphilosophisch angelegt und führt die 'demonstratio religiosa' aus der Gefährdung, ein bloßes 'erstes Stockwerk' für weitere fundamentaltheologische 'Traktate' darzustellen. Eher wäre an eine stets in Bewegung gehaltene 'Rolltreppe' zur nächsten 'Etagé' zu denken: Indem die Vernunft ihr eigenstes Wesen als eine Bewegung auf Gott hin erfaßt, die sie selbst nicht zur Ruhe bringen kann, enthüllt sie sich als Offenheit auf weiteres Geschehen von Gott her.

#### 4.4. Der 'moralische Gottesbeweis'<sup>67</sup>

Das Postulat der Existenz Gottes aus der praktischen Vernunft, das Kant selbst als "den moralischen Beweis für das Dasein Gottes" bezeichnet<sup>68</sup>, darf wohl als seine originäre Denkleistung betrachtet werden. Geschichtliche Vorläufer lassen sich kaum ausmachen<sup>69</sup>. Versuchen wir auch hier zunächst den Ausgangspunkt des Arguments und dann die weiteren Denkschritte zu bestimmen.

Grundlage des Postulats ist die Evidenz des unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes, die Kant als ein 'Faktum der reinen praktischen Vernunft' bezeichnet. Wir können hier nicht auf die weit verzweigte Diskussion dieses 'kategorischen Imperativs' eingehen. Für unsere Überlegungen mag der Ausgang von jenem Beispiel für die Evidenz eines unbedingten Sollens und der damit verbundenen Gewißheit von Freiheit genügen, das Kant zu Ende von § 6 der 'Kritik der praktischen Vernunft' anführt - und das, leider, noch nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat.

"Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden

67 Ausführliche Darstellung und Kritik des Arguments (Literatur!) bei G. B. Sala, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin - New York 1990, 365-455.

68 Vgl. die Überschrift von § 87 der 'Kritik der Urteilskraft'.

69 Vgl. M. Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim - New York 1978, 133ff. A. Winter (Der Gottesbeweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik, in: Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute, hrsg. v. K. Kremer, Leiden 1985, 109-178) urteilt etwas zurückhaltender. Die von ihm angeführten Stellen [vgl. ebd. 149f, Anm. 162] sind in ihrem systematischen Duktus aber doch sehr von dem Kants verschieden.

verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre" <sup>70</sup>.

Kant stellt hier die drei mächtigsten Triebkräfte des Menschen einander gegenüber. Zunächst wird der Sexualtrieb, das Verlangen der Natur nach Arterhaltung ins Feld geführt. Es muß zurücktreten vor dem Trieb nach Selbsterhaltung: angesichts des drohenden 'Galgens vor dem Hause' wird jeder auch die stärkste Äußerung seines Sexualtriebs zu unterdrücken vermögen. - Die Bühne bleibt unverändert, mit dem gleichen Galgen vor dem Fenster. Nun aber trifft die oberste Macht der Natur, die Liebe zum Leben, auf eine ganz andersgeartete, scheinbar ohnmächtige Antriebskraft, die sich ohne jeden Zwang des Müssens äußert: das 'du sollst'. Der Potentat oder sein folternder Scherge mögen alle Gewalt der Welt in Händen halten, um den zum Werkzeug ihrer korrupten Ziele herausgegriffenen Menschen zu einem widersittlichen Akt zu zwingen. Ja, sie mögen - wie Kant in seiner nüchternen Einschätzung des Menschenherzens andeutet - in den meisten Fällen ihre Ziele auch wirklich durchsetzen. Nicht verhindern können sie aber, daß ihr Opfer, hat es nur einmal die unbedingte sittliche Forderung, einen ehrlichen Mann nicht durch eine feige Lüge dem Tode preiszugeben, erkannt, zugleich eine ganz andere Kraft erfahren hat, die nicht in ihrem Herrschaftsbereich liegt: die unbedingte *Freiheit* zum Guten, ohne die es die unbedingte *Aufforderung* zum Guten nicht gibt.

Die auf der sittlichen Evidenz aufbauenden weiteren Schritte Kants zur Erkenntnis des Daseins Gottes sind nicht leicht zu erfassen. Deutlich zeichnen sich verschiedene Phasen in der Argumentation Kants ab <sup>71</sup>. In

70 Akad.-Ausg. V, 30.

71 Zur schwierigen Diskussionslage vgl. meine Einleitungen zu Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, (PhB 354) Hamburg 1983, XVIII-XXIII (Literatur LXXI ff) und zu ders., Die Anweisung zum seligen Leben, (PhB 234) Hamburg 1983, XXIII f, XXXIX. - W. Jaeschke (Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 39-91) unterscheidet zu Recht drei Phasen in der Formulierung des Gottespostulats bei Kant, übersieht aber doch wohl, daß die Lösung des Widerstreits zwischen Autonomie und Heteronomie, die er in Fichtes Schriften aus der Zeit des sogenannten Atheismusstreits gegeben sieht [vgl. ebd. 86], im Grunde auch schon in den späteren Schriften Kants zu finden ist. Zur Weiterführung der Problematik des Kantischen Postulats bei Fichte vgl. auch J. Rohls, Theologie und Metaphysik, 301-322. - G. B. Sala zeigt mit großer Sorgfalt Unstimmigkeiten in der Argumentation Kants auf, schließt aber zu Unrecht, daß ein Moralgesetz, das den Menschen auch bei völliger Ungewißheit über den Ausgang seines Handelns unbedingt in Anspruch nimmt, "den Menschen absolut *zum Nichts hin* in Anspruch [nimmt]" (vgl. ders., Kant und die Frage nach Gott, 454). Seine Kritik an Kant dürfte letztlich doch wieder auf eine eudämonistische Ethik hinauslaufen, vgl. die ebd. 444f angeführten Belegstellen, die allesamt der in der "Kritik der reinen Vernunft" anzutreffenden Reflexionsebene zuzurechnen sind.

der 'Kritik der reinen Vernunft' wird die Annahme Gottes noch als Triebfeder für das moralische Handeln in Anspruch genommen. Dieser Ansatz, der die Autonomie sittlichen Handelns nicht wahrt, ist seit der 'Kritik der praktischen Vernunft' überwunden. Erst in der 'Kritik der Urteilskraft' und der 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' findet Kant aber zu Formulierungen, die den Anschein vermeiden, als ginge es im Postulat der Existenz Gottes zur Garantie des 'höchsten Guts' (dem Einklang von Tugend und Glückseligkeit) am Ende doch nur um eine Tugendhaftigkeit, die auf einen ihrer sittlichen Würde angemessenen Lohn pocht. So etwas ist nicht als eine Forderung des Sittengesetzes zu erkennen und widerspricht offensichtlich Kants klarem Nein gegenüber jeder Verquickung der sittlichen Einsicht mit auch noch so eingeschränkten eudämonistischen Zielen.

Der Kerngedanke des Arguments läßt sich etwa so zusammenfassen: Die dem Menschen evidente unbedingte Verpflichtung zu sittlichem Handeln fordert nicht nur eine dem Sittengesetz entsprechende Gesinnung, sondern auch den ernstesten Willen, die Welt nach diesem Gesetz zu gestalten. Das führt letztlich auf den Endzweck einer dem Sittengesetz völlig entsprechenden Ordnung der Welt, die der Mensch, soviel an ihm liegt, vorantreiben muß. Die endgültige Durchsetzung dieses Ziels steht aber nicht in seiner Macht, da die Wirksamkeit der Naturgesetze und die des freien sittlichen Handelns auf verschiedenen Bahnen verlaufen.

Damit ergibt sich nun aber ein unausweichliches Dilemma. Entweder man hält eine letzte Harmonie von sittlichem Auftrag und Weltordnung für prinzipiell unmöglich. Das führt in letzter Konsequenz zu einer verminderten Achtung vor der unbedingten sittlichen Verpflichtung, insofern sich diese auf etwas Unmögliches richtet. Oder aber man glaubt - aller Erfahrung zum Trotz, doch im Vertrauen auf die innere Stimmigkeit der sittlichen Verpflichtung - an die Möglichkeit einer letzten Übereinkunft zwischen der zum Guten entschiedenen Freiheit und dem Naturverlauf. Dazu muß man aber eine Instanz annehmen, in deren Macht es liegt, die beiden Ordnungen des Sittengesetzes und des Naturgesetzes zu versöhnen.

Der wohl bedeutendste Text Kants hierzu findet sich in § 87 der 'Kritik der Urteilskraft'.

"Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er

verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begränzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zweck erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren. - Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen" <sup>72</sup>.

An dieser Stelle, die im Blick auf die angesprochene dunkle Wirklichkeit der vorher zitierten Alternative zwischen Lüge und Tod durchaus verwandt ist, besticht zunächst einmal der Ernst, mit dem Kant auf den Entwurf einer atheistischen Ethik eingeht. Die Kritik von Feuerbach bis Bloch vorwegnehmend, schiebt Kant die Frage nach der eigenen Fortdauer in einem Jenseits und einem für diesen Zweck etwa zu projizierenden Gott von vornherein beiseite. Solches Fragen hat im Horizont sittlichen Handelns keinen Platz. Aber der 'kategorische Imperativ' begnügt sich nicht mit einer Gesinnungsethik, in der man von der Durchsetzung des dem Handeln aufgegebenen Zwecks abstrahieren könnte. Die sittliche Verpflichtung bindet *mich* zwar, gleich, ob ich einen Erfolg *meines* Handelns erwarten kann oder nicht. Darüber hinaus gilt aber unbedingt, daß der von der reinen praktischen Vernunft angezielte Zweck - letztlich eine durchgängige Bestimmtheit der Welt gemäß dem Sittengesetz - durchgesetzt werden *soll* und darum, wegen der Unbedingtheit des sich hier zur Geltung bringenden reinen Vernunftwillens, auch wird. Das 'du kannst' der Freiheit, das die Evidenz der unbedingten sittlichen Forderung mit sich führt, ist letztendlich eine Ansage wirklicher Zukunft, vor der

aller gegenteilige Anschein der Naturkausalität verblaßt. Ich muß also, will ich nicht die Unbedingtheit des Sollens in Zweifel ziehen, an einer schließlichen Disponibilität der Natur für das an die Freiheit ergehende Sittengesetz glauben. Dieser Glaube ist nach Kant aber identisch mit dem an 'das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes'.

Werfen wir auch hier zum Schluß die kritischen Fragen auf, die wir bereits bei der Besprechung des kosmologischen und des transzendentallogischen Arguments gestellt haben.

(1) Das Gottespostulat Kants ermöglicht erstmals eine - und, wie mir scheint, die einzig angemessene - philosophische Antwort auf das Problem der *Theodizee*. Dies wird deutlich, wenn man das Argument Kants weiterführt in den Horizont der von Denkern wie Camus, Adorno, Benjamin und Horkheimer aufgenommenen und präzisierten Frage nach den Opfern der Geschichte von Gewalt, allgemeiner: nach der nicht hinnehmbaren Agonie Unschuldiger, sei diese Agonie nun von Menschen verfügt oder in der Schöpfung selbst angelegt. Der Protest gegen eine Welt, angesichts deren es "für Gott besser wäre, wenn er nicht existierte"<sup>73</sup>, entspringt einer Idee von Solidarität, dergegenüber die gängigen Begriffe von Gott sich als etwas entlarven, worüber hinaus Größeres in der Tat gedacht werden kann - aber nicht nur *gedacht*. In solcher Evidenz einer unbedingten Solidarität wird dieses Größere vielmehr auch *erfahren* - bei den zitierten Denkern nur eben nicht als *Gott*. Denn: ist Gott allmächtig, dann scheint er mangels gerechten Handelns den Maßstäben sittlicher Vernunft unterlegen. Ist er aber nicht allmächtig, so wird man ja mit den traditionellen Begriffen von Gott brechen müssen.

Daß dieser berechtigte Protest dennoch nicht an einem Gottespostulat vorbeikommt, läßt sich an einer Situation äußerster Entscheidung verdeutlichen, wie sie Albert Camus in seinem Roman 'Die Pest' bei der Schilderung des Todeskampfes eines Kindes und der Reaktion der unmittelbar Betroffenen eindrücklich herausgehoben hat<sup>74</sup>. Für den 'Anwalt der Anklage' im Theodizeeprozess gibt es einen kritischen Punkt, der bislang wohl noch nicht genügend bedacht wurde<sup>75</sup>.

73 Das bekannte Diktum Stendhals, nach dem die einzige Entschuldigung Gottes ist, nicht zu existieren, hat Albert Camus zurückhaltender aufgenommen: "[...] da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es vielleicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt und dafür mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er schweigt" (Die Pest, Hamburg 1950, 77).

74 Vgl. ebd. 126-128.

75 Vgl. meinen Beitrag 'Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens', in: ThPh 62 (1987) 580-587, womit ich die wichtigen Ausführungen von N. Hoerster (Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems, in: ThPh 60 (1985), 400-409) und J. Splett (Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, ebd. 410-417) um einen Aspekt ergänzen wollte.

Wie verhält sich dieser Anwalt nämlich, wenn sein Mandant, der unschuldig Leidende, in die äußerste Krise des gegen Gott schreienden Leidens geführt wird? Aug' in Aug' mit dem in die Agonie geworfenen Menschen kann sich für den mit unbezweifelbarem Recht Protestierenden eine bedrückende Aporie ergeben, dann nämlich, wenn der Blick des Sterbenden bis zuletzt fragend auf ihn gerichtet bleibt. Weicht der 'Anwalt der Anklage' diesem Blick seines Mandanten schließlich nicht doch unter Verzicht auf ein wirklich durchgehend solidarisches Handeln aus, so wird er nicht an einer seinen gesamten Daseinsentwurf herausfordernden Entscheidung vorbeikommen. Entweder er bleibt bei seinem Urteil über die absolute Sinnlosigkeit dieses Leidens. Dann wird es einen Augenblick geben, von dem an er den Sterbenden mit sich allein läßt; wo er zum anderen (wenn auch nur unausgesprochen) sagen muß: 'Jetzt ist unser gemeinsamer Kampf um deinen Lebenssinn zu Ende. Von nun an bist *du* bloßer Spielball einer Macht, die allen Sinn verweigert. *Ich* aber bleibe auf einem Feld zurück, wo der Kampf des Sisyphos, wenn auch absurd und nie gewonnen, so doch vielleicht nicht ganz ohne Sinn ist'.

Oder aber der 'Anwalt der Anklage' läßt in seiner Entschiedenheit zu äußerster Solidarität seinen Mandanten auch bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit nicht allein, sondern signalisiert ihm: 'Ich versuche mitzugehen.' Was geschieht mit diesem Schritt in den nicht einsichtigen Sinn des Leidens hinein, das nur Dunkel und Grund für den gerechtesten aller Proteste herzugeben scheint? Nicht immer wird es bis zum letzten Ausloten der damit gesetzten Option kommen. Wo der Blick des Sterbenden aber bis zuletzt auf der berechtigtesten aller menschlichen Fragen, der nach Sinn, beharrt, nach dem Sinn auch dieses Schritts ins letzte Grauen, und der bei ihm Ausharrende diesem Blick nicht ausweicht, sondern signalisiert: 'Ich versuche mitzugehen' - da kommt dieser nicht an einem paradoxen Handeln vorbei. Man kann keinen bewußten Schritt in eine auch noch so unbekanntere Richtung tun, ohne wenigstens eine auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn wachzurufen. (Diesen phänomenologischen Tatbestand hält auch das deutsche Wort 'Sinn' fest, das, seiner ursprünglichen Bedeutung nach, mit 'Weg, Reise, Richtung' verwandt ist<sup>76</sup>.) Mit dem Schritt auf jenes Dunkel zu muß der solidarisch Mitgehende eine Hoffnung auf Sinn wider allen Anschein von Sinnlosigkeit setzen, gleichsam blanko einen Scheck unterschreiben, den nur jenes 'aliquid' einzulösen vermöchte, 'über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann' - das aber auch, im Horizont der radikalen Theodizeeproblematik, [Theodizee-

76 Vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 22. völlig neubearb. Auflage, Berlin 1989, 673.



problematik,] nur mit äußerster Anstrengung überhaupt gedacht werden kann.

Eine solche aporetische Option solidarischen Handelns ist aus anderen Zusammenhängen her nicht ganz unbekannt. 'Nachts schlafen die Ratten doch', läßt Wolfgang Borchert einen krummbeinigen alten Mann zu dem Jungen sagen, der in den Trümmern des Wohnhauses seinen toten Bruder bewacht<sup>77</sup>. Lügt die Mutter, fragt Peter Berger, wenn sie ihr weinendes Kind mit Worten tröstet wie: 'Hab' keine Angst', 'Alles ist in Ordnung', 'Alles ist wieder gut'<sup>78</sup>?

Beim Heranziehen solcher Analoga muß man allerdings auf der Hut sein, daß man nicht unversehens aus dem Bereich der reinen praktischen Vernunft in die durch Neigung affizierte Vernunft hinüberwechselt, in ein mitmenschliches Verhalten etwa, das sich evolutionär aus lange vorgegebenen Triebmustern der Primaten herleiten läßt. Man wird stets den Kern des Gedankens im Auge behalten müssen: In der unbedingten Evidenz sittlicher Verpflichtung weiß ich mich auf einen Wert des anderen Menschen hin gerufen, der dessen Eingezwängtsein in Naturprozesse und ideologische Entwürfe übersteigt. Aus dieser Einsicht erwächst zum einen der Protest gegen alle menschenmordende Gewalt in Schöpfung und Geschichte. Damit zugleich entspringt aber auch eine Appellation an die Instanz, die mir die Augen über das wahre Antlitz des anderen öffnet. Es entspringt das Postulat, diese Instanz selbst, der Ursprung des unbedingten 'du sollst', möge sich gegen die Gewalt durchsetzen, die zu verabscheuen sie mich unwiderruflich lehrt - und zwar nicht erst in einer immer schon zu spät kommenden 'Rettung von oben herab', sondern in einem Akt, der den Anschein der Sinnlosigkeit des Leidens von innen her unterläuft.

Die Antwort auf die Theodizeefrage, die sich im Anschluß an Kants Postulat der Existenz Gottes geben läßt, hält sich allerdings ausschließlich im Rahmen der praktischen Vernunft, insofern sie sich für ein unbedingt Gesolltes entschieden hat. Sie weist nicht etwa einen auch noch so minimalen Fetzen theoretischen Wissens auf. Wie eine Welt aussehen könnte, in der sich der Sinn unschuldigen Leidens (oder wie immer man die vielen gegen Gott sprechenden Fakten unserer Erfahrungswelt benennen mag) auftut, wissen wir nach wie vor nicht. Nur, daß es eine solche Welt geben muß, wenn das Sittengesetz - zeitgenössisch ausgedrückt: die Idee unbedingter Solidarität - nicht etwas Unmögliches fordert und dadurch in Widerspruch mit sich selbst gerät, erkennen wir mit

77 Vgl. W. Borchert, Das Gesamtwerk, Hamburg 1984, 216-219.

78 Vgl. P. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt a. M. 1976, bes. 82.

unumstößlicher Gewißheit. Und genau das umschreibt Kant mit dem Begriff 'Postulat'.

(2) Die zweite kritische Frage, die wir jeweils am Ende unserer Erörterung des kosmologischen und des transzendentallogischen Arguments stellen, ist die nach der Gründlichkeit der transzendentalen Reflexion, und zwar im Hinblick einmal (a) auf den Ausgangspunkt des Arguments, und zum anderen (b) auf den Gottesbegriff.

(a) Was die transzendente Reflexion des *Ausgangspunktes* angeht, so liegt die Evidenz eines unbedingten Sollens als eines 'Faktums der reinen Vernunft' gleichsam in der Mitte zwischen der Basis des kosmologischen und der des transzendentallogischen Arguments. Es handelt sich nicht um ein empirisches Faktum, das noch auf seine transzendente Konstitution durch ein Subjekt hinterfragt werden müßte, sondern um eine solche Gegebenheit, die die eigentliche Dimension der praktischen Vernunft überhaupt erst erschließt. Denn nur über die Einsicht in ein unbedingtes Sollen - so stellen wir im Anschluß an Kant heraus - weiß sich eine endliche Vernunft als wirklich frei, über die bloße Vorform von Freiheit hinaus, wie sie in der Willkür- oder Wahlfreiheit erscheint<sup>79</sup>.

Im Unterschied zum Ausgangspunkt des transzendentallogischen Arguments ist Kants 'Faktum der reinen Vernunft' allerdings keine unhinterfragbare Selbstgewißheit der Vernunft, die etwa über die methodisch versuchte Negation eben dieser Gewißheit gesichert werden könnte. Die sittliche Evidenz bildet nicht den apodiktisch-unaufhebbaren Konstitutionsgrund von Bewußtsein überhaupt. Sie wird von dem, der sich in dieser Evidenz hält, allenfalls als der eigentliche Grund *wahren* Wissens erkannt.

Damit ist zugleich deutlich, daß das 'Faktum der reinen (praktischen) Vernunft' nicht unmittelbar als Ausgangspunkt für eine erstphilosophische Fragestellung dienen kann. Erst wenn sich zeigen ließe, daß eine endliche Vernunft überhaupt ohne die Anerkennung eines unbedingten Sollens nicht als widerspruchlos vernünftig zu denken ist, wäre jenes 'Faktum' als der adäquate Ausgangspunkt einer letzte Fragen thematisierenden Wissenschaft kritisch gesichert. In diese Richtung wird unser systematischer Versuch einer erstphilosophischen Ermittlung des Begriffs von letztgültigem Sinn zielen.

Immerhin hat unser Durchgang durch die klassischen Formen der 'Gottesbeweise' ein interessantes Ergebnis hinsichtlich des jeweiligen Ausgangspunkts erbracht. Am Anfang steht immer eine ursprüngliche

79 Das Verhältnis der einzelnen Phänomenebenen von Freiheit zueinander wird in Kap. 8.3 näher zu klären sein.

Bewegung der Vernunft, ein Akt des *Staunens*, das nach Platon<sup>80</sup> und Aristoteles<sup>81</sup> der Ausgang der Philosophie ist. Sosehr auch "der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" 82 nur innerhalb der Erschlossenheit bzw. Entschlossenheit meiner Vernunft 'Gegenstände' meiner Bewunderung sein können und daher auf die Grundstruktur von erschlossener und entschlossener Vernunft überhaupt hinterfragbar bleiben, lassen sich diese (den kosmologischen und moralischen Gottesbeweis initiiierenden) Grunderfahrungen auf eine allgemeinere, 'wissenschaftlichere' Weise von Erkenntnis doch nur unter Verlust ihres eigentlichen Sinngehalts reduzieren. Und was den Ausgangspunkt des transzendentallogischen Arguments betrifft, so sahen wir auch hier am Ursprung dieser Denkbewegung eine spezifische Weise des Staunens am Werk: die Faszination durch die reine mathematische Form im Sinne der Pythagoräer, die Urgewißheit, daß 'gerade und krumm nichts gemein haben' - wie Fichte sein Mißbehagen gegenüber einem philosophisch unreflektierten Umgang mit dem Infinitesimalkalkül der modernen Mathematik ausdrückt<sup>83</sup>. Keine dieser drei Grundgestalten des Staunens ist verzichtbar, will sich die menschliche Vernunft nicht selbst preisgeben. Aufgabe einer Ersten Philosophie - und damit auch unserer Überlegungen in den Kapiteln 6-9 - ist allerdings, diese Grunderfahrungen nicht einfach als 'Fakta' der Vernunft zu übernehmen, sondern in ihrem inneren Zusammenhang zu erfassen.

(b) Was den *Gottesbegriff* angeht, der in Kants Postulat zum Tragen kommt, so steht auch dieser gleichsam zwischen dem objektivierten Verständnis Gottes innerhalb kosmologischer Argumentation und dem 'Id quo maius cogitari nequit' als Kern des transzendentallogischen Arguments. Gott wird hier nicht sozusagen in der Verlängerung der 'Gegenstände der empirischen Erfahrung' auf ein Höchstes hin vorgestellt<sup>84</sup>. Er wird vielmehr im Horizont der zum Guten unbedingt entschlossenen Freiheit gedacht.

<sup>80</sup> Vgl. Theait. 155 d.

<sup>81</sup> Vgl. Met. A 2, 982 b 12.

<sup>82</sup> Vgl. Anm. 11.

<sup>83</sup> Vgl. Anm. 60, aber auch E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel (Husserliana VI), Den Haag 1954, bes. §§ 8-9 über die neuzeitliche Umgestaltung der Mathematik.

<sup>84</sup> Hier liegt vielleicht das wichtigste Motiv dafür, daß Kant den 'regulativen Ideen' nicht bis auf ihren letzten Grund nachgeht: Er wollte Gott nicht in der Verlängerung gegenständlicher Erkenntnis aufspüren, bedachte aber nicht zureichend den transzendentalen Dynamismus der dabei tätigen Vernunft.

In diesem Horizont spielt Gott aber doch allem Anschein nach lediglich die Rolle eines Randsiedlers oder Lückenbüßers. (Das eigentlich Unbedingte ist für Kant das meine Freiheit beanspruchende Sollen als ein Akt der Vernunft selbst. Gott wird postuliert, damit die Forderung des Sittengesetzes als prinzipiell realisierbar gedacht werden kann.) Daß dieser Anschein der tiefsten Intention Kants widerspricht, ist leicht zu erkennen. Wie kommt es dann aber, daß Kant auch hier - ähnlich wie schon bei den 'regulativen Ideen' im Bereich der theoretischen Vernunft - nicht zureichend den Dynamismus reflektiert, der doch mit der Erkenntnis eines unbedingten Sollens innerhalb der Freiheit selbst sichtbar wird? Liegt nicht auch in dieser Bewegtheit der freien Vernunft durch den Anspruch des Sollens ein Verhältnis vor, das man analog zum Verstehen von Bewegung im Raum kosmologischer und transzendentallogischer Argumentation als eine Relation von Akt und Potenz bzw. als ein 'iudicari' auslegen könnte und müßte? Wäre nicht unmittelbar aus diesem Sollen selbst über die Frage nach seinem Ursprung die Wirklichkeit Gottes angemessener zu begreifen?

Daß Kant die Evidenz eines unbedingten Sollens nicht auf seinen letzten Grund reflektiert, dürfte an der Schwierigkeit der beiden dringendsten Aufgaben liegen, die sich zu seiner Zeit einer wirklich kritischen Philosophie stellten. *Zum einen* galt es, den Zusammenhang zwischen dem unbedingten, 'heiligen' Willen (wie Kant selbst formuliert!) und der menschlichen Freiheit so darzustellen, daß der Rückfall in ein heteronomes Verständnis des Sittengesetzes als eines 'Gebots Gottes' (im Sinne einer der Freiheit von außen auferlegten Forderung) vermieden und, damit zusammenhängend, das Denken in den Kategorien eines Tugend-Lohn-Verhältnisses ausgeschlossen wurde. Für eine wirklich sittliche Vernunft darf es keinen anderen Lohn geben als den höchsten Einklang mit sich selbst, den das unbedingte Sollen der Vernunft abfordert wie zugleich verspricht. *Zum anderen* war die Frage schwer zu beantworten, wie ein engerer Zusammenhang zwischen Gott und Freiheit (etwa im Sinn des augustinischen 'interior intimo meo') zu denken sei, ohne dem Monismus Spinozas zu verfallen. Hier wurde ja die Freiheit als bloßes Akzidenz oder Moment der einen, göttlichen Substanz verstanden und war so nicht nur die Autonomie der sittlichen Vernunft, sondern auch die absolute Unbedingtheit Gottes liquidiert. Im Hinblick auf diese beiden Fragen ist erst Johann Gottlieb Fichte zu einer spekulativ befriedigenden Lösung

gekommen<sup>85</sup>, an der unser eigener systematischer Versuch in Kap. 8.3 orientiert sein wird.

(3) Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis von 'Gottesbeweis' und Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung, die wir auch im Anschluß an die immanente Kritik des kosmologischen und des transzendentallogischen Arguments anrissen. Diese Frage führt hier nicht auf einen (im medizinischen Sinne) rein negativen Befund wie im Fall des kosmologischen Gottesbeweises, wo gleichsam auf einem 'ersten Stockwerk' - dem der 'natürlichen Vernunft' - eine Gotteslehre ermittelt wird, von der her man keinen Weg ins 'nächste Stockwerk' - das der 'übernatürlichen Offenbarung' - sieht. Erst recht können wir kein Ergebnis wie beim transzendentallogischen Argument konstatieren, das bereits von seiner Binnenstruktur her die Bewegtheit der Vernunft selbst auf den je größeren Gott hin zur Sprache bringt. Wie schon bei Lessing und allgemein im Zeitalter der Aufklärung scheint bei Kant vielmehr die Frage nach einer geschichtlich ergehenden Offenbarung fast völlig verstellt. Über das, was der im unbedingten Sollen sprechende heilige Wille meiner Freiheit abfordert, hinaus kann es keinen Machtspruch des göttlichen Willens geben. Weil empirisch-aposteriorisch bedingt, scheint alles Geschichtliche hinter diesem Punkt, wo die Vernunft an das Unbedingte rührt, notwendig zurückzubleiben. Allenfalls könnte man in einer göttlichen Offenbarung so etwas wie eine vorläufige Erziehungsmaßnahme Gottes vor dem Erwachsenwerden des Menschengeschlechts sehen. Diese neuzeitliche Offenbarungsproblematik wird Thema von Kapitel 11 sein. Der systematisch entscheidende Punkt, nämlich die Frage nach der geschichtlichen Vermittlung eines unbedingten Sollens, kommt in Kapitel 9 zur Sprache - wiederum im Anschluß an J. G. Fichte, der auch hier aus dem Dilemma der Philosophie der Aufklärung hinausgeführt hat<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Vgl. meine Einleitung zu J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, bes. XIII-XXXI.

<sup>86</sup> Vgl. meine Einleitung zu J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, bes. XL-LV.