

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 28 (1968)

**Artikel:** Der ontologische Gottesbeweis : Bemerkungen zum Gottesbegriff in  
Philosophie und Theologie

**Autor:** Holzhey, Helmut

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883282>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Der ontologische Gottesbeweis

Bemerkungen zum Gottesbegriff in Philosophie und Theologie

*Von Helmut Holzhey*

## 1.

Das Thema, mit dem ich mich beschäftigen möchte<sup>1</sup>, bedarf einer Erläuterung und Präzisierung. Selbstverständlich ist keine erschöpfende Auskunft über den ontologischen Gottesbeweis, seine recht verzwickte Durchführung in den einzelnen Stationen seiner Geschichte, geplant. Dafür läßt sich auch auf Dieter HENRICH'S Darstellung «Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit» (Tübingen 1960) verweisen, auf die wir im folgenden immer wieder Bezug nehmen werden. Das scharfsinnige Werk ermöglicht eine präzisere Fassung des Gottesproblems in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Diskussion. Als Beitrag hierzu wollen auch meine Ausführungen verstanden sein.

Zuvor soll erklärt werden, a) was unter einem Gottesbeweis, b) was unter dem ontologischen Gottesbeweis zu verstehen ist.

a) Wir kennen neben dem ontologischen vor allem den kosmologischen und den physiko-theologischen (bzw. -teleologischen) Gottesbeweis, bei Erweiterung des Begriffes auch einen moralischen und den Gottesbeweis *e consensu gentium*. Das Ziel jedes dieser Gottesbeweise besteht in der unzweifelhaften Erkenntnis der Existenz Gottes, aussprechbar im Satz: Gott ist. Wie es die Namen besagen, beansprucht der kosmologische Gottesbeweis durch eine Rechenschaftsgabe (Logos) vom Sein der Welt (Kosmos) auf diese Erkenntnis zu führen, der physiko-teleologische durch eine Rechenschaftsgabe von Ursprung und Ziel der Weltordnung, der moralische Gottesbeweis durch Inter-

---

<sup>1</sup> Überarbeiteter Vortrag vor Zürcher Pfarrern im Lavaterkreis am 10. Januar 1966. – Es wird versucht, die philosophischen Beiträge zu einem hermeneutischen Kolloquium, das im WS 1964/65 zwischen Prof. Dr. theol. G. Ebeling und Prof. Dr. phil. R. Meyer in Zürich stattfand, zusammenzufassen und eine dort gewonnene Fragestellung weiterzuverfolgen.

pretation der unbedingten sittlichen Forderung. Die drei Beweise stimmen darin überein, daß sie von etwas ausgehen, *was nicht* Gott ist: von der Welt, von der Naturordnung, von der Forderung des Guten, um daraus abzuleiten: *daß* Gott ist. Oder genauer: Welt, Naturzweck, Forderung des Guten in ihrem Was und Wie, in ihrem Wesen beweisen Gottes Daß-sein, seine Existenz. Ich möchte als Beispiel einen der kosmologischen Beweise des THOMAS von Aquin aus der «summa Theologiae» q. 2, a. 3 vorführen. Und zwar den ersten der «fünf Wege», die zur Erkenntnis «ob Gott sei» führen sollen. Der Ausgangssatz lautet: «Es ist gewiß und steht aufgrund sinnlicher Wahrnehmung fest, daß sich etwas in dieser Welt bewegt.» Thomas geht vom Bewegungsphänomen aus. Bewegung ist Charakter von weltlichem Seienden überhaupt. Er fährt fort: «Alles aber, was sich bewegt, wird von einem anderen bewegt», d. h. es kann sich nicht selbst bewegen, es kann nicht bezüglich derselben Bewegung zugleich bewegend und bewegt sein. Thomas begründet das im Akt-Potenz-Schema. Bewegen heißt: etwas aus der Potenz in den Akt überführen; da ein potentiell Seiendes nicht zugleich auch aktuell sein und also sich nicht selbst aktuell machen kann, muß das durch ein anderes aktuell Seiendes geschehen. Auch «wenn sich also das Bewegende bewegt, muß es selbst von einem anderen bewegt werden; und jenes (wieder) von einem anderen». Wir scheinen einem unendlichen Regreß zu verfallen. Doch dann «gäbe es kein erstes Bewegendes und deshalb auch kein anderes Bewegendes, weil die zweiten Bewegenden nicht bewegen, außer dadurch, daß sie von ersten Bewegenden bewegt worden sind». Dann gäbe es also überhaupt keine Bewegung. Halten wir aber den Ausgangssatz, daß es Bewegung mit Sicherheit gibt, fest, dann «ist es also notwendig, zu einem ersten Bewegenden zu gelangen, das von keinem bewegt wird: und das erkennen alle als Gott». Thomas knüpft mit diesem Beweis z. T. an die Bewegungslehre des Aristoteles, vor allem aber an dessen Gottesbegriff des unbewegten Bewegers aus Metaphysik Buch 12 an. (Aristoteles wäre es selbstverständlich nie eingefallen, aus seiner Nous-Metaphysik einen Gottesbeweis zu formen.) Die folgenden vier Wege des Thomas unterscheiden sich vom ersten formal kaum. Im zweiten etwa wird ganz parallel zum ersten abgeleitet, daß es notwendig ist, eine erste *Ursache* zu denken. Wir lassen die metaphysischen Voraussetzungen (*analogia entis*) und die Verbindlichkeit des Beweises unerörtert. Aus Erfahrung wird auf eine unbedingte Bedingung der Erfahrung geschlossen.

Ist damit bewiesen (probare), daß Gott existiert? Es brauchte doch den Nachweis, daß das bewiesene erste Bewegende, die erste Ursache usw. – das höchste Wesen ist, daß also nicht nur eine Idee vorliegt, sondern diese Idee zur existierenden Person Gott hypostasiert werden muß. Wird auf diesen Nachweis verzichtet, ist entweder das Ziel nicht erreicht oder nicht auf dem Weg des begonnenen Beweises. Der *ontologische* Gottesbeweis muß zu Hilfe kommen, der aus dem Wesensbegriff Gottes sein Dasein erschließt, auch wenn er hier in umgekehrter Richtung deduzierend (vom notwendigen Dasein z. B. eines ersten Bewegenden auf den Begriff Gott) angewandt wird.

b) Der Name 'ontologischer' Gottesbeweis stammt von Kant, nachdem der Beweis vorher der cartesianische geheißen hatte. Descartes ist der Erneuerer des argumentum Anselmi, Anselm von Canterbury (1033/4–1109) hat in seinem Proslogion cap. 2–4 den Beweis zum ersten Mal explizit formuliert. Der ontologische Gottesbeweis steht den anderen gegenüber. Sie laufen zuletzt alle auf ihn hinaus. Das hat mit größter Klarheit vor allem Kant in der «Kritik der reinen Vernunft» (1781) gezeigt. Wer den ontologischen Gottesbeweis ablehnt, leugnet also jegliche Möglichkeit eines Gottesbeweises. Kant hat auch nicht etwa einen moralischen Gottesbeweis an die Stelle des verworfenen ontologischen gesetzt. Das zu behaupten hieße die Postulatenlehre der «Kritik der praktischen Vernunft» gründlich mißzuverstehen.

Wir hatten aus der Benennung eines Gottesbeweises als des kosmologischen, des physiko-teleologischen usw. je dessen Vorgehen kurz erläutert. Was sagt die Benennung «ontologisch»? Wird von Seinsbestimmungen schlechthin Rechenschaft gegeben wie dort von Weltbestimmungen? Der ontologische Gottesbeweis geht vom Sein Gottes selbst aus, nämlich von seinem Was-sein, seiner Essenz. Darin liegt der Unterschied zu den anderen Gottesbeweisen, die vom Sein der Welt, vom Sein des Guten usw. auf Gottes Existenz schließen. Was Gott ist, sagt der Begriff «Gott». Dieser Begriff kann unmöglich ein empirischer oder diskursiver, er muß ein reiner Vernunftbegriff, eine Idee – wie Kant sagt – sein. «Die Vernunft will, in der Metaphysik, von dem Ursprunge aller Dinge, dem Urwesen (ens originarium), und dessen innerer Beschaffenheit sich einen Begriff machen, und fängt subjektiv vom Urbegriffe (conceptus originarius) der Dingheit überhaupt (realitas), d. i. von demjenigen an, dessen Begriff an sich selbst ein Sein . . . vorstellt . . . Wahr ist es, daß wenn wir uns a priori von

einem Dinge überhaupt, also ontologisch, einen Begriff machen wollen, wir immer, zum Urbegriff, den Begriff von einem allerrealsten Wesen in Gedanken zum Grunde legen . . . » (Kant, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, hg. v. Rink, AA XX, 301f). Kant nennt also den Gottesbeweis aus zwei Gründen einen ontologischen<sup>2</sup>: formal gesehen geht er von einem Begriffe a priori aus, wie alle Ontologie als «Wissenschaft von den allgemeineren Prädikaten des Seienden» (A. G. Baumgarten, *Metaphysica* §4) von Begriffen a priori handelt, ohne sich auf eine korrespondierende Anschauung beziehen zu können; zweitens besteht zwischen Ontologie und 'Theologie' eine innere Abhängigkeit derart, daß ontologische Aussagen über Bestimmungen von Dingen überhaupt den Begriff «Gott», wie er dem Gottesbeweis zugrundeliegt, voraussetzen (vgl. KdrV B 603f/A 575f). Kant selbst hat diese innere Abhängigkeit im Begriffe der Ontotheologie terminologisch fixiert (KdrV B 660/A 672), und so ist es nur folgerichtig, wenn er in der Transzendentalen Analytik der KdrV den «stolzen Namen einer Ontologie» durch den «bescheidenen, einer bloßen Analytik des Verstandes» (B 303/A 247) ersetzt – in der Transzendentalen Dialektik den ontologischen Gottesbeweis widerlegt.

c) Noch auf ein letztes Moment ist einführend hinzuweisen. Wir sprechen vom *Gottesbeweis*. Im Wort Beweis ist ein wissenschaftlicher Anspruch erhoben und zwar hinsichtlich der formalen Seite des Vorgehens. Das Beweisen gehört in die Wissenschaft. Und erst im Horizont der Wissenschaft wird ein Schließen, Folgern usw. zum Beweisen. Diesen Zusammenhang hat, noch heute gültig, zum ersten Male Aristoteles in «*Analytica Posteriora*» dargelegt. Falls, wie wir bald sehen werden, kein Gottesbeweis wissenschaftlichen Anforderungen an einen Beweis zu genügen vermag, und sich damit die Rede vom *Gottesbeweis* als betrügerisch entpuppt, wird zu prüfen sein, mit was für einer Argumentation wir es eigentlich zu tun haben. Der sogenannte Gottesbeweis ist damit nur wissenschaftlich, nicht generell bedeutungslos geworden.

## 2.

Nach diesen einführenden Erläuterungen zum Begriff des ontologischen Gottesbeweises wenden wir uns einer eigentlichen Frage-

<sup>2</sup> M. W. zuerst in «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» III/4. 1763.

stellung zu, die mit dem Titel «Bemerkungen zum Gottesbegriff in Philosophie und Theologie» angekündigt war. Da wir zu diesem Thema den Zugang über den ontologischen Gottesbeweis suchen, wird dieser zu befragen sein, was für einen Gottesbegriff er voraussetzt, welche Bedeutung seine Durchführung für eine Erkenntnis Gottes hat, welche Absicht mit ihm im Ganzen eines denkerischen Vorhabens verfolgt wird.

Kommen wir aber mit diesen Fragen nicht 200 Jahre zu spät? Hat sich nicht längst eine Einsicht durchgesetzt, für die Kant etwa mit folgenden Worten verantwortlich zeichnet: «Es ist also an dem so berühmten ontologischen (Cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestand einige Nullen anhängen wollte.» (KdrV A 602/B 630)? Ist nicht die protestantische Theologie zu ihrem Glück auf die Basis des Glaubens zurückgekehrt, die ihr derselbe Kant im Rückblick auf sein kritisches Werk bot: «Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen» (B XXX)? Eine Erkenntnis Gottes aus dem ontologischen Gottesbeweis ist in der Tat weder für Philosophen noch für Theologen heute relevant. Die offizielle katholische Theologie hält kraft Dekret des 1. Vatikanum und des Antimodernisteneides an einem Gottesbeweis fest und stützt sich im wesentlichen auf den kosmologischen Gottesbeweis. Eine saubere Scheidung zwischen Glauben und Wissen, zwischen protestantischer Theologie und Philosophie scheint möglich. Fundament christlichen Glaubens ist die Offenbarung Gottes, Thema der Philosophie das Denken, das sich in sein Scheitern an der Transzendenz zu schicken gelernt hat. Doch der friedliche Eindruck täuscht. Theologen und Philosophen sind sich gegenseitig ein Stein des Anstoßes. Auch wenn man sich in einem sogenannten Gespräch miteinander befindet, weist man sich gegenseitig bloß Exile zu: geistige Orte außerhalb je verbindlicher oder begreifbarer Wirklichkeit. Dagegen stehen aber Anzeichen eines gemeinsamen sachlichen Gefordertseins: Die protestantische Theologie befindet sich gegenüber dem Gottesbegriff in äußerster Verlegenheit; der Philosophie andererseits wird – wenn sie Kant folgend, 'Gott' als unvermeidliche Aufgabe der Vernunft begreifen muß – gerade heute für die Auseinandersetzung mit Hegel Henrichs Ab-

sicht dringlich, «das ontologische Argument . . . der Philosophie als Problem zurückzugeben» (VI). Eine wie es scheint paradoxe Situation: einige Theologen wollen den Gottesbegriff ganz preisgeben und gerade so Theologen bleiben<sup>3</sup>, einige Philosophen die Beschäftigung mit dem Gottesproblem als einem philosophischen zentral machen. Möglicherweise entspringen beide Tendenzen der gleichen Fragestellung in der Besinnung auf die Grundlagen unserer Kultur bzw. 'Wirklichkeit'. Aber vergessen wir hier nicht einfach den fundamentalen Unterschied von Glauben und Denken? Geht das denkende Fragen nach Gott den seines Glaubens gewissen Menschen etwas an?

Wenden wir uns an ANSELMS Beweis der Existenz Gottes: hier dürfen wir Antwort erwarten, weil Anselms Unternehmen unter dem Thema «*fides quaerens intellectum*» (der Glaube verlangt nach Einsicht) steht. Karl Barth hat es in seinem gleichnamigen Buch (München 1931) so gedeutet: «In bezug auf die objektive Rationalität des Glaubens fühlt sich Anselm weder gefragt noch zur Rechenschaft verpflichtet. Er hätte wohl auf die Zumutung, daß es auch in dieser Hinsicht eine 'Beunruhigung' des Theologen geben müsse, nur mit einem großen Staunen quittieren können: ohne die qualifiziert kirchliche Voraussetzung jener objektiven Rationalität war eben die ganze Mühe um das intelligere und auch das ganze Fragen und Antworten der theologischen Polemik und Apologetik gegenstands- und sinnlos. Unter der Voraussetzung, daß es wahr ist: Gott existiert, Gott ist das höchste Wesen, ist ein Wesen in drei Personen, ist Mensch geworden usw., diskutiert Anselm die Frage, *inwiefern* das wahr ist, und indem er nach diesem 'inwiefern' in bezug auf diesen und diesen Glaubenssatz fragt und sich fragen läßt, antwortet er von der vor-

---

<sup>3</sup> So schreibt HERBERT BRAUN («Vom Verstehen des Neuen Testaments» in: *Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 297): «Dem aufmerksamen Leser dieses Aufsatzes ist es längst aufgefallen, daß ich zur Darlegung dessen, was das NT mir zu sagen hat, bisher auf die Vokabel ‚Gott‘ verzichtet habe. Er entsinnt sich, daß wir oben auch den theistischen Standpunkt als eine vom Menschen beizubringende Vorgabe für ein rechtes Verstehen des Neuen Testaments abgewiesen haben . . . Der Theismus ist ein Standpunkt. ‚Gott‘ stellt bei diesem Standpunkt jeweils eine leere Hülse dar, in die der den Standpunkt Vertretende seine Inhalte hineinpackt; einen Blankoscheck, in den der Theist die ihm richtig scheinenden Werte einsetzt. Die Wahl der Inhalte, die Art wird dabei abhängen von der Art, wie der Mensch sich selber versteht . . .»

ausgesetzten Wahrheit aller übrigen Sätze aus» (63). Das quaerere rationem bedeutet dann «die durch die Klärung der wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Stücke des Credo aufzuzeigende noetische Rationalität des Glaubens» (69). Hat Barth damit recht, Anselms Beweis «für ein Stück vorbildlich guter, einsichtiger und ordentlicher Theologie» (VII) zu halten, und also nicht für einen philosophischen Beweis, der dem ungläubigen Toren (insipiens) gilt?

Unbestreitbar geht Anselm vom Glauben aus. Er bittet Gott am Anfang des 2. Kapitels des Proslogion: «Verleihe mir, daß ich . . . einsehe, daß Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben». Das intelligere, nach dem die fides fragt, betrifft Existenz und Wesen Gottes. «Und zwar glauben wir, daß Du etwas bist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann: et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit». Entscheidend für den folgenden Beweis selbst ist der Begriff «aliquid quo nihil maius cogitari possit». Der Tor, dem der Beweis gilt, leugnet, daß *Gott* existiert. Kann er auch leugnen, daß «etwas über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» existiert? Während ihm der bloße Name «Gott» offenbar nicht verständlich ist, vermag er diesen Ausdruck zu denken: «etwas über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann». Denkt er ihn, dann ist das «etwas . . .», das höchste Wesen, sein Gedanke, ist in intellectu eius, wie Anselm sagt. Wenn es Gedanke ist, ist es nicht *nur* Gedanke. Wäre es nur Gedanke, dann wäre das «über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» eben das, über das hinaus Größeres gedacht werden könnte – daß es nämlich nicht nur als Gedanke in intellectu, sondern darüber hinaus in re wirklich existierte, was größer ist. «Das aber kann gewiß nicht sein», schließt Anselm, weil es widersinnig ist. Kap. 3 verschärft: «etwas über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» kann nicht nur nicht existieren, es kann auch gar nicht als nichtexistierend gedacht werden. Der insipiens hat also, wenn er die Existenz des höchsten Wesens leugnet, «etwas über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» gar nicht gedacht. Er hat nach Kap. 4 nur den Namen «Gott», die vox significans, nicht den vollen Begriff Gottes gedacht. Wer aber Gott als «das über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» denkt, «der kann ihn nicht als nichtexistierend denken». Schon in Kap. 3 ist diese entscheidende Identifizierung dessen, «über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» mit Gott erfolgt: «Et hoc (nämlich «das über . . .») es tu,

Domine Deus noster», oder wieder Kap. 4: «denn Gott ist das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann». Aus der Wesensbestimmung Gottes als «das über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» folgt seine Existenz.

Wir heben die entscheidenden Stationen des Beweisganges in engem Anschluß an Heinrich Scholz' Aufsatz «Der Anselmische Gottesbeweis» (in: *Mathesis Universalis*, Basel 1961, S. 64ff) heraus. Auch wenn Anselm zu Beginn um Erleuchtung bittet und am Schluß für das Gelingen des Beweises Gott dankt, ist der Beweis selbst noch nicht als eine Bewegung zwischen Glaubenssätzen qualifiziert bzw. disqualifiziert. Wohl geht Anselm von einem Glaubenssatz aus («daß Du bist, wie wir glauben»), aber er mutet ihn nicht dem Toren als Ausgangssatz des Beweises zu. Wohl bleibt das *credere* und die Autorität der Kirche dem intelligere vorgeordnet, aber das heißt nur: für den Fall des Scheiterns des intelligere ist die Glaubenswahrheit nicht gefährdet. Gerade deshalb ist auch das intelligere frei zu erdenklich strengem Anspruch. In der «*Epistula de incarnatione verbi*» widerlegt Anselm selbst Karl Barths These klar: Proslogion und Monologion «seien vor allem zu dem Zweck geschrieben worden, daß wir das, was wir im Glauben von der göttlichen Natur festhalten... aus notwendigen Gründen *ohne* Autorität der Schrift beweisen könnten». Hätte Anselm getan, was ihm Karl Barth unterschiebt, vom Glaubenssatz «Gott existiert» auszugehen, lautete sein 'Beweis': Gott existiert, weil er existiert. Er hätte also in Tat und Wahrheit auch gar keinen Beweis versucht. In einem Beweis darf das zu Beweisende nicht einfach vorausgesetzt werden.

Anselm geht von der Definitionsgleichung «Gott =<sub>df</sub> das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» aus. Er zeigt, daß es nicht möglich ist, daß Gott im Gedanken und nicht in Wirklichkeit existiert. Oder anders: *wenn* Gott gedacht ist, existiert er auch in Wirklichkeit. Die Angelpunkte des Beweises liegen zutage: a) Der Ausdruck Gott = «das über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» muß als terminus a quo des Beweises unmittelbar evident sein; b) man muß etwas und in diesem Falle also Gott gedacht haben, um seine Existenz bestreiten zu können; c) Existenz muß eine Eigenschaft sein, die die Seinsfülle eines Wesens erhöht.

Dazu läßt sich sagen: a) Der Ausdruck «das über das hinaus Größeres nicht *gedacht* werden kann» ist ersetzbar durch den Ausdruck «das über das hinaus Größeres nicht *ist*». Das durch den letzte-

ren Ausdruck bestimmte Wesen läßt sich durchaus als nichtexistierend denken, ohne daß man sich in einen Widerspruch verwickelt, wie das beim von Anselm gebrauchten ersteren Ausdruck der Fall ist (vgl. Kap. 3: man kann «das über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» gar nicht als nichtexistierend denken, sonst denkt man es nicht). Der Widerspruch, auf den Anselm seinen Beweis stützt, steht und fällt mit dem von ihm gewählten Ausgangsausdruck. Ist dieser durch einen anderen ersetzbar, aus dem der Beweis nicht mehr geführt werden kann, so genügt er nicht den Anforderungen, die man an den terminus a quo eines schlüssigen Beweises stellen muß. – Weiter ist zu bemerken, daß der Ausgangssatz eine Definition darstellt. Aus einer Definition allein kann nie geschlossen werden. Es müßte erst gezeigt werden: *es gibt* genau ein *x*, über das hinaus Größeres nicht denkbar ist; es ist genau ein *x* angebbbar, so daß *A*: «über *x* hinaus ist Größeres nicht denkbar» zutrifft auf *x*; auch wäre erst dann eine Namengebung und der Satz «*Gott* ist das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» als wirkliche Basis des Beweises möglich.

b) Gegen den zweiten Angelpunkt gilt, daß es genügt, die Eigenschaft eines *x* zu denken, um seine Existenz bestreiten zu können; der Tor muß also nicht notwendig das höchste Wesen denken (es in intellectu haben), wenn er seine Existenz bestreitet. Damit ist eine entscheidende Voraussetzung des Beweises hinfällig: daß der Zweifler das höchste Wesen in intellectu hat.

c) Existenz kann nicht als Eigenschaft eines Dinges aufgefaßt werden, sonst wäre das bloß gedachte vom existierenden Ding *als Ding* unterschieden. «Sein ist . . . kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges . . . » (Kant, KdrV A 598/B 626). Existenz kann also auch nicht in einem komplizierten Eigenschaftsganzen enthalten sein, aus dem sie herauszufiltern wäre.

Die vorgenommene Zergliederung erweist den Beweis vom modernen logischen Standpunkt aus als nicht haltbar. Barths Interpretation schien uns Anselms Vorhaben nicht gerecht zu werden<sup>4</sup>, nun

---

<sup>4</sup> Erstaunlicherweise hat HANS-GEORG GEYER («Gedanken über den ontologischen Gottesbeweis» in: *Parrhesia, Karl Barth zum 80. Geburtstag*, Zürich 1966, 101 ff) wieder Barths Interpretation zustimmend aufgenommen – bezeichnenderweise ohne mit einem Wort des insipiens Erwähnung zu tun. Die von Scholz geforderte Unterscheidung zwischen ‚Gott‘

ist Anselm in der Durchführung seines Vorhabens unseren Ansprüchen nicht gerecht geworden. Anselm gibt weder einen theologischen noch einen philosophischen Beweis: jenen nicht, weil es ihm um ein selbständiges intelligere geht, diesen nicht, weil er *gar nicht* beweist. Wir fragten, ob das denkende Fragen nach Gott den seines Glaubens gewissen Menschen etwas angehe. Wir fragten Anselm. Die Tatsache seines Gottesbeweises, seines *quaerere intellectum vel rationem*, allein schon ist ein Indiz für den Zwang, Glauben auf Denken zu beziehen, so gewiß Glaube hier Fundament bleibt<sup>5</sup>. Beunruhigt Anselm nur der Ungläubige oder in ihm schon die aufbrechende Differenz von Glauben und Wissen? Beide Weisen der Gottesbeziehung, das *credere* und das *intelligere*, kommen überein, das freut Anselm. Für ihn ist der

---

und ‚*aliquid quo maius cogitari non possit*‘ berücksichtigt Geyer infolgedessen auch bei der Darstellung des Beweisganges nicht. Dieses Vernachlässigen der formalen Seite des Denkens ist um so befremdlicher, als das Denken Gottes für Geyer (im Gegensatz zum Ansatz Anselms: *Proslogion* Kap. 2, s. o. S. 53) *nur* formalen Charakter besitzt: «Der die anselmische Argumentation tragende Gottesbegriff hat keinen realen Bedeutungsgehalt (objektive Realität), sondern enthält nur die Form, in der Gott gedacht werden kann, wenn er zum Gegenstand des Denkens wird (subjektive Formalität). Mithin intendiert Anselms ‚Definition‘ Gottes als ‚*aliquid quo maius cogitari non possit*‘ das Denken Gottes (gen. obj.), keinesfalls aber Gottes Dasein und Wesen.»!

<sup>5</sup> ADOLF SCHURR unternimmt in seinem Buch *«Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury»* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1966) den Versuch einer streng *philosophischen* Interpretation des Anselmschen Werkes. Er faßt dabei Anselms Glaubensfundament als «legitime Erfahrungsbasis der Reflexion» (122) – sich gegen die dogmatische Setzung des festen Unterschieds von ‚Glaubens-‘ und ‚natürlicher‘ Erfahrung wehrend. Denn mit dem *credere* wird «auf ein Vermögen zurückgewiesen, das . . . jedem Vernunftwesen zukommt» (72). «Anselms ‚Glaubens‘-Position, insoweit sie das *Proslogion* thematisiert, ferner die Weise, wie sie angegangen wird, kann daher weder jenseits einer philosophischen Fragemöglichkeit plaziert, noch kann seiner Methode und ihrem *terminus a quo* eine streng philosophische Relevanz – *sola ratione* – abgesprochen werden» (122). – Wie Barth läßt auch Schurr Anselm im Lichte einer modernen Problematik zu Worte kommen, wengleich er das Barth diametral entgegengesetzte Interesse verfolgt: nämlich das *credere* vom *intelligere* her zu denken. Es ist zweifellos ein wichtiges Postulat der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, den verstockten Gegensatz von Glauben und Denken fragend zu öffnen. Ohne Schurrs interessanten Versuch hier würdigen zu können und angemessen kritisch befragen zu wollen, sei doch bezweifelt, ob er in einer hermeneutisch zulässigen Weise die anselmischen Begriffe *fides* und *ratio* zuhanden der heutigen Diskussion umdeutet.

Beweis ja stimmig. Sie kommen überein auf einem unbefragten Hintergrund. In der Tat, eine fehlgeschlagene Bemühung ums intelligere zerstörte den Glauben nicht, aber das intelligere kann auch hier gar nicht fehlgehen<sup>6</sup>.

### 3.

Anselms Gottesbeweis erlebte nach vielfacher Ablehnung im Mittelalter seine Auferstehung bei DESCARTES. Descartes legt ihn in der fünften seiner «Meditationes de prima philosophia» 1641 wieder vor, allerdings in veränderter Form und vor allem unter veränderter Zielsetzung. Descartes schreibt als Philosoph, nicht als Theologe. Wir müssen Descartes also fragen: was geht das denkende Fragen nach Gott das Denken selbst an? Damit ist schon etwas ganz deutlich gesagt: der Gottesbeweis und sein Gottesbegriff stehen in neuen Zusammenhängen.

In der Widmung der Meditationen an die Theologische Fakultät der Sorbonne tritt das noch nicht hervor. Descartes argumentiert ganz im Gegenteil anselmisch: «Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß es gerade die beiden Fragen über Gott und die Seele sind, die man eher mit den Mitteln der Philosophie als mit denen der Theologie zu beantworten habe. Denn mag es auch für uns Gläubige genügen, im Glauben überzeugt zu sein, . . . daß es einen Gott gibt, so kann man doch Ungläubige von keiner Religion . . . überzeugen, wie es scheint, wenn man ihnen das nicht zuvor aus einem natürlichen Grunde beweist . . . Es ist durchaus wahr, daß man an Gottes Dasein glauben muß, da es ja in den heiligen Schriften gelehrt wird, und umgekehrt, daß man an die heiligen Schriften glauben muß, da sie ja von Gott stammen – der Glaube ist nämlich ein Geschenk Gottes, und daher kann der, der die Gnade verleiht, an das übrige zu glauben, auch geben, daß man an sein Dasein glaubt – dennoch, Ungläubigen kann man dies nicht vorhalten, denn sie würden es für einen Zirkelschluß erklären.» Dagegen schreibt Descartes am 28. 1. 1641 an Mersenne, daß die Meditationen auch die Grundlagen seiner Physik enthielten, man das besser aber nicht sagen solle, um von den Aristotelikern eher

---

<sup>6</sup> Nach einer am Text orientierten Kritik an Barths Interpretation kommt ERNST HAENCHEN («Anselm und Barth [Zur Frage der Apologetik]» in: *Wort und Geist*. Festgabe für Karl Heim, Berlin 1934, 181 ff) zum Schluß, Anselm «als einen großen Denker vor den Gegensätzen» verstehen zu müssen, «der ihr Aufbrechen noch nicht erlebt hat».

die Anerkennung seiner Prinzipien zu erhalten<sup>7</sup> (AT III, 297f). Spitzen wir zu: der Gottesbeweis soll die Ungläubigen vom Dasein Gottes überzeugen und zugleich die neue Wissenschaft begründen!

Wir betrachten zunächst das ontologische Argument bei Descartes selbst. Er führt es in der 5. Meditation so ein: «Wenn übrigens einzig und allein daraus, daß ich die Idee irgendeiner Sache meinem Bewußtsein entlehnen kann, folgt, daß alles, was ich klar und deutlich als zur Sache gehörend erfasse, tatsächlich ihr zugehört, – sollte sich daraus nicht auch ein Beweisgrund für das Dasein Gottes entnehmen lassen?» (VII, 70). Die Idee Gottes, das ist die Idee des *ens summe perfectum*, des höchst vollkommenen Wesens. Klar und deutlich läßt sich einsehen, daß es zur Natur des höchst vollkommenen Wesens gehört, «immer zu existieren». Denn ebensowenig wie ein Dreieck, dessen Winkelsumme kleiner oder größer als zwei Rechte ist, läßt sich ein höchst vollkommenes Wesen ohne Dasein denken. Es ist zwar nicht notwendig, ein Dreieck oder ein höchst vollkommenes Wesen zu denken, aber wenn ich sie denke und klar und deutlich vorstelle, folgt das Gesagte notwendig. Was besagt der Vergleich? Der Begriff von Gott als dem vollkommensten Wesen muß den Vergleich mit dem Begriff Dreieck aushalten können, und zwar so, daß Gott die Existenz wie dem Dreieck die Winkelsumme von zwei Rechten – nämlich als Essenz – zukommt. Die Feststellung, jedem Dreieck komme diese Winkelsumme zu, ist Ergebnis der Analyse unserer klaren und deutlichen Vorstellung vom Dreieck. Klar heißt diese Vorstellung, weil das vorgestellte Dreieck von anderem Vorstellbaren abhebbar ist, distinkt oder deutlich heißt sie, weil sich die Merkmale des Vorgestellten vollständig angeben lassen. Klare und deutliche Vorstellbarkeit schließen das Moment der 'Wahrheit' dieser Vorstellung ein, durch das sie von nur eingebildeten, unwahren Vorstellungen abgehoben wird (die Idee eines Dreiecks mit einer Winkelsumme von beispielsweise 270 Grad ist unwahr, weil sie nicht in einer klaren und deutlichen Vorstellung zu geben ist).

Ist nun die Aussage «Gott existiert» das Ergebnis der Analyse einer

---

<sup>7</sup> «et je vous diray, entre nous, que ces six Meditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaist; car ceux qui favorisent Aristote feroient peut-estre plus de difficulté de les approuver; et j'espere que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnoistront la verité avant que de s'appercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote.»

ebenso klaren und deutlichen Vorstellung von Gott als dem vollkommensten Wesen? Oder anders gefragt: hat das Dasein denselben inneren und notwendigen Zusammenhang mit dem Wesen Gottes wie die Winkelsumme von zwei Rechten mit dem Wesen des Dreiecks? Und ist die Vorstellung Gottes als des vollkommensten Wesens *die* klare und deutliche Vorstellung vom Wesen Gottes, aus der mit Wesensnotwendigkeit sein Dasein folgt? Die ersten Einwände von Catechismus zwingen Descartes in seiner *Responsio* selbst zu dieser Frage (VII, 116). Die Idee des höchst vollkommenen Wesens muß durch angebbare Kriterien als eine nicht bloß vom Verstand gebildete Idee erwiesen werden. Ich kann mir ein geflügeltes Pferd vorstellen, das Pferd aber auch ohne Flügel. Aber ich kann mir kein Dreieck vorstellen, das nicht die Winkelsumme von zwei Rechten besitzt (auch wenn mit der Vorstellung Dreieck nicht immer zugleich die Vorstellung der Winkelsumme von zwei Rechten aktuell verbunden sein muß). Ist die Idee eines höchst vollkommenen Wesens denkbar, dem das Dasein fehlt? Gaunilo hatte gegen Anselm eingewandt: auf die gleiche Weise wie Gottes Existenz lasse sich die Existenz jedes höchst vollkommenen Dinges, etwa der glücklichsten Insel, demonstrieren. Descartes trägt diesem Einwand Rechnung. Ein höchst vollkommener Körper, sagt er, kann möglicherweise, aber er muß nicht existieren. Die Idee eines höchst vollkommenen Körpers ist auch vom Verstande selbst gebildet (VII, 118). Dem Körper fehlt die Kraft, sich selbst hervorzubringen und zu erhalten. Das aber ist gerade eine der Vollkommenheiten des höchst vollkommenen Wesens. Fassen wir das höchst vollkommene Wesen als das höchst mächtige Wesen (*ens summe potens*), ergibt sich a) daß es existieren kann, b) daß es dank seiner ungeheuren Macht aus eigener Kraft existieren kann und c) daß es deshalb immer und notwendig existiert (VII, 119). Es folgt also, «daß das notwendige Dasein in der Idee des höchst mächtigen Wesens enthalten ist, und zwar nicht durch eine Erdichtung unseres Verstandes, sondern weil das Dasein zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Wesens gehört: und wir werden in der Tat auch leicht wahrnehmen, daß jenes höchst mächtige Wesen unbedingt alle anderen Vollkommenheiten in sich haben muß, die in der Idee Gottes enthalten sind, so daß jene, ohne die geringste Erdichtung unseres Verstandes und aus ihrer eigenen Natur heraus, miteinander verbunden sind und in Gott existieren» (VII, 119).

Descartes gewinnt dieses neue, von Henrich herausgestellte onto-

logische Argument durch Verwandlung des Gottesbegriffs. Sein Beweis geht nicht mehr nur von der *summa perfectio*, sondern von der *immensa* oder *summa potestas Dei* aus. Betrachten wir rückblickend die ganze Schlußfolge. Obersatz: «Das, wovon wir klar und deutlich einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur der Wesenheit oder Form einer Sache gehört, das können wir von dieser Sache mit Wahrheit behaupten» (VII, 115). Untersatz: Wir sehen klar und deutlich ein, daß es zur Natur Gottes gehört, daß er existiert. Schluß: Gott existiert in Wahrheit (ebd.). Die Unklarheit im Untersatz, was denn klar und deutlich von Gottes Natur einsehbar ist, hat Descartes behoben. Der Obersatz wird hier nicht eigens begründet. Das geschieht in der 3. Meditation selbst. Die Zweifelsbetrachtung war in der 1. Meditation bis vor die mathematischen Ideen gelangt. Gott könnte mich in seiner Allmacht als ein *genius malignus* auch bezüglich deren Wahrheit täuschen. Worin ist letztlich die Wahrheit klar und deutlich erkannter Ideen verbürgt? Gewiß ist das *fundamentum inconcussum*: *ego sum, ego existo* festgestellt. Aber ich bin einsam, ohne Welt. Zwar habe ich Wahrnehmungen, Vorstellungen, Ideen von Weltlichem, aber daß sie das Wirkliche geben, kann ich mir selbst nicht verbürgen. Es bedarf einer Idee, in der das Ich nicht nur sich selbst gegenüber ist, sondern in der notwendig ein Sein, das nicht ich bin, entdeckt wäre. Daß es sich mit der Idee Gottes so verhält, zeigt Descartes im 'Gottesbeweis', besser in den 'Gottesbeweisen' der 3. Meditation. Doch sind es nicht eigentlich Beweise, die Descartes vorlegt, sondern eine Kontemplation auf die Idee Gottes im Grunde der menschlichen Seele. Die Idee Gottes als eines unendlichen Wesens in mir verlangt eine ihr angemessene Ursache. Ich kann nicht Ursache einer Idee sein, die meine formale Realität in ihrer objektiven unendlichen Realität übersteigt. Nur die unendliche Substanz, Gott selbst, vermag die Idee von sich in mir erzeugt zu haben. Meditiere ich also über die Idee des unendlichen Gottes, werde ich der Wirklichkeitsbedeutung dieser Idee unmittelbar ansichtig. Das geschieht im gleichen Akt, in dem ich mir auch meiner Endlichkeit bewußt werde. Denn daß ich nicht Ursache meiner Idee von Gott sein kann, zeigt mir zugleich Gottes Wirklichkeit und meine Endlichkeit an. Indem ich mich in dieser Identifikation von Selbst- und Gottesbewußtsein als endlich erfasse, begreife ich auch zugleich, daß ich nicht Ursache meines eigenen Seins, mich nicht selbst erschaffen haben kann. Gott erweist sich nicht nur als

Ursache seiner Idee in mir, sondern des Ich selbst und damit aller Ideen, die ich habe. Der 'Gottesbeweis' der 3. Meditation stellt den Obersatz für den Gottesbeweis der Responso zur 5. Meditation sicher. Der Gottesbeweis der 5. Meditation ist der Gottesbeweis für den Ungläubigen, der 'Gottesbeweis' der 3. Meditation seine Begründung und – Fundament von Mathematik und Physik! Insofern sich der Schöpfergott<sup>8</sup> als wirklich existierend erwies, ist nun die Beweislast für die reale Bedeutung der Ideen auf ihn abgewälzt. Gott ist der Garant dafür, daß die Ideen Wirkliches bedeuten. Und das in doppeltem Sinne: die Ideen als Ideen (bedeutsam für die Mathematik) und die Ideen als Repräsentanten des Wirklichen (bedeutsam für die mathematische Naturwissenschaft). Warum garantiert der Schöpfer in seiner Allmacht die Wahrheit meiner Ideen? Die Idee Gottes hat sich paradigmatisch als wahr erwiesen. Aber mehr noch. Es würde die Allmacht Gottes schmälern, wenn er zwei Welten geschaffen hätte, die Welt der Ideen im menschlichen Verstand und die Welt der Dinge. Wir müssen Übereinstimmung (Wahrheit = *adaequatio*) *feststellen*, Gott *schafft* sie. Mathematische und physikalische Ideen sind als geschaffene nicht tauglich für Einsichten in das unendliche Wesen Gottes. Die Beschäftigung mit ihnen hat also keine religiöse Bedeutung mehr. Descartes setzt mit seinem Gottesbegriff und der Lehre von der Erschaffung der ewigen Wesenheiten als dessen Folge die neuzeitliche Wissenschaft frei. Daß der menschliche Intellekt etwas Vollkommeneres als Gott denken könnte, war für Anselm aufgrund der Seinsordnung undenkbar, für Descartes aufgrund der *immensa potestas Dei*. Der Zusammenhang seines Gottesbegriffes im ontologischen Beweis mit seiner wissenschaftsbegründenden Metaphysik ist damit deutlicher geworden. Daß Descartes gleichwohl nicht einem reinen Nominalismus verfiel und also Philosoph blieb, ist nur aus einer sehr tiefen metaphysischen Erfahrung zu verstehen, die seinen Zweifel ernster zu nehmen zwingt, als es gemeinhin getan wird.

Diese Erfahrung liegt dem Beweis und seinen Konsequenzen nicht einfach voraus. Sie selbst wird im Beweis der 3. Meditation expli-

---

<sup>8</sup> Das *argumentum Anselmi* unterscheidet sich also vom *argumentum Cartesianum* nicht einfach darin, daß bei letzterem «der Schöpfungsglaube als positive Voraussetzung entfällt», wie Hans-Georg Geyer meint (a. a. O. 113); Descartes radikalisiert vielmehr den Schöpfungsgedanken.

ziert. Sie ist nicht unabhängig vom Vorhaben des intelligere wie das Glaubensfundament des Anselm. Geben bei Anselm die Glaubenswahrheiten auch der Vernunft Anleitung recht zu fragen, so ist es bei Descartes die cogitatio in ihrer vollen Struktur, die die Erkenntnis Gottes zeitigt. Anselm wie Descartes gehen von der Erkenntnis Gottes aus, jener von der Erkenntnis Gottes als offenbarer Glaubenswahrheit, dieser von der Erkenntnis Gottes als Bürgin der Gewißheit alles Erkennens. Aber sofern die Bürgin dem Erkennen nicht vorausbürgt, sondern von ihm selbst für es eingesetzt wird, bürgt Erkenntnis für sich selbst. Die Erkenntnis Gottes wird in der Nachfolge Descartes' immer schärfer zur eigentlichen Selbstbegründung des Wissens. In die Metaphysik, die rationale Theologie hinübergezogen, geht dem Gottesbegriff der Bezug auf Glauben verloren.

#### 4.

Immerhin, könnte man hoffnungsvoll sagen, begründet sich das weltbeherrschende Wissen jetzt in der Erkenntnis Gottes. Das ist bis auf Kant richtig, wenngleich die Unabhängigkeit des wissenschaftlichen Wissens von seinem metaphysischen Fundament immer eklatanter wird. Doch auch dieses metaphysische Fundament bleibt nicht das cartesianische. Das 17. und 18. Jahrhundert bemühen sich um immer präzisere Fassung. KANT behandelt bekanntlich die Frage der Gottesbeweise unter dem verwunderlichen Titel «Von dem transzendenten Ideal». Er versteht darunter die Idee von einem All der Realität (wir erinnern uns an den Begriff des vollkommenen Wesens), das «gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können» (A 575/B 603) enthält und damit «die oberste und vollständige materiale Bedingung» durchgängiger Bestimmung von Gegenständen ausmacht (A 576/B 604). Wenn man dieses transzendentale Ideal das Urwesen (ens originarium) oder das höchste Wesen (ens summum) nennt, so bedeutet das «nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der *Idee* zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmenden Vorzügen in völliger Unwissenheit» (A 579/B 607). Den Beweis für die Existenz dieses Wesens hat also Kant nicht nur und nicht eigentlich dadurch kritisiert, daß er zeigte, Sein = Existenz sei kein reales Prädikat («Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als

hundert mögliche» A 599/B 627). Schon Gassendi hat das getan! Kant hat vielmehr die Gottesidee auf ihren klaren Begriff gebracht und d. h. sie als Funktion bei der Bestimmung des Wirklichen angesetzt, in welcher Funktion ihre objektive Gegebenheit nicht einmal von der Vernunft verlangt werden kann. Daß das trotzdem geschieht, liegt am Begriff des notwendigen Wesens, der – wie wir schon bei Thomas sahen – aus der Existenz des Zufälligen erschlossen und als das höchste Wesen mit Hilfe des Begriffs vom transzendentalen Ideal interpretiert wird. «Der ontologische Beweis ist jener Schluß, der verständlich machen soll, wieso der Gedanke des *ens realissimum* dazu taugt, den Begriff des Notwendigen zu bestimmen.» (Henrich, a. a. O., 152). Der Begriff des höchsten Wesens gibt dem Begriff des Notwendigen einen bestimmten Sinn. Auch die Materie oder die Lebenskraft könnte ja absolut notwendig sein. Deshalb läuft für Kant der kosmologische Gottesbeweis zuletzt auf den ontologischen hinaus. Scheitert dieser, so kann der Begriff des notwendigen Wesens überhaupt nicht klar und deutlich gedacht werden. Notwendigkeit ist in der Tat für Kant auch nur eine Modalbestimmung der Gegenstände möglicher Erfahrung, der Begriff eines notwendigen Wesens nicht bestimmbar. Damit macht Kant Descartes' scheinbare Klärung des anselmischen Argumentes durch einen neuen Gottesbeweis zum Hebel der Kritik jeglichen Gottesbeweises und mehr: *eines bestimmten Gottesbegriffes überhaupt*. (Der Zusammenhang eines bestimmten Gottesbegriffes mit dem Gelingen eines Gottesbeweises war schon von Leibniz nachgewiesen worden: nur *etwas* kann notwendig sein, und nur das höchste Wesen, seiner selbst mächtig, ist mögliche Bestimmung dieses Etwas.) In Kants Philosophie verliert das Wissen Gott. Gott wird zum Postulat praktischer Vernunft und insofern wieder Gegenstand eines Glaubens, des Vernunftglaubens. Sein Dasein muß postuliert werden, um die Übereinstimmung von Würdigkeit und Glückseligkeit des handelnden Menschen glaubhaft aussagen zu können. D. h. aber: Gott wird als die Bedingung sittlichen Handelns postuliert.

Diese wichtige Wendung im Gottesproblem der Philosophie kann nur andeutend Erwähnung finden. Um angemessen fruchtbar gemacht werden zu können, verlangt sie, über den kantischen Horizont hinaus, an einem auf die menschliche *Praxis* im ganzen erweiterten Begriff des Sittlichen bewährt zu werden.

Im deutschen Idealismus kehrte die Gotteserkenntnis als Thema

des *Denkens* zurück, als Problem der absoluten Reflexion. Der ontologische Gottesbeweis wird vor allem von Hegel erneuert. Er ist dort aber nicht mehr ein philosophisches Lehrstück unter anderen, sondern das *ganze System* selbst. Die Selbstbegründung des Wissens wird hier radikal vollzogen: das absolute Wissen ist nichts als seine Selbstbegründung. Gott als unvermeidlicher Aufgabe der Vernunft trägt Hegel schonungslos Rechnung. Dabei geht er nicht hinter Kant zurück, sondern knüpft über Fichte und Schelling an Kants *Ich*-Begriff an. Die transzendente Apperzeption gilt ihm als einer der tiefsten Gedanken Kants (Wiss. d. Logik, hg. v. Lasson, II, 221). Mit der Auslegung Gottes im absoluten Ich oder absoluten Wissen wird der cartesische Ansatz zu seiner Vollendung gebracht, Gott zu erkennen in der Selbstbegründung des Erkennens. Dabei denkt vor allem Hegel in eigentümlich theologischer Konsequenz: man muß von Gott ausgehen, um zu ihm zu gelangen. Zum Absoluten läßt sich nicht denkend aufsteigen, das Denken ist, wenn auch nicht als Verstand, so doch als Vernunft, schon beim Absoluten, nämlich bei sich selbst (in der absoluten Idee).

## 5.

Der Absprung ins Absolute will uns heute nicht mehr gelingen. Und damit auch der ontologische Gottesbeweis nicht mehr. Wir haben zu zeigen versucht, daß der ontologische Gottesbeweis von Descartes an auf die Frage, «was im Ganzen der Erkenntnis das letztlich Gewisse sei» (Henrich, a.a.O., V) zu antworten versucht, ohne daß wir wichtige Stationen in der weiteren Beweisgeschichte im einzelnen ins Auge fassen konnten. Wenn diese Antwort nicht mehr glückt, gewinnt gerade die Frage als Frage neues Interesse.

Henrich hat drei Bedingungen formuliert, denen ein Denken genügen muß, um den ontologischen Gottesbeweis führen zu können: es muß (1.) über einen strengen Prinzipienbegriff verfügen, d. h. den ersten Grund von allem so denken können, daß er sich selbst als Grund bestimmt; es muß (2.) die ontologische Differenz gedacht haben und darf (3.) den Inhalt der reinen Gedanken nicht von ihrem Gedachtsein abhängig machen.

Gelingt es uns nicht mehr, Gott zu denken, wie ihn der ontologische Gottesbeweis zu denken versuchte, so liegt das daran, daß wir für jedes Gedachte eine Beziehung zum denkenden Subjekt mit ins Spiel

bringen müssen, also nicht mehr das reine Denken vermögen<sup>9</sup>. Von den genannten Denkvoraussetzungen her betrachtet ist aber das ontotheologische Problem auch gar nicht mehr nur das Problem des Gottesbeweises. Widmen wir dem letzteren weiterhin unsere Aufmerksamkeit, dann bietet er sich als eine philosophisch und theologisch gleichermaßen unerledigte Aufgabe an.

a) W. Janke hat in seiner Rezension von Henrichs Buch (Philos. Rundschau 12, 179ff) als 4. Bedingung der Möglichkeit einer Ontotheologie «die Zuversicht der Methode, den notwendigen Zusammenhang von Wesen und Dasein im unendlichen Wesen . . . zu beweisen» herausgestellt. Den ontologischen Gottesbeweis für fragwürdig zu halten, bedeutet dann zunächst, die Verknüpfung von Denken Gottes und *Beweisen* Gottes in Frage zu stellen, damit aber in den Grund jener Verknüpfung zurückzugehen: den Willen zur Gewißheit. Die Frage Descartes' betraf die notwendige Identität von Wesen und Sein in Gott. In ihr begründete sich die Identität von Begriff (Denken) und Sein und damit jede Identität des Weltwissens. In Luthers Satz «Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos» (WA 40 I; 589,8) hat die Besinnung auf den Grund theologischer Erkenntnis die gleiche Struktur wie Descartes' Meditation. Nicht nur die Wissenschaften sind Ausdruck und Folge der Vergewisserung des menschlichen Erkennens; Suche nach Gewißheit bestimmt auch menschliches Glauben und Handeln. Das philosophische Denken unterliegt einem eigentümlichen Zwang, wenn es sich weder bei der hypothetischen Gewißheit, die in der Wissenschaft bezüglich ihrer Voraussetzungen verlangt wird, noch bei der prak-

---

<sup>9</sup> Das klingt wie eine bloße Behauptung, mit der aber nichts weniger als das Schicksal der Philosophie besiegelt scheinen könnte. Wolfgang Cramer («*Gottesbeweise und ihre Kritik*. Prüfung ihrer Beweiskraft», Frankfurt/M. 1967) hält denn auch am ontologischen Argument als Form der absoluten Reflexion fest und entwickelt sie weiter. Er insistiert auf dem Sein der Eide als Bedingung des ontologischen Beweises, die Anselm wohl kannte, aber mit seiner Formulierung schon aus der Hand gab. «Diejenigen, die meinen, uns sagen zu müssen, was man heute nicht mehr denken kann, sollten doch wissen, daß es Philosophie mit Sachfragen zu tun hat und daher mit Argumenten, die nicht durch das Faktum einer allgemein verbreiteten Denkweise widerlegt werden können» (8f). Die Auseinandersetzung mit dieser Polemik müßte von der Frage ausgehen, welche Voraussetzungen die – im Horizont der absoluten Reflexion höchst angebrachte – Unduldsamkeit hat, mit der einer *Denkerfahrung* jeder Anspruch philosophisch relevant zu sein bestritten wird.

tischen Gewißheit über konkrete Handlungsziele beruhigen kann. Der Begriff des vollkommensten oder notwendigen Wesens wie des höchsten Gutes gründet in diesem Denkwang. Das ontologische Argument verdankt ihm seine Plausibilität. Er läßt sich in die Wittgensteinsche Formulierung kleiden: «Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden» (Tractatus logico-philosophicus 6. 5).

b) Wird aufgrund des Scheiterns der Ontotheologie nach dem Ansatz neuzeitlicher Philosophie selbst gefragt, so ist damit nicht das Eingeständnis gemeint, neuzeitliches Denken sei an seiner Hybris zugrunde gegangen. Und erst recht nicht in dem Sinne, es gebe seinen Gott, den es 'objektivieren' zu können glaubte, auf und damit das Denken für die neue Epiphanie eines Gottes frei. Wenn einerseits Gott unvermeidliche Aufgabe des vernünftigen Denkens bleibt, unser Denken andererseits dieser Aufgabe nicht genügen kann, stellt sich die drängende Frage, was uns denken heißt. Heidegger – um das Problem philosophischer Theologie in ontologischer Dimension bemüht – hat den Zwang des 'metaphysischen' Denkens, *Gott* denken zu müssen, und damit seine onto-theologische Verfassung aufgedeckt. Theologie *überhaupt* erfährt bei ihm schärfste Infragestellung: «Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen» (Identität und Differenz, 51). Nicht aus weltanschaulichen Gründen, «auf Grund irgend eines Atheismus» zu schweigen, nicht um Theologen zu einer bloßen Glaubens*position* zu ermuntern, nicht aus Desinteresse schließlich, sondern um der Frage nachdenken zu können: «Wie kommt der Gott in die Philosophie?» (52).

Die Behauptung eines letztlich Gewissen, der Beweis der Existenz Gottes, das Denken des Absoluten ist der *Frage* nach Gott gewichen. Diese Frage stellt sich vor als *Resultat* des Kampfes der Vernunft um Gott; sie ist nicht mehr bloß ein Moment dieses Kampfes. Da Gott kein beliebiger Gegenstand des Denkens sein kann, ist das Denken selbst in das Resultat seiner Bemühung um Gott involviert.

Damit soll nicht psychologischer oder soziologischer Aufhellung des 'reinen' Denkens das Wort geredet werden, wie sie in der Religionskritik der nachhegelschen Philosophen zum Zuge kam. Sie galt primär religiösen Vorstellungen und ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, nicht dem philosophischen Gottesbegriff.

Das Resultat der scheiternden Denkbemühung um Gott kann nur angeeignet werden, wenn die gemachte 'Denkerfahrung' im Denken selbst sich auslegt. Dazu bedarf es der Einsicht in den Zusammenhang von *Erfahrung und Frage*, wie ihn H. G. Gadamer aufgedeckt hat (Wahrheit und Methode, 344ff). An die Stelle des beweisenden Denkens Gottes tritt dank einer Erfahrung mit diesem Denken die Offenheit der Frage nach Gott. In der Explikation ihrer Struktur sollte das Erbe des ontologischen Gottesbeweises zeitgemäß interpretiert werden können.