

gesehen (Bd. 1, 61). Es wäre vor allem hinsichtlich der weniger bekannten Platoniker hilfreich, wenn dem Namen eine kurze Charakterisierung hinzugefügt würde. – Der Kommentar von *Matthias Baltes* ist ein Werk zur Geschichte des kaiserzeitlichen Platonismus, auf das niemand, der sich als Philosophie- oder Theologehistoriker mit diesem Zeitpunkt beschäftigt, verzichten können.

F. RICKEN S. J.

RÖD, WOLFGANG, *Der Gott der reinen Vernunft*. Die Auseinandersetzungen um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel. München: Beck 1992. 239 S.

Nicht wenigen Philosophen und Theologen gilt die Beschäftigung mit Gottesbeweisen im allgemeinen und mit dem (den) ontologischen im besonderen als Inbegriff scholastischer Gestrigkeit, ja als Leichenfledderei par excellence. Anstatt sich der impliziten Herausforderung im Lichte eines exakten Wissenschaftsbegriffes zu stellen, hat man vielerorts „alte“ Beweisansprüche stillschweigend ad acta gelegt oder sogar unverhohlen zur wissenschaftlichen Selbstkastration aufgerufen. Um so erfreulicher ist es, wenn sich dann und wann ein Autor ein Herz faßt und sich expressis verbis um eine Klärung grundlegender ontologischer und epistemologischer Fragen bemüht, und sei es in historischem Gewande. Einen entsprechenden Vorschuß an Sympathie wird man ihm kaum verwehren dürfen. Eine derartige Untersuchung zur Funktion des ontologischen Gottesbeweises in fünf verschiedenen Systemkontexten ist der Öffentlichkeit jüngst von W. Röd (= R.) vorgelegt worden. R.s Monographie enthält ferner Interpretationen der Gauniloschen, der Humeschen und schließlich der Kantischen Kritik.

Was den Inhalt betrifft, so behandelt R. im 1. Kap. (20–54) die mittelalterliche Variante des ontologischen Gottesbeweises. Hierin stehen Anselms Prosligion-Argumentationen, deren historische Vorläufer, ihre semantischen und epistemologischen Voraussetzungen und die Kritiken Gaunilos im Mittelpunkt. Im 2. Kapitel (55–123) werden die ontologischen Argumentationen Descartes', Spinozas und Leibniz' in ihrem jeweiligen Systemkontext untersucht. Im 3. Kap. (124–168) kommen die Kritiker Hume und Kant zu Wort. Im vierten (169–197) interpretiert R. die Hegelsche Version. Der Schluß (198–202) faßt die erzielten Ergebnisse noch einmal zusammen. – R.s Hauptinteresse gilt der systematischen Funktion des ontologischen Gottesbeweises (cf. 10). Seine Untersuchungen versteht er als Spezialfall eines transzendentalphilosophischen Forschungsprogrammes, das auf eine metatheoretische Reflexion empirischer Theorien im weiteren Sinne zielt (cf. 18). Im Hinblick auf die Untersuchung ontologischer Argumentationen ergeben sich daraus drei Aufgaben: Erstens sind die jeweiligen Gottesbegriffe zu klären. Zweitens gilt es die stillschweigend gemachten Voraussetzungen der betreffenden Autoren und ihrer Kritiker aufzuhellen. Drittens soll die systematische Funktion der einschlägigen Argumentationen offengelegt werden. Auf diesem Weg beansprucht R., über isolierte Detailanalysen hinausgehen zu können, und zwar unabhängig von der Frage nach ihrer Schlüssigkeit (cf. 9). – Hier hat R. unbestritten ein interessantes Programm formuliert und noch dazu durch die drei Teilaufgaben klar umrissen. Völlig zu Recht weist er auf die Gefahr formaler Oberflächlichkeit hin, unter der nicht wenige Formalisierungsvorschläge leiden. Die Einbettung in einen systematischen Kontext kann dem zweifellos vorbeugen. Vorsicht und eine gewisse Skepsis scheinen mir allerdings dort angebracht, wo R. glaubt großzügig auf die Univozitätsvorteile logischer Detailanalysen verzichten zu können. Die von R. intendierte Begriffs- und Voraussetzungs Klarheit und erst recht seine metatheoretischen Ziele geraten so unversehens in Gefahr.

Wie bereits angedeutet, stehen im 1. Kap. Anselms Prosligion-Argumentationen und Gaunilos Kritiken im Mittelpunkt. Darüber hinaus diskutiert R. Argumentationen aus dem Monologion und schließlich noch ganz kurz die hochscholastische Prosligion-Rezeption. Vorneweg (cf. 21) findet der interessierte Leser zentrale Bestandteile einer philosophisch-theologischen Hermeneutik, so z. B. Definitionsvorschläge zu den Begriffen „Beweis“, „Gottesbeweis“ und „analytischer Gottesbeweis“. Damit wird in nuce ein Instrumentarium angezogen, das sowohl für Detailanalysen als auch für weitergehendere systematische Rekonstruktionen gute und vor allem präzise Hilfsdienste leisten könnte. Leider werden diese Vorschläge nicht weiter ausgearbeitet. R.s Inter-



pretation der Monologion-Argumentationen enthält eine Reihe erhellender Anregungen, u. a. den Hinweis, daß Anselms Ontologie offensichtlich einen zweistufigen Analyserahmen erfordert, der eine Quantifikation über Eigenschaften und Relationen erlaubt (cf. 26). Probleme bereitet seine Proslogion-III-Interpretation. Hier scheint er Anselm – vermutlich in Anlehnung an gewisse Diskussionen im Umfeld der gegenwärtigen Modallogik – einen Schluß von einer de-dicto- auf eine de-re-Formel zu unterstellen (cf. 28). Wenn dem so ist, dann lassen sich wenigstens zwei Gründe gegen eine solche Interpretation anführen. Erstens müßte man Anselm damit eine partikularquantifizierte Variante der konversen Barcan-Formel mit all ihren bekannten Nachteilen zuschreiben. Ich sehe keinen zwingenden Grund, Proslogion III und in Folge Anselms philosophische Theologie insgesamt mit einer solchen Hypothek zu belasten. Auch scheint mir mit dieser Lesart das hermeneutische Prinzip der Benevolenz verletzt. Zweitens unterminiert R. damit die kurz zuvor propagierte Vorzugsinterpretation, die sich deutlich besser in das Grundmuster der Proslogion-Theologie einfügt. Besonders bemerkenswert ist der Hinweis, das „maius“ als Verallgemeinerung des „melius“ zu lesen (cf. 30 et 39), weil damit eine ethische Fundierung der philosophischen Theologie eröffnet wird. Die Frage, ob Anselms Gottesbegriff widerspruchsfrei ist oder nicht, bleibt offen. Der Liber pro insipiente enthält laut R. sechs Einwände, die der Reihe nach dargestellt und diskutiert werden (cf. 45pp). Anselms Antwort auf Gaunilo wird nur kurz gestreift. Was die erkenntnistheoretische Funktion des ontologischen Arguments angeht, so kommt R. zu dem Schluß, daß es auch bei Anselm bereits um „die Brücke vom Denken zur denkunabhängigen Wirklichkeit“ (48) geht, d. h. um eine epistemologische Grundlegung der philosophischen Theologie. Damit ist die Vorzugsinterpretation ausgeschlossen. – Mit fast 80 Seiten ergeben die Untersuchungen zur Funktion des ontologischen Arguments in den sogenannten rationalistischen Systemen des 17. und 18. Jahrhunderts das umfangreichste Kapitel. Hierin ist R. bestrebt, die erkenntnissichernde Funktion des Arguments bei Descartes, Spinoza und zuletzt bei Leibniz herauszuarbeiten. Seinen Angaben zufolge führt die intensive Beschäftigung mit dieser Perspektive bei den Rationalisten zu einer Depotenzenierung des religiösen Gehalts, die schließlich die Unterscheidung zwischen „dem Gott der Philosophen“ und „dem Gott der Religion“ sinnvoll erscheinen läßt (cf. 59p). Die implizite Verschiedenheitsbehauptung wird an Anselm und Descartes festgemacht. Diese These mag vielleicht auf Spinozas Gottesbegriff zutreffen. Weniger angemessen scheint sie mir in Hinblick auf Leibniz. Was jedoch Descartes' Gottesbegriff angeht, so ist sie sicher falsch. Grund: Anselms Gottesbegriff, der ja bekanntlich aus dem Glauben stammt, ist mit Descartes' Gottesbegriff äquivalent, d. h. beide Begriffe beschreiben dasselbe Wesen. Bei Spinoza fungiert das ontologische Argument als eine Art Fundamentum inconcussum, aus dem alle anderen metaphysischen Aussagen zu deduzieren sind. Interessanterweise findet sich bei ihm in nuce bereits ein erkenntnistheoretisches und ein ontologisches Existenzverständnis. Eine klare Unterscheidung beider Lesarten entdeckt R. allerdings erst bei Leibniz. Im Unterschied zu Spinoza fallen bei Leibniz auch starke Anklänge an die Vorzugs- und Vollkommenheitsterminologie Descartes' und der Scholastik auf. Leibniz war es auch, der eine logiknahe Deutung des Existenzbegriffs im Kontext einer Semantik der möglichen Welten vorgeschlagen hat. Damit hat er der ontologischen Lesart eine Präziserungsrichtung gewiesen, die sich seit dem Beginn der 60er Jahre als besonders fruchtbar herausgestellt hat.

Im 3. Kap. (124–168) liegt R.s Schwerpunkt auf der Kant-Interpretation (132–168). Wie üblich unterscheidet er zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode. Mit sicherer Hand wird dargestellt, warum die Kritik an den Gottesbeweisen der Rationalisten in Kants Philosophie eine Schlüsselstellung einnimmt. Anhand der Konzeption vom transzendentalen Ideal wird der Unterschied zwischen Verstandes- und Vernunftbegriffen deutlich herausgearbeitet. Einer der Vernunftbegriffe ist dann der Gottesbegriff. Als regulative Idee folgt auch er den Grundsätzen der Bestimmung und der Bestimmbarkeit. Regulative Ideen haben nach R. eine Art systemgenerierende Funktion. Sie nehmen Verstandesbegriffe und empirische Theorien als Argumente, um daraus eine einheitliche Supertheorie zu erzeugen. Da nun Existenz-Aussagen nach Kant nur im Kontext empirischer Theorien überhaupt einen Sinn haben können, wird klar,



warum Kant die ontologischen Argumente seiner Vorgänger ablehnen muß. R. macht darüber hinaus deutlich, daß die Kantische Kritik erst im Lichte der Fregeschen Präzisierung ihre gegenwärtige Bedeutung erlangt hat. – Die Interpretation des ontologischen Arguments und seiner Funktion bei Hegel (169–197) zeigt, daß Hegel nicht nur mit einem völlig andersartigen Logikbegriff arbeitet, sondern auch mit seinem Vollkommenheits- und Vorzugsdenken einen deutlich unterschiedenen Weg gegangen ist. Bei der Selbstentfaltung der Idee findet das ontologische Argument im dritten Buch der Logik seinen systematischen Ort. Die ontologischen und epistemologischen Dichotomien Kants und der Rationalisten glaubte Hegel so endgültig überwunden zu haben. – Mit seinen Untersuchungen spannt R. einen weiten Bogen. Sein epistemologisches Erkenntnisinteresse bringt vor allem bei den Rationalisten und bei Kant interessante Ergebnisse ans Licht. Dies gilt meiner Meinung nach nicht in gleichem Maße von Anselm. Bei ihm müßte man das Augenmerk noch stärker auf sein Vollkommenheits- und Vorzugsdenken richten. Aussichtsreiche Interpretationsansätze hierfür bietet R. allemal. Auf logische Detailanalysen wird man dabei nur schwerlich verzichten können. Diese allein reichen – wie R. völlig zu Recht anmahnt – nicht aus. Fazit: Man kann diese an Denkanstößen reichhaltige Arbeit auch dann noch mit Gewinn studieren, wenn man an einigen Punkten eine Auffassung vertritt, die ein kritisches Weiterdenken erfordert.

J. SCHERB

ALBERTI MAGNI OPERA OMNIA. TOMUS XVII, Pars II: *De causis et processu universitatis a prima causa*. Herausgegeben von Winfried Fauser SJ. Münster: Aschendorff 1993. XL/347 S.

Das Werk *De causis et processu universitatis a prima causa* enthält die philosophische Gotteslehre Alberts des Großen. Das Werk wird hier mit ausführlicher Quellenanalyse textkritisch herausgegeben. – Buch I des Werkes behandelt die Lehre der ersten Ursache aller Dinge, zunächst historisch (tr. 1 cap. 1–6: die Meinungen der Epikuräer, der Stoiker [Platoniker] und des jüdischen Philosophen Avicbron werden widerlegt), dann systematisch (tr. 1 cap. 7–11: das Erste Prinzip, seine Notwendigkeit und Eigenschaften; tr. 2–3: Wissen, Freiheit, Wille und Allmacht des Ersten; tr. 4: der Fluxus aller verursachten Dinge vom Ersten). Buch II stellt die Lehre der primären Ursachen dar (tr. 1: die primären Ursachen: *causa prima*, *intelligentia*, *anima*, *natura*; tr. 2–3: die Intelligenzen; tr. 4: die Lenkung aller Dinge durch die Erste Ursache). – Als Hauptquelle von Alberts Lehre des Ersten Prinzips hat der Herausgeber die *Summa philosophica* des islamischen Theologen al-Ghazali (eine Zusammenfassung der Lehre des persischen Philosophen Ibn Sina) ausfindig gemacht. – Die Darlegung der Theorie der Emanation aller Dinge aus der Ersten Ursache, die per modum theorematum in Form eines Kommentars zum pseudoaristotelischen *Liber de causis* geboten wird, stützt sich neben al-Ghazali auf den Philosophen al-Farabi und Ibn Sina, wie der Herausgeber in einem ausführlichen Quellenapparat belegen kann. – Fauser weist in seiner Einleitung die Authentizität des Werkes nach. Weil Albert die eigentliche Quelle der Lehre des *Liber de causis* – die *Elementatio theologica* des neuplatonischen Philosophen Proklos, die 1268 von Wilhelm von Moerbeke übersetzt wurde – nicht kennt, datiert er das Werk *De causis et processu universitatis* in die Zeit um 1264/67. – Der Text wird kritisch auf der Basis von allen 38 erhaltenen Handschriften (wovon vier aus dem 13., drei aus dem 14. und der Rest aus dem 15. Jahrhundert sind) herausgegeben. Obgleich die Zahl der Handschriften bei weitem nicht die der großen naturphilosophischen Schriften Alberts (*Meteora* 80 Hss., *Mineralia* 138 Hss., *De animalibus* 110 Hss.) erreicht, ist die Verbreitung beachtlich (neun Hss. in deutschen Bibliotheken, sechs in Italien [alle 15. Jh.], fünf in England [alle 15. Jh.], jeweils drei in Frankreich, in der Vaticana, und in der Bibliothek Jagiellonska [alle 15. Jh.]; die ältesten Hss. befinden sich in Basel, Lilienfeld, Paris und der Vaticana). Ein Index auctoritatum (193–208) und ein Index rerum et vocabulorum (209–339) erschließen den Inhalt des hervorragend bearbeiteten Bandes der Kölner Ausgabe der Opera Alberti.

C. H. LOHR S. J.