

manche Theorietraditionen bei M. nicht genügend berücksichtigt sind. Zudem besteht bei einem solchen Metaphysikentwurf die sachliche Schwierigkeit, daß er auf eine ganze Reihe von Problembereichen zu sprechen kommen muß, über die sich, wie M. im Vorwort richtig bemerkt, „ein eigenes Buch ... schreiben“ (7) ließe. Man denke nur an das Theodizeeproblem oder das Leib-Seele-Problem. Trotzdem ist M. im Recht, wenn er den Versuch wagt, „ein ... Gesamtbild von allem überhaupt und von uns Menschen darin, zu entwerfen“ (ebd.), kommt es doch heute nach D. Henrich darauf an, das Kantische ‚sapere aude‘ im Sinn eines ‚speculari aude‘ wie folgt zu verstehen: „Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich selbst in ihr zu begreifen.“
H.-L. OLLIG S. J.

SEIFERT, JOSEF, *Gott als Gottesbeweis*. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments (Philosophie und Realistische Phänomenologie/Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein. Bd. IV). Heidelberg: C. Winter 1996. 715 S.

Die einleitenden Bemerkungen (35–52) stellen sich der Befremdlichkeit des Unternehmens in einem „postmetaphysischen“ Zeitalter, da „die Unmöglichkeit solchen Beweizens bereits ein allgemeines Vorurteil ist“ (Hegel [40]) und auch katholische Theologen sich, „sogar öffentlich, als Feuerbachianer“ bezeichnen, „die gelernt hätten, daß die Eigenschaften Gottes, wie der Mensch sie denke, nur menschliche Projektionen seien und alles Reden von Gott nur anthropomorph sein könne“ (43). Demgegenüber beruft der Verf. sich auf die Tradition realistischer Phänomenologie (A. Reinach, A. Pfänder, M. Scheler, D. v. Hildebrand, R. Ingarden, H. Conrad-Martius, E. Stein), von – auch noch bei Reinach zu findendem – Essentialismus gereinigt und explizit personalistisch.

Näher auf das Mißtrauen gegenüber dem ontologischen Argument gehen die Prolegomena ein (55–86). Ist tatsächlich die Welt für uns selbstverständlich und Gott unbegreiflich? (Statt ‚unbegreiflich‘ – denn das ist Gott wirklich – hieße es besser, wie dann auch korrekt S. 59: [nicht] intelligibel [einsichtig, einleuchtend], verstehbar.) (Parmenides und Scheler stehen für die doppelte Erstevidenz, daß es etwas gibt, nicht nichts – und damit absolut Seiendes. Erhellend auch der Hinweis auf Platons Phaidon und Phaidros [74, Anm. 40], ist zu korrigieren: De anima I, 4 ... Sth ... a 2, corp. sowie: Vgl. ebd. a 3 ...). Platon, Polit II 381 b 4 u. c. 8 f. benennt S. für die Herkunft des *quo maius nihil* ... Das zugleich so schlagend einfache und ungemein komplexe Argument bedarf der Neubegründung gegen Mißverständnisse der Gegner (z. B. Brugger, Summe ... 204 ff.), doch nicht minder der Verteidiger. Die zwölf Kapitel der so subtil ins Einzelne gehenden wie didaktisch ausführlich und wiederholungsreich gestalteten Untersuchung (jetzt natürlich nur nach den Grundzügen zu referieren) bilden sechs Teile.

„Äußerste Unlogik der Subjektivität oder höchste Objektivität der Wesenserkenntnis?“ (87) Dies letzte Wort spricht die Kernaussage des Buchs an; mit einem immer wiederkehrenden Satz Bonaventuras, der ihm zugleich als erstes Motto dient: „Si enim Deus Deus est, Deus est“ (94; Anm. 62 müßte es statt ‚S. 50‘ heißen: q. 1, a. 1. ad; im folgenden Zitat: pro quanto). Es geht um Einsicht, so unvollkommen sie sein mag, in das göttliche Wesen: seine Vollkommenheit und Selbstnotwendigkeit, seine Unerfindlichkeit und absolute Unüberbietbarkeit. „Die reinen Vollkommenheiten, und nicht deren Ersatz durch ein unerkennbares dunkles X ‚absoluter Transzendenz‘ im Sinne eines Jaspers, sind der Grund für die absolute Transzendenz und Unaussprechlichkeit Gottes“ (110). Kap. 1 benennt so schließlich vier Voraussetzungen des Beweises (124 f.): a) geht er nicht vom Begriff aus, sondern vom eingesehenen Wesen; b) ist dieses Wesen uns hinreichend bekannt; c) kann Existenz im Wesen einer Sache gründen (und dies uns erkennbar sein); d) stellt Existenz eine Vollkommenheit dar. a) klärt gleich Kap. 2, gegen den Vorwurf logischer Fehler wie metabasis, petitio principii, Definitionen- und Urteilsverwechslung. (Daß Ogiermann freilich „im Sinne des transzendentalen Thomismus einen Gottesbeweis aus der subjektiven Struktur des Wollens und seiner Dynamik“ entworfen hätte, „der keinen eigentlichen Ansatzpunkt im objektiven Dasein und Wesen der Dinge zu besitzen“ schein – [128 – als wäre das Subjekt – seins-, wesenlos – nicht objektiv?],

klingt erstaunlich, wie überhaupt Rez. bei der Lektüre öfters an Leibniz' Bemerkung erinnert wurde, meist hätten die Philosophen ziemlich recht in dem, was sie vertreten, nicht so in ihren Verdikten.) Tatsächlich „meinen“ Begriffe das Wesen nur, statt es zu sein (158 – nicht allerdings bei Hegel – so sehr ihm natürlich korrekte wie unkorrekte *conceptus*, gerade vom Absoluten [167], bekannt sind). Erreichen wir jedoch das Wesen Gottes (b)?

Vor dieser weiteren systematischen Klärung unternimmt Teil II (201) einen historischen Rückblick: auf Stärken und Schwächen der Beweisformulierung bei Anselm selbst, wo es mitunter doch so klingt, als bilde eine bloße Idee (Definition) den Ausgangspunkt (Kap. 3): auf Bonaventura (Kap. 4), den S. gegen den Vorwurf des Ontologismus verteidigt; schließlich auf Descartes' Vertiefung – und „Zerstörung“ des Arguments (Kap. 5). Wie klar Descartes Begriff und Wesen, Nominal- und Realdefinition unterscheidet, zeigt seine Erwiderung (256, *Medit.* 152): „Mein Beweisgrund war: Das, wovon wir klar und distinkt einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur oder Wesenheit ... einer Sache gehört, das können wir von dieser Sache mit Wahrheit behaupten. Unglücklich aber seine Lehre von den *ideae innatae* und vor allem von der Schaffbarkeit der ewigen Wahrheiten samt seinem Zirkel bzgl. der *veracitas Dei*.

Nun, in Teil III (265), die Frage der Erkennbarkeit von Gottes Wesen (b). Es geht (Kap. 6) nicht bloß um Interpretation von Sprache und religiöser Erfahrung (N. Malcolm, K. Barth, H. Lübbes Funktionalismus kommen zur Sprache, I. Kant, doch auch Dionysius [den S. nicht „Pseudo-“, nennen möchte 283] und der Aquinate); vielmehr sind (Kap. 7) Widerspruchsfreiheit und absolute Notwendigkeit der göttlichen Wesenheit erkennbar, wobei diese wohl jene einschließt. Dies setzen auch die Kontingenzbeweise voraus. Aber vielleicht ist es (Kap. 8) doch nur ein menschliches Konstrukt? Widerspricht die behauptete (Erkenntnis von) Wesensnotwendigkeit nicht dem Geheimnis-Charakter Gottes? Der Phänomenologe arbeitet den Unterschied zwischen kontingent subjektiver Notwendigkeit, bis hin zur transzendentalen, und absoluter Wesensnotwendigkeit heraus; sie nur „besitzt eine letzte innere Intelligibilität und ermöglicht wahrhaft evidente Erkenntnis“ (358). (Ob übrigens die Trinität philosophisch wirklich so unzugänglich ist, wie S. mit Thomas annimmt [284, 361], wäre eigens zu diskutieren; wofür in der Tat bedacht werden muß [108 f.], daß zur reinen Vollkommenheit des Personseins ein Moment gehört, „das weder eine wesenhaft begrenzte, noch eine reine Vollkommenheit darstellt: ich zu sein oder Du“). Die Unerfindbarkeit der Gottes-Idee zeigt sich daran, daß sie weder durch Negation noch durch Steigerung gewonnen werden kann – ohne daß auf Eingeborenes zurückgegriffen werden müßte: Einleuchtend der Vergleich, wie „auf dem Hintergrund der erfahrenen Ungerechtigkeit das Wesen der Gerechtigkeit erkannt wird, aber zugleich erst durch das Verstehen der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit als solche eigentlich erkannt werden kann“ (386 mit Verweis auf W. Marra). Also „Ontologismus“ (Kap. 9)? Der Name meint verschiedenes; ähnlich die Rede von der *via negationis* sowie von „*a priori*“. S. distinguert und diskutiert minutiös die unterschiedlichen Gegebenheiten. Für das Argument genügt jene „reine Wesenserkenntnis“ (425), die Thomas wie Anselm voraussetzen, der eine für seine *viae* im „Umweg über die Realexistenz der Welt“ (426), der andere für den direkten ontologischen Beweis. Apriorisch = unabhängig von Realkonstatierung und empirisch-induktiver Verallgemeinerung ist jeder Gottesbeweis; der ontologische ist „rein apriorisch“, indem er auf die aposteriorische Welt-Existenz-Prämisse verzichtet.

Soweit zum Wesen; inwiefern nun – Teil IV (435): c) – kann das Wesen (Gottes seine notwendige) Real-Existenz implizieren? Zu Kant, F. Brentano und J. N. Findley stellt S. klar, daß 1. Existenz ein „reales Prädikat“ ist (warum nicht schlicht die Kantische Verwendung von ‚real‘ erläutern, statt bei ihm „keinerlei Prädikat überhaupt“ zu lesen [450] und dagegen Hamlets Monolog zu bemühen? Die Differenz zwischen hundert möglichen und ebensoviele wirklichen Talern [439] liegt in der Tat nicht zwischen 100 und 100, sondern zwischen nicht-wirklich und wirklich [beträgt also genau 100, siehe 366]; Kant spricht von „Position, Setzung“, und mir scheint das nicht dasselbe wie – „im logischen Gebrauch“ [438] – die Verbindung von Subjekt und Prädikat per Kopula [die Existenz fügt dem Begriff nicht „überhaupt nichts“ hinzu – 462, sondern nichts Begriffliches, „Washaftes“ = keinen Gehalt]). Solches (nicht Real-, sondern) Wirklich-sein liegt

beim Kontingenten nicht schon in dessen Wesen; sehr wohl aber bei Gott. (Warum denkt S. [458 f.] „Möglichkeit“ im „metaphysischen Sinne“ als bloße Möglichkeit bzw. als Auch-nicht-sein-können? Anders 580 zum Sein-sollen.) Und dieses Urteil ist selbstverständlich synthetisch. Mag des weiteren Dasein als solches zwar keine Vollkommenheit bedeuten, so drohte Gott doch, könnte er auch nicht-sein, der Verlust nicht bloß einer, sondern aller seiner Vollkommenheiten (465 f., Brentano). D. Humes These aber (478), daß Existenz als „a matter of fact“ nicht notwendig sein könne, krankt an Ambiguitäten und Zirkularität; ähnlich das selbst-widersprüchliche Axiom, daß alles Existierende eine Ursache haben müsse (481 f.). Einem Paralogismus verfällt nicht das ontologische Argument, sondern jene Kritik, die bei „notwendiger Existenz“ nicht zwischen verschiedenen logischen und ontologischen Notwendigkeiten unterscheidet, nicht insbesondere zwischen erkannter Seinsnotwendigkeit Gottes und Behauptungsnotwendigkeit bzgl. ihrer (= Unmöglichkeit ihrer Bestreitung). Damit zeigt sich im Blick auf Gott eine gewisse Umkehr des im Endlichen bestehenden Verhältnisses von (Da-)Sein und Wesen. Die Fülle des *Esse ipsum* ist nicht auf das *esse tantum* zu reduzieren. (498 wäre ‚Quidditas‘ besser durch ‚Washeit‘ zu erläutern; und Hegels Dialektik [500] verdient zwar Kritik, doch „absurd“ kann ich sie – unter ihrer essentialistischen Vorgabe – nicht finden.)

Teil V (501): „Unendliche personale und sittliche Vollkommenheit als innerstes Fundament“ des Beweises. Sein als Vollkommenheit – d) – klang schon an. Jetzt will von hier aus die Untersuchung auf ihren Gipfel. Es geht (Kap. 11) um Vollkommenheit der Wirklichkeit (S.: Realität), der Einsichtigkeit und des Gutseins: weder nur reine Idee noch reine Existenz, sondern höchst SEIEND (531), wobei die (zudem notwendige) Existenz solcher Vollkommenheit (mehr als, wie bedacht, deren Bedingung) ihrerseits eine Vollkommenheit darstellt. Diese Vollkommenheits-Reflexion nötigt schließlich dazu, den „klassischen Gottesbegriff“ bewußt zu einem personalistischen fortzubestimmen (546). Der Person gegenüber wirkt die „nicht-personale Substanz ... wie ein Nichts“ (556). Modernes Denken ist personalistisch, und zugleich person-fremd, weil anti-substantial; darum bedarf es einer Metaphysik der Person. Würde S. über die Andeutungen zum *aliud-quad* hinaus (559) stärker die Dialogik berücksichtigen, kämen wir wieder zum Thema Dreieinigkeit (siehe R. Spaemann, *Personen* [ThPh 72 [1997] 453–456] und G. Greshake, *Der dreieine Gott*). Auf die Liebe führt er den Gedankengang hin; aber warum gerade (580) Tristan und Isolde und der Schögeist Stefan Trofimowitsch? Geht es den einen um „Unbewußt-höchste Lust“, so dem anderen um seine eigene Unsterblichkeit. Wo bleibt das Du, wo das gelebte Wir?

Teil VI (583) bietet eine logisch methodologische Nachreflexion. Zwei Grundthesen dieses 12. Kapitels: Das Argument ist nicht modal-logisch, weil es um metaphysische Notwendigkeit geht; dennoch sind logischer Aufbau und logische Unterscheidungen hochbedeutsam. Bedenkenswert die Ausführungen über den Ablösungsprozeß der Logik von der Philosophie und der mathematischen/mathematisierenden Logik von der philosophischen, bis hinein ins Fiktive (595 ff.; 632: „Nirgends scheint faktisch die theoretische Beschäftigung mit einer Disziplin wie der Logik weniger Früchte für die Anwendung derselben zu haben als auf dem Gebiet der Philosophie“). Zu selten werde auf den Unterschied zwischen Seins- und Urteilsmodalitäten geachtet (des näheren sind psychologische, logische, epistemische und ontologische zu unterscheiden). Das trifft in der Tat so manche Neuformulierung des Arguments im angelsächsischen Raum: „Einen aus rein logischen Gründen notwendig existierenden Gott kann es nicht geben, weil die Logik als solche weder von realer Existenz noch von deren Kontingenz oder Notwendigkeit handeln kann, sondern nur von Sätzen über solche Notwendigkeiten“ (621). Den Kern des Arguments bildet eine „direkte metaphysische Einsicht“ (623).

Ein Schlußwort (651–656) lenkt zu Parmenides zurück und schießt mit Bonaventura. Das Nachwort kündigt weitere Studien zum ontologischen Argument an, teils schon fertiggestellt: über Leibniz, das Thema Atheismus (Kant, Locke, Voraussetzungen der Gottesleugnung aufgrund des Übels in der Welt), Phänomenologen (das führt zu abschließenden Bemerkungen über A. Koyrés *Anselm-Buch* von 1923). Bibliographie, Namen- und Sachregister beschließen den Band.

Ein, wie hoffentlich auch diesem knappen Durchblick zu entnehmen, weitgespanntes

überaus reichhaltiges und tiefeschürfendes Werk. Formal vermisste ich einen letzten Korrekturdurchgang, vor allem an den Anmerkungen zu sehen, in denen die Zitierweise (etwa zu Thomas) wechselt, und etlichen sprachlichen Unebenheiten. Ich darf für eine Neuauflage angeben, was mir auffiel: 60 Z. 2: und der Unfähigkeit; 110 letzte Z.: der Sinn in keiner Weise derselbe ist; 193 Abs. 3 Anf.: allen Intentionen; Schluß: gebe; 230 Schluß von Abs. 2.: bewegt; 237 Schluß von Abs. 2.: ist – so meine ich – festzustellen; Anm. 221: Seitenzahl? Manchem Leser helfe ein Hinweis, daß bei Descartes die Erwiderungen nach den Randziffern [die hier Nr. heißen], die Meditationen nach den Nummern zitiert werden; 311 Abs. 2: Bevor wir eine ausführe ... Einwände unternehmen können; 322 Z. 3: ‚lieber‘ streichen; 324 2. Z. v. u.: führe; Anm. 312: Stellen bei Descartes; 363 Ende Abs. 1: Dyaden; 373: Wo erscheint „Excelsior“ als Motto? 462 Anm. Z. 2: die notwendige; 494 Abs. 2: notwendig-zum-Wesen-einer-Sache einsehen (wenn überhaupt Bindestriche); 503 f. wo? Anm. 489: Faszination durch das Allgemein-Abstrakte als solches; Anm. 522: wo im 2. Akt? 583: Ontologischen; Anm. 523: edita? 589 Abs. 2, Z. 2: ihrem Verhältnis; Anm. 530: wo? 605 Abs. 3: der Onto-logik (der reinen ... Sachverhaltslehre) Reinachs, die (?); 637 Z. 1: in seine hypo-; 658 Z. 7. v. u.: gebe es.

Die Grundthese wird plausibel entfaltet, überzeugend begründet und leuchtet ein (verständlich, daß [Anm. 46] v. Hildebrand, ein Bestreiter des Arguments, in Richtung dieser Deutung dessen Gültigkeit für möglich hielt). Obendrein konvergiert für den Rez. die „realistisch“-phänomenologische Sicht durchaus mit einem transzendentalen Verständnis (z. B. bei [nicht genannt] K. Kienzler oder H. Schöndorf), wonach in diesem „unum argumentum“ das Denken sich, das Denken selbst als Denken bedenkt (als im Transzendieren seiner *capax infiniti*, oder besser: als durch den Unendlichen erfaßt, von Ihm sich fassen lassend). Vielleicht will man historisch diskutieren, wer Anselm selbst am treuesten dolmetscht. Undiskutabel scheint mir jedenfalls, dieser genaue und große Denker hätte sich simpelster logischer Fehler schuldig gemacht. J. SPLETT

KREINER, ARMIN, *Gott im Leid*. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (*Quaestiones disputatae* 168). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1997. 428 S.

„In einer Zeit, in der auch viele Theisten die grundsätzliche Unlösbarkeit des Theodizee [= Th]-Problems mit großer Selbstverständlichkeit behaupten, interessieren mich primär jene Argumente, mit denen eine Lösung des Problems angestrebt wurde und wird ... Mir ist völlig unbegreiflich, wie man dieses Problem für definitiv unlösbar erklären und desungeachtet weiterhin die Botschaft von einem gütigen und allmächtigen Gott verkündigen kann“ (10). – Dem Mainzer Fundamentaltheologen verdanken wir mit diesem Buch in der Tat „einen möglichst breiten ... Überblick über die vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten“ (12 – das Verzeichnis der zitierten Literatur – ohne die Klassiker – füllt 23 Seiten) samt so scharfsinnig unterscheidenden wie deutlich entschiedenen eigenen Stellungnahmen dazu. Beides unter seiner Option für „begriffliche Klarheit, argumentative Transparenz, logische Kohärenz, unpräntöse Sprache, allgemeine Verständlichkeit und objektive Sachlichkeit“, welche Standards „gegenwärtig nicht überall den gleichen Stellenwert einnehmen wie in der – im weitesten Sinn – sprachanalytisch beeinflussten Tradition“ (13). – Der Weg durch das „weite Feld“ vollzieht sich in zwölf Kapitel-Abschnitten, die sozusagen drei Etappen bilden: Kap. 1 exponiert das Problem, Kap. 2–8 lassen kritisch verschiedene Lösungsversuche Revue passieren; in Kap. 9–12 wird die eigene „free-will-defense“ vorgelegt.

1. Der Charakter des Problems. Es geht um eins des Widerspruchs (Laktanz/Epikur), entweder deduktiv: der Gottes-Glaube widerlegt, oder induktiv (also eher der Unvereinbarkeit?): der Glaube unwahrscheinlich; und zwar (gegen modische Ausweichversuche) nicht für eine besondere Gottesvorstellung, sondern das theistische Bekenntnis als solches: zu Gottes Allmacht wie seiner sittlichen Vollkommenheit. Dabei steht selbstverständlich nicht die Anmaßung einer Rechtfertigung Gottes an, vielmehr will das Bekenntnis zu ihm gerechtfertigt sein: angesichts (a) konkreten Leids, (b) seiner willkürlichen Verteilung, (c) seines Vorkommens überhaupt und (d) des enormen Ausmaßes seiner. „Angelsächsisch“ ist hierbei die „Zentralität des Leidbegriffs“ (29), so daß auch die Sünde nur als Leid-verursachen(-wollen) gedacht wird (und darum im Blick auf