

Buchbesprechungen

1. Philosophie / Philosophiegeschichte

GOTTESBEWEISE ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE MODERNE VERNUNFT. Herausgegeben von *Thomas Buchheim* [u. a.] (Collegium Metaphysicum; 4). Tübingen: Mohr Siebeck 2012 / Studienausgabe 2013. IX/631 S., ISBN 978–3–16–152664–0.

Karl Jaspers (Der philosophische Glaube, München 1963, 34 f.): „Es gibt die Gottesbeweise. Seit Kant steht für das redliche Denken fest, daß solche Beweise unmöglich sind, wenn sie für den Verstand erzwingen wollen, wie ich ihn zur Einsicht zwingen kann, daß sich die Erde um die Sonne dreht und der Mond eine Rückseite hat. Aber die Gottesbeweise sind als Gedanken nicht hinfällig, weil sie ihren Beweischarakter verloren haben. Sie bedeuten eine Vergewisserung des Glaubens in Gedankengängen, die, wo sie ursprünglich auftreten, den sie Denkenden durch Selbstüberzeugung wie das tiefste Ereignis des Lebens ergreifen und die, wo sie mit Verständnis nachgedacht werden, eine Wiederholung der Vergewisserung ermöglichen. Der Gedanke als solcher vollzieht im Menschen eine Verwandlung. [...] Die Steigerung des Seinsbewußtseins durch ihn wird zur Quelle des Ernstes.“ – Demgegenüber haben Joachim Bromand und Guido Kreis „Gottesbeweise von Anselm bis Gödel“ vorgelegt (Frankfurt am Main 2011). Ein (geglückter) Gottesbeweis ist für sie „eine Abfolge von Sätzen, bei der der letzte Satz lautet: ‚Ein göttliches Wesen existiert‘, und zwar so, dass dieser letzte Satz nicht falsch sein kann, wenn die anderen Sätze wahr sind, und so, dass diese Sätze auch tatsächlich wahr sind“. – Ihnen zufolge ist Gödels Beweis bis heute gültig.

Ein kontinentaler Metaphysiker darf sich darüber wundern, dass man pur mathematisch-logisch aus der Logik in die Realität sollte gelangen können. Eine *déformation professionnelle* von Logi-/Mathematikern? Zur Verdeutlichung die „morgige Schlacht von Salamis“ (Georg. Magazin der Hochschule Sankt Georgen, 2012, 1, 6.) Wisse Gott bereits deren Verlauf, dann wäre ein Satz darüber wahr, und es „steht fest, dass Kratylos dem Menon das Leben retten wird, und es ist nicht möglich, dass Kratylos sich anders entscheidet. Dann aber ist Kratylos' mutige Tat nicht frei“ (Valentina Perin). – Der Kern meiner Gegenthese (Georg 2013, 1, 56): Was ich sage/tue, sage/tue ich nicht, weil Gott es weiß, sondern Gott – in seiner Ewigkeit und Allwissenheit – weiß ich es – frei – sage/tue (dächte ich plötzlich anders, wüsste er selbstverständlich seit je eben dies). – Gottes Wissen und eines Menschen Wissen davon wären demnach ein Erkenntnis-Grund bzgl. meines Handelns („Feuer, weil Rauch!“), nicht der Seinsgrund (Rauch, weil Feuer). Ich werde also tatsächlich tun, was Gott weiß, aber frei, nicht genötigt. Mathematisch/logisch indes sind Summe wie Produkt von 2 und 2 nicht bloß faktisch 4, sondern mit Notwendigkeit, weil in diesem Reich die Unterschiede zwischen Sollen, Sein und Müssen methodisch entfallen (auch in der Modal-Logik waltet Notwendigkeit).

Um das „ontologische“ Argument nun geht es überwiegend auch in dem jetzt zu besprechenden Band, Dokumentation einer Tübinger Tagung im März 2011, 20 Vorträge in vier Gruppen.

I. Gottesgedanke und Gottesbeweis. – *R. Spaemann* fragt nach dem Was/Wesen Gottes. In einem Doppelsinn von „wesentlich“: einmal als „kleinsten gemeinsamer Nenner“ (37 – suchen die Mathematiker nicht den größten [und das kleinste gemeinsame Vielfache]?): Allmacht (zu der Allwissenheit gehört), sodann als Wichtigstes/Tiefstes: Liebe. Jener antwortet Unterwerfung. Diese, in der Einheit von Macht und Güte, von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in einer disharmonischen Welt nicht harmonisch möglich, zeigt sich, jenseits der Philosophie, nur dem Glauben. – Bei *R. Schönberger*: „Si Deus non est, nihil est“, geht es bereits, in beeindruckender Differenziertheit, um das ontologische Argument (wie auch in den Folgebeiträgen): in einem knappen (und nicht beachteten) Text bei Meister Eckhart. Gott ist das Sein, das Sein Gott. „Es handelt sich nicht um die unter Beweis gestellte Erforderlichkeit eines noch zu vollziehenden Schrittes, sondern um die vergegenwärtigte Unumgänglichkeit eines immer schon vollzogenen Schrittes

der Bejahung“ (83). – Ebenso bei *J. Halfwassen*: „Jenseits von Sein und Nichtsein“, der untersucht, wie man für Transzendenz argumentiert. Kein Beweis des Absoluten (97). Im „wissenden Nichtwissen des Absoluten“ weiß das Denken „um seinen eigenen Transzendenzbezug“ (98). – *M. Gabriel* fragt mit Leibniz nach der Konsistenz von Anselms Gottesbegriff. Rechtens sieht er Kants Schwäche in dessen empirischer Sicht von Existenz (112); aber er selbst fasst Unendlichkeit mathematisch, also als endlos (116 f.). Was Wunder, dass man dann Gott nicht mit einem absoluten Maximum identifizieren kann. – Dass im eigentlich philosophischen Feld Argumente nicht zwingend beweisen (wie in der Mathematik und den *sciences*), sollte sich verstehen. *Th. Buchheim* befasst sich mit „Schellings Umrundungsversuche[n]“. Das Kernproblem, das immer wieder im Buch begegnet, ist der Begriff des „notwendigen Wesens“. Buchstäblich besagt das Adjektiv: eine Not (ab)wendend; verstanden wird es meist gerade gegenteilig, nämlich: als ge- und ernötigt. Auf sich beruhen lassen kann man trotz aller Kritik die Gottesfrage nicht. 1. Welches anderes Erklärungsprinzip ergäbe sich als Gott? 2. Die Begriffe unserer Annäherung an das Prinzip lassen sich explizieren und rechtfertigen. 3. „Wir haben einigen Grund zu der Annahme, dass das menschliche Bewusstsein ein älteres, schon vor die Vernunftphilosophie zurückreichendes ‚reales‘ Verhältnis zu Gott besitzt“ (146). – *A. Hutter* geht dem „kritischen Sinn des Gottesbegriffs“ nach: moderner Kritik am Gottesbegriff sowie dem Gottesbegriff als Kritik (an der Moderne). („Ich bin [m]ein Leib“, gegenüber „ich habe einen Körper“ [151] – verworren?) 155 wird der berühmte Schlusssatz 7 des *Tractatus* zitiert, ohne Wittgensteins Selbstkorrektur drei Jahre später: „Rede nur Unsinn“ (in der Ethik). Schön dann zum Anthropomorphismus (171): „Nicht der Mensch ist das negative Maß Gottes, sondern Gott das positive Maß des Menschen ...“

II. Das ontologische Argument. *G. Hindrichs* beginnt mit dem Zwangscharakter der Gottesbeweise (und der Rechthaberei der Gläubigen). Anselm nun will Gottes Sein erweisen und zugleich seine Transzendenz bewahren. In negativer Theologie, die auch das Gebet prägt. „Gott zu denken vermag auf sein Gelingen zu verzichten und erfüllt sich in solchem Verzicht“ (221). – Auf drei Versionen des Arguments geht *P. v. Inwagen* ein: Meinong, Descartes und das modale Argument analytischer Zeitgenossen. Meinongs Seins-Konzept verwirft er; das Conceptual-Argument beantwortet er so [235]: „[A] non existent supremely perfect being is a contradiction in terms, but the non-existence of a supremely perfect being is not a contradiction in terms“. Das modale Argument liefert keinen Grund für einen Gottes-Glauben, doch hat es vielleicht ein epistemologisches Interesse. – Gegenüber solchen (idealistisch gesprochen) Verstandes-Beschäftigungen folgt nun – in der Mitte der Sammlung, räumlich wie für den Rez. sachlich – der Beitrag von *M. Enders*: „Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis. Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis.“ Nach (neu)platonischen Vorstufen legt Anselm die Vollform dieses Begriffs vor, der das Sein und das seinstranzendente Eine verbindet. Für die Gesamtheit aller seiner vollkommenen Eigenschaften steht jetzt das Q, zunächst also theologisch bejahend. Zugleich aber kommt (schon in der sprachlichen Form. „Worüber nichts Größeres/Besseres ...“) Gottes Transzendenz über unser Begreifen hinaus zur Sprache: seine Erhabenheit über jeden Begriff. Q. ist die Denkregel der Unübertrefflichkeit. Womit zugleich Gottes Einzigkeit feststeht. Und Q ist das „unum argumentum“ für den Beweis. Ist der gültig? Enders (= E) stellt sich den Einwänden, zunächst dem (D. Henrich) „logischen“, der auch zu Anfang dieser Seiten formuliert worden ist: Die nur begrifflich vorgestellte Existenz werde mit dem wirklichen Dasein verwechselt, in illegitimen Übergang von einem bloßen Begriff „auf die Ebene der realen Existenz“ (250–255: Existenzurteile sind nie analytisch). Dagegen zitiert E. F. Hermanni: „Wenn Gott nur als existierend gedacht werden kann, dann kann nicht zugleich gedacht werden, dass er möglicherweise nicht existiert“ (251). Aber (B. Goebel) käme das nicht schlicht einer Ignoranz des ontologischen Gottesbegriffs gleich? Hier, einzig hier, ist es nämlich anders. Zudem wäre dann zugleich wahr wie falsch, dass wir Gott als seiend denken (müssen). Damit aber stürzt das „das gesamte System des begrifflichen Denkens“ zusammen (257). Eine *reductio ad absurdum*. Auch gegen den Aquinaten, S.th. I, 2, 1, ad 2 (259). Ein zweiter Einwand: Ist Q, weder in *genus* noch *species* belegend, mehr als ein Wortlaut? (Was wäre – Gaunilo – mit der größten Insel?) Anselm antwortet mit einer

hierarchischen Stufenleiter; die Forderung zum Sein gilt nur auf der obersten Stufe. Und Thomas' Argument, uns sei das Wesen Gottes nicht offen, „überzeugt nicht“ (261). Wir brauchen keine Wesenseinsicht, sondern nur die, dass er nicht als (sei's auch nur möglicherweise) nicht-seiend gedacht werden könnte. Grundsätzlich indes gilt, dass die Neuzeit von Anselm nur die positive Lesart seines Begriffs („vollkommenes Wesen“), nicht die negative übernimmt. – Schließlich Kants Einwand, Sein sei kein reales Prädikat. Die Tradition des Beweises eint die Überzeugung, dass Sein bzw. Existenz besser ist als Nicht-Existenz (277). – Dann aber begegnen Überlegungen, denen der Rez. nicht folgen kann: „Leibniz begründet die Wirklichkeit des Wirklichen [...] mit einer Tendenz des Möglichen, zur Existenz zu gelangen“ (280)? Und schließlich vertritt E die Unbeweisbarkeit von Gottes Existenz: „Denn dann würde sich die endliche Vernunft zumindest im Existenz-Urteil über den Unübertrefflichen erheben können, was Anselm grundsätzlich als *valde absurdum* [...] ausschließt.“ (283). Indes formuliert Anselm das nicht bzgl. des Beweises, sondern für den Fall, dass *aliqua mens posset cogitare aliquid melius te* (Proslog. III). Für den Beweis kommt Augustinus zu Wort, wonach „derjenige, der über etwas urteilt, zumindest in dieser einen Hinsicht besser ist als dasjenige, worüber er ein Urteil fällt“ (ebd.). Was hier schlicht bestritten sei. Abschließend besteht Hermanni auf dem Vernunftbeweis Anselms gegen K. Barth (300). Kant widerlegt nach ihm das sachhaltige Seins-Verständnis von Anselm und Descartes (310). Er greift auf Leibniz' Tendenz des Möglichen zur Wirklichkeit zurück, ergänzt durch Empirie: im Vorlauf des kosmologischen Arguments: „Das Notwendige ist wirklich, wenn es möglich ist“ (314).

III. Das kosmologische Argument. R. *Swinburne* wendet sich gegen Humes falsche Erklärung des Kausalgedankens aus der regular succession und verweist gegenüber Kants beschränkter Sicht auf C. S. Lewis' *Narnia stories* (328). – A. *Kreiner* (Glanz und Elend des kosmologischen Arguments) meint, B. Russell habe den springenden Punkt getroffen. „Möglicherweise kann es etwas geben, das keine Ursache hat oder keines Grundes bedarf. Das könnte aber, ebenso gut die Welt (oder etwas Innerweltliches) wie Gott sein.“ (348) – S. *Andersens* Überlegungen zu Kant und Løgstrup laufen auf die Frage Gottes an sich selbst zu: „Aber woher bin ich denn?“ (366) – A. F. *Koch* problematisiert kausale Fundiertheit. „Es sollen, bei alledem, keine starken Thesen zum kosmologischen Argument und seiner wesentlichen Prämisse, dem SZG, vertreten, sondern nur einige theoretische Optionen sondiert und auf ihre doktrinalen Kosten hin geprüft werden“ (369). – F. *Schick*, Zureichende Gründe und das notwendige Wesen. Die Leibniz-Clarke-Version scheitert aufschlussweise an der Voraussetzung, dass Existierendes sich in genau zwei Klassen teilen lässt: Dinge, die den Grund ihrer Existenz in sich haben, und solche, die ihn außer sich haben (409). – J. *Leslie*; A Proof of God's Reality. Er führt den Leser zu Platons Staat, Buch 6: „The Good, a reality, beyond existence“, „Goodness as a cause is prior to being“ (418). „Though not myself religious“, „My position is heavily Spinozistic“.

IV: Das empirikotheologische Argument. – Chr. *Illies*, Blinde Evolution und Gottes Intention. „Aus dem methodischen Naturalismus der Naturwissenschaften und der Evolutionstheorie folgt erstens keine naturalistische Ontologie, in der ein übernatürliches Wesen wie Gott von vornherein keinen Platz fände. Und zweitens ist eine natürliche Selektion kein Mechanismus, der grundsätzlich ausschließt, dass sich Gott seiner als Zweirursache bediente. Auch der evolutionär gewordene Mensch kann sich als gottgewollten Fluchtpunkt der Schöpfung verstehen“ (458). – Chr. *Schwöbel*, Sein oder Design – das ist hier die Frage. *Creatio ex nihilo, continuata*, Christus als *mysterium creationis* (dafür erscheint das Sein hier leider nur als *brutum factum* statt der tradierten, analogen Fülle [517]). – F. *Ricken*: Was ist praktische Vernunft? Liefert Newman einen Gottesbeweis aus dem Gewissen? Nein, weil keine „Forderung auf der Ebene von Aussagen und Begriffen“, sondern vom Phänomen ausgehend (525 – und bei den *quinque viae*?). 530: „Der moralische Gottesbeweis führt nicht zu einem Wissen, d. h. zu einem sowohl subjektiv wie objektiv zureichenden Fürwahrhalten, sondern lediglich zu einem Glauben [...] nur subjektiv zureichend. – In einem schönen Schlussbeitrag erinnert M. *Lutz-Bachmann* an H. Krings' Versuch, Gott zu denken. Es geht um die Autonomie des freien Menschen. Der Freiheit geht es um die Freiheit, doch nicht um sich, die eigene, sondern um die des anderen, im Vor- und Ausgriff auf erfüllte Freiheit, was dem biblischen Gott näher kommt als der Gott der Metaphysik.

Es folgt eine große Bibliographie in fünf Abteilungen: deutsche Aufsätze, englische Aufsätze, deutsche Bücher, englische Bücher, anderssprachige Literatur (547–623), schließlich ein Personenregister. J. SPLETT

SPAEMANN, ROBERT, *Der letzte Gottesbeweis*. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger. München: Pattloch 2007. 128 S., ISBN 978–3–629–02178–6.

Der hier unter dem Titel „Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott“ veröffentlichte Aufsatz Spaemanns (9–32) geht auf einen Vortrag zurück, den er (= Sp.) 2006 vor der Katholischen Akademie München gehalten hat. Dieser Vortrag hatte auch in der Presse ein beachtliches Echo gefunden. Nach dem Klappentext wagt es Sp., einen neuen, „nietzsche-festen“ (vgl. 31: „nietzsche-resistent“) Gottesbeweis vorzulegen. Auf der Umschlagrückseite steht als Zitat aus einer Rezension von Mathias Schreiber in DER SPIEGEL: „Streng philosophisch genommen, gibt es nur ein wichtiges neues Buch zur Gottesfrage: Der letzte Gottesbeweis von Robert Spaemann.“

Es handelt sich um einen „Gottesbeweis aus der Grammatik“, genauer gesagt, aus dem *Futurum exactum* (31), wonach nämlich die Tatsache eines Geschehens in alle Ewigkeit nicht rückgängig gemacht werden kann. Unser Präsens wird in Zukunft gewesen sein und ist dann absolut unveränderlich. Aber worin ist dies begründet, wenn alle Erinnerung vergänglicher Wesen einmal aufgehört haben wird? Der Beweis, der auf diese Frage antworten soll, steht auf der letzten Seite des Aufsatzes: „Von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. [...] Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das *Futurum exactum* unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes.“ (32)

Der Aufsatz ist in wohltuend klarer und schöner Sprache geschrieben und gibt wichtige Gesichtspunkte zu bedenken: Schöpfung ist kein Ereignis, auf das man jemals beim Studium der Geschichte des Kosmos stoßen kann (10). Das Unbedingte, also Gott, kann nicht in einer innerweltlichen Bedingungsforschung vorkommen (12). Im Glauben an Gott geht es darum, die Unbedingtheit des Faktischen und die Unbedingtheit des Guten als identisch anzusehen (14). „Wer also glaubt, dass das Gute und das Sein letzten Endes und im Grunde eins sind, der glaubt nicht gegen alle Vernunft, aber gegen den Augenschein, er glaubt an den verborgenen Gott.“ (16) „Wovon Gott will, dass es geschieht, das wissen wir erst, wenn es geschehen ist. Wovon er will, dass wir es wollen, das wissen wir jederzeit.“ (17) „Wenn Gott ist, dann ist das das Wichtigste, wichtigere, als dass wir sind.“ (20) „Gott wirkt ebenso durch Zufall wie durch Naturgesetze.“ (31)

Wie versteht Sp. das Wort „Gott“? „Wir wissen, was wir meinen, wenn wir ‚Gott‘ sagen: ein Unbedingtes, das seinen Grund in sich selbst hat, weil es das Schlechthin Sinnvolle, sich selbst Genügende ist.“ (19) Er sieht die Trinitätslehre als Vollendung dieses Begriffs Gottes an, dass nämlich Gott wesentlich in sich selbst Liebe ist, die keiner Welt und keines Menschen bedarf, um ihr Wesen zu verwirklichen. Sonst wäre nämlich Gott nur ein Teil der Wirklichkeit, weniger also als Gott und Welt zusammen, so als würde das Spiegelbild einer Kerze im Raum dem Licht der Kerze an Helligkeit etwas hinzufügen (ebd.).

Letzteres könnte man als eine sehr gelungene und hilfreiche Erläuterung des anselmischen Verständnisses von Gott als dem, „*quo nihil maius cogitari possit*“ (Proslogion 15) ansehen. Aber es handelt sich wohl bei Anselm nicht, wie man gewöhnlich meint und auch Sp. sagt (21), um einen Gottesbegriff, aus dem er dann die Existenz Gottes ableiten will, sondern *in recto* um eine Aussage über die Welt: Sie könne zu Gott nicht addieren, sondern gehe völlig darin auf, ohne ihn nicht sein zu können. Denn Anselm bestreitet gerade jede Möglichkeit, Gott unter einen Begriff zu fassen: Gott sei „*maius quam cogitari possit*“ (Proslogion 15). Sp. meint dann – fast hegelianisch –, die christlichen Glaubensmysterien seien die „ungeahnte Einlösung dessen, was im Begriff Gottes von der Vernunft antizipiert wird“ (19).

Mir bleibt die Frage, ob man nicht statt von einem Gottesbeweis besser nur von einem Geschöpflichkeitsbeweis sprechen sollte. Tatsächlich sagt Sp. selbst: „Wahrheitsfähigkeit