

Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft

Herausgegeben von
THOMAS BUCHHEIM
FRIEDRICH HERMANNI
AXEL HUTTER
CHRISTOPH SCHWÖBEL

Collegium Metaphysicum

4

Mohr Siebeck

Collegium Metaphysicum

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Johannes Hübner (Halle) · Anton Friedrich Koch (Heidelberg)
Michael Moxter (Hamburg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)



Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft

herausgegeben von

Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni,
Axel Hutter und Christoph Schwöbel

Mohr Siebeck

Thomas Buchheim, geboren 1957; Ordinarius für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Friedrich Hermann, geboren 1958; Ordinarius für Systematische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Axel Hutter, geboren 1961; Ordinarius für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Christoph Schwöbel, geboren 1955; Ordinarius für Systematische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

e-ISBN 978-3-16-152150-8

ISBN 978-3-16-152041-9

ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Stempel Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten und erweiterten Vorträge der Gründungstagung des „Interuniversitären Forschungsverbundes für Metaphysik und Religionsphilosophie München/Tübingen“, die vom 9.–12. März 2011 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und im Evangelischen Stift Tübingen stattfand. Die Herausgeber danken der *Udo Keller Stiftung*, dem *Universitätsbund Tübingen*, der *Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft* der LMU München und der *Stiftung Evangelisches Stift* für die großzügige Finanzierung der Tagung. Der *Udo Keller Stiftung* gebührt zusätzlich Dank für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung dieses Buches.

Für ihren engagierten Einsatz bei der Organisation der Tagung bedanken sich die Herausgeber bei den Tübinger Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern: Christina Drobe, Daniel Geese, Juliane Klein, Katharina Krause, Friedhelm Meier, Dr. Burkhard Nonnenmacher, Sarah Prang, Gerda Scheytt, Christoph Schmidt, Prof. Dr. Johannes Schwanke, Nicole Sieber, Christian Steiner.

München und Tübingen, im März 2012

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
-------------------	---

Einleitung	1
----------------------	---

I. Gottesgedanke und Gottesbeweis

Robert Spaemann

Was ist das, „quod omnes dicunt deum“?	33
--	----

Rolf Schönberger

<i>Si Deus non est, nihil est.</i> Die neuralgische Proportion von Inhalt und Form eines Gottesbeweises im Ausgang von Meister Eckhart	47
--	----

Jens Halfwassen

Jenseits von Sein und Nichtsein: Wie kann man für Transzendenz argumentieren?	85
---	----

Markus Gabriel

Ist der Gottesbegriff des ontologischen Beweises konsistent?	99
--	----

Thomas Buchheim

Barrieren der Beweisbarkeit Gottes – und Schellings Umrundungsversuche	121
--	-----

Axel Hutter

Der kritische Sinn des Gottesbegriffs.	149
--	-----

II. Das ontologische Argument

Gunnar Hindrichs

Anselms inverse Theologie	181
-------------------------------------	-----

Peter van Inwagen

Three Versions of the Ontological Argument 223

Markus Enders

Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis.
Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und
dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis 241

Friedrich Hermann

Warum ist überhaupt etwas? Überlegungen zum kosmologischen
und ontologischen Argument 289

III. Das kosmologische Argument

Richard Swinburne

Why Hume and Kant were mistaken in rejecting natural theology 317

Armin Kreiner

Glanz und Elend des kosmologischen Arguments 335

Svend Andersen

Der kosmologische Gottesbeweis, die Kritik Kants und die
Interpretation Knud E. Løgstrups 351

Anton Friedrich Koch

Der kosmologische Gottesbeweis und das Problem der kausalen
Fundiertheit 367

Friedrike Schick

Zureichende Gründe und das notwendige Wesen 389

John Leslie

A Proof of God's Reality. 411

IV. Das empirikotheologische Argument

Christian Illies

Blinde Evolution und Gottes Intention. Wie sich ein rationaler
Theismus mit der natürlichen Selektion verbinden lässt 431

Christoph Schwöbel

Sein oder Design – das ist hier die Frage. Christlicher Schöpfungs-
glaube im Spannungsfeld von Evolutionismus und Kreationismus . . . 463

Friedo Ricken

Was ist praktische Vernunft? Überlegungen zum moralischen
Beweis für die Existenz Gottes 521

Matthias Lutz-Bachmann

Transzendente Freiheit und Gottesidee: Hermann Krings'
„Versuch Gott zu denken“ 533

Bibliographie 547

I. Deutsche Aufsätze 547

II. Englische Aufsätze 553

III. Deutsche Bücher 606

IV. Englische Bücher 612

V. Anderssprachige Literatur 622

Personenregister 625

Einleitung

Die Herausgeber

Die Metaphysik und die Religionsphilosophie bilden das systematische Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie. Aus Sicht der Philosophie besteht die Aufgabe in der argumentativen Entwicklung einer Konzeption des Absoluten, welches die Wirklichkeit des endlichen Lebens und Denkens übersteigt und zugleich begründet; aus Sicht der Theologie besteht die Aufgabe hingegen in der denkenden Durchdringung zentraler Glaubensinhalte, um sie mit dem Vernunftanspruch zu vermitteln und dadurch in ihrer spezifischen Rationalität zu erschließen. Gegen eine solche metaphysische oder religionsphilosophische Vermittlung wendet sich freilich die Behauptung eines unversöhnlichen Gegensatzes von Vernunft und Religion; eine Behauptung, die in jüngster Zeit eine neue Konjunktur erfährt, wie der erneuerte Fundamentalismus der Religion einerseits und der erneuerte Atheismus der Vernunft andererseits zeigt.

Auch wenn diese einfache Entgegensetzung von „Vernunft“ und „Religion“ nach der Religionskritik des 19. Jahrhunderts und der Vernunftkritik des 20. Jahrhunderts philosophisch naiv und historisch unaufgeklärt wirken mag, so liegt in der aktuellen Konjunktur des altehrwürdig verblicheneen Gegensatzes gleichwohl die Chance verborgen, die für das gegenwärtige Bewusstsein immer blasser werdenden Begriffe der metaphysischen bzw. theologischen Tradition mit neuem Nachdruck zu bestimmen. Eine derartige Neubestimmung könnte vielleicht sogar zu dem Ergebnis führen, dass Vernunft und Religion einander nicht nur entgegenstehen, sondern sich gegenseitig auch fordern, zumindest in einem produktiven Sinne herausfordern.

In dieser Perspektive würde eine wesentliche „Pathologie der Religion“ darin bestehen, sich der Herausforderung durch die Ansprüche der Vernunft zu entziehen und sich selbstzufrieden in einem „faulen“ Fundamentalismus zu verfestigen. Ebenso würde eine wesentliche „Pathologie der Vernunft“ darin bestehen, sich der Herausforderung durch die emphatischen Ansprüche der Religion zu entziehen und sich trivialisierend mit einem „faulen“ Skeptizismus zufrieden zu geben.

Im Gegenzug zu den genannten Pathologien wird in den Beiträgen des vorliegenden Bandes ein „Grenzgebiet“ zwischen Vernunft und Religion erkundet, das, wie die angefügte Bibliographie zeigt, insbesondere in der analytischen Religionsphilosophie eine neue Aktualität erlangt hat: die Gottesbeweise. Denn es liegt auf der Hand, dass sich in dem Projekt der Gottesbeweise, die für die Religion zentrale Gottesvorstellung dem Denken argumentativ zugänglich zu machen, das Verständnis dessen, was Religion und Vernunft ausmacht, verändern und erneuern kann. Selbstverständlich gilt dies in gleicher Weise für die ebenso ambitionierten Versuche, die Möglichkeit der Gottesbeweise mit Vernunftgründen zu widerlegen.

Die hier versammelten Überlegungen beleuchten daher auf je eigene Weise die traditionellen und neueren Gottesbeweise mit dem leitenden systematischen Erkenntnisinteresse, ein neues Verständnis von Vernunft und Religion zu gewinnen.

I. Gottesgedanke und Gottesbeweis

Jede Auseinandersetzung mit Gottesbeweisen hat sich über die Frage nach der argumentativen Stringenz des jeweiligen Beweisgangs hinaus mindestens drei weitere Fragen vorzulegen, nämlich erstens nach der sachlichen Angemessenheit des zugrunde gelegten Gottesbegriffs, zweitens nach seiner Konsistenz und drittens nach der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Beweisform als solcher.

(1) Das Problem sachlicher Angemessenheit betrifft die Frage, wie überhaupt dasjenige zu charakterisieren ist, dessen Existenz bewiesen werden soll, und mit welchem Recht behauptet wird, es falle mit dem zusammen, was in der religiösen, theologischen oder philosophischen Tradition unter Gott verstanden wird. (2) Die Widerspruchsfreiheit des Gottesbegriffs ist in jedem Beweisversuch, der sich als Argumentation an den Regeln der Logik zu orientieren hat, bereits unterstellt, ohne sich darum von selbst zu verstehen. Daher ist im Kontext der Gottesbeweise je eigens nach der Konsistenz des unterstellten Gottesbegriffs zu fragen. (3) Zugleich stellt sich die Frage, ob die Form des Beweises überhaupt eine Art epistemischen Zugangs ist, die der Seinsweise Gottes und seinem Verhältnis zum Menschen adäquat sein kann, und welche Konsequenzen sich für den Gottesbegriff aus einer etwaigen Verneinung dieser Frage ergeben.

Die Beiträge der ersten Sektion des vorliegenden Bandes setzen sich jeweils mit einer oder mehreren dieser grundlegenden Fragen auseinander und gehen dabei zum Teil auf spezifische Gottesbeweise näher ein. Die ers-

ten Beiträge (Spaemann, Halfwassen) fragen nach wesentlichen Merkmalen, die zu einem angemessenen Begriff Gottes oder des Absoluten gehören. Der anschließende Beitrag (Schönberger) rekonstruiert einen Gottesbeweis Meister Eckharts, der dem Problem materialer Adäquatheit des in Anschlag gebrachten Gottesbegriffs ausdrücklich Rechnung trägt, während der folgende Beitrag (Gabriel) den Gottesbegriff des ontologischen Beweises auf seine Konsistenz hin untersucht. Die weiteren Beiträge (Buchheim, Hutter) unternehmen es, im Anschluss an Schelling und weitere Denker zu zeigen, dass die Form des Beweises Gott als solche unangemessen und eine grundsätzliche Kritik an den Gottesbeweisen so zwar berechtigt ist, aber keine Verabschiedung, sondern eine kritische Transformation des Gottesbegriffs verlangt.

Robert Spaemann argumentiert in seinem Beitrag dafür, die nächstliegende Frage der Philosophie im Blick auf den religiösen Glauben sei nicht diejenige nach der Existenz Gottes, sondern danach, was überhaupt unter Gott zu verstehen ist. In Fregescher Terminologie lässt sich diese Aufgabe laut Spaemann auch als Frage formulieren, wie weit die Sinne des Ausdrucks „Gott“ variieren dürfen, damit noch von derselben Bedeutung die Rede ist. Gefragt ist also nach einer Art Kernsinn des Ausdrucks Gott oder, traditioneller gesprochen, nach seinen wesentlichen Attributen im Unterschied zu akzidentellen. Spaemann plädiert dafür, das wesentliche Attribut Gottes sei die Allmacht, aus der sich weitere zentrale Eigenschaften Gottes wie seine Freiheit als Schöpfer ergeben. Gottes Allmacht verlange seitens des Menschen die Haltung bedingungsloser Unterwerfung und könnte so als Gegensatz zu der Gott gemeinhin zugesprochenen Güte erscheinen. Spaemann argumentiert jedoch dafür, dass Allmacht und Güte keine Gegensätze, sondern einander wechselseitig voraussetzende Weisen göttlicher Unbedingtheit sind. Für ein allmächtiges Wesen gebe es nämlich, wie er im Anschluss an Rousseau ausführt, keinen Grund nicht gut zu sein, und unendliche Güte sei umgekehrt nur einem Wesen möglich, das nicht ohn-, sondern allmächtig ist. Abschließend unternimmt Spaemann es, einen weiteren, scheinbaren Antagonismus aufzulösen, – denjenigen zwischen Liebe und Gerechtigkeit als besonderen Erscheinungsweisen göttlicher Güte. Wahrhafte Liebe verlange nämlich, dem Geliebten gerecht werden zu wollen, und einer Person vollauf gerecht zu werden, heiße bereits, sie zu lieben.

Rolf Schönberger exponiert in seinem Beitrag zunächst als zentrale Schwierigkeit der Gottesbeweise – über die argumentative Stringenz des jeweiligen Beweisgangs hinaus – die Frage nach der Angemessenheit des (im ontolo-

gischen Beweis) vorausgesetzten oder (im teleologischen und kosmologischen Beweis) erschlossenen Gottesbegriffs. Im Hauptteil seines Beitrags situiert Schönberger den Gottesbeweis, den Meister Eckart in den Entwürfen zum *Opus Tripartitum* skizziert, im Kontext der philosophischen Theologie des Mittelalters und rekonstruiert ihn als Antwort auf das einleitend exponierte Angemessenheitsproblem. Eckharts Beweis weist entsprechend eine deutliche Zweiteilung auf: Bevor er sich anschickt, die Existenz Gottes zu beweisen, gibt und begründet Eckhart zunächst eine Bestimmung dessen, was überhaupt unter Gott zu verstehen ist. Die Frage, was wir denken, wenn wir Gott denken, beantwortet er formelhaft mit der Wendung *Esse est deus*. Begründet wird diese Identifikation Gottes mit dem Sein unter anderem so, dass nur dadurch ausgeschlossen sei, dass abhängig Seiendes sein Sein anderswoher als von Gott dem Schöpfer empfangt, und dass Gott seinerseits nur dann, wenn er selbst das Sein ist, sein Sein nicht von einem anderen zum Lehen haben könne. Nach einer detaillierten Rekonstruktion von Eckharts Begründung dieses Gottesbegriffs wendet sich Schönberger seinem Existenzbeweis zu, der die Identität von Sein und Gott bereits voraussetzt. Zwei unterschiedliche Begründungsgänge lassen sich ausmachen, von denen der eine die Form einer *reductio ad absurdum*, der andere tautologischen Charakter hat. So gilt nach Eckart einerseits: Wenn Gott, der das Sein ist, nicht wäre, so wäre überhaupt nichts, weil alles Seiende das Sein voraussetzt. Da die Behauptung, es sei nichts, (performativ) widersprüchlich ist, müsse Gott sein. Andererseits müsse Gott auch deshalb sein, weil er das Sein ist, und das Sein nicht nicht ist. Im Anschluss an seine Rekonstruktion des Eckhartschen Beweises verortet Schönberger diesen im Kontext anderer Gottesbeweise und diskutiert seine argumentative Kraft.

Jens Halfwassen unterstreicht in seinem Beitrag zunächst die Geltung des ontologischen Arguments, argumentiert im Anschluss jedoch mit der henologischen Tradition im Ausgang von Platon gegen die ontotheologische Identifikation des in diesem Argument stringent Bewiesenen mit Gott oder dem Absoluten. Mit Platon und dem antiken Platonismus sei das Absolute oder Anhypotheton nämlich als dasjenige zu denken, was alle denkbaren Bestimmungen übersteigt und daher als reines Eines jenseits von Sein und Nichtsein zu fassen sei. Für dieses Eine, das die Unterscheidung von Sein und Nichtsein erst ermöglicht, selbst aber jenseits ihrer ist, könne daher auch kein Existenzbeweis geführt werden. Allerdings lasse sich im Rahmen einer an Platon anschließenden „Hypothese-Forschung“ – verstanden als Aufweis notwendiger Voraussetzungen – durchaus für das Eine argumentieren. Halfwassen führt drei derartige Argumente vor: Ein henologisches,

ein bestimmungstheoretisches und ein noologisches. Das henologische Argument soll zeigen, dass jede Vielheit ihren Zusammenhalt nur durch Teilhabe am Einen hat, das selbst jenseits aller Vielheit ist. Das bestimmungstheoretische Argument unternimmt den Nachweis, dass alle Bestimmtheit einen Horizont absoluter Einheit voraussetzt, welcher den Hervortritt von Bestimmtheit erst ermöglicht. Das noologische Argument soll zeigen, dass alle Bestimmtheit der sich in sich differenzierenden Denktätigkeit des Geistes entspringt, die jedoch ihrerseits einen ultimativen Einheitshorizont voraussetzt, der das denkende Abheben und Beziehen von Bestimmungen erst ermöglicht. Abschließend reflektiert Halfwassen den Status der vorgetragenen Argumente: Sie bilden keine Beweise, da durch sie das transzendente Eine nicht erkannt und bestimmt wird, sondern sind Ausdruck wissenden Nichtwissens von Transzendenz im Wissen vom ekstatischen Transzendenzbezug unseres Denkens.

Markus Gabriel stellt in seinem Beitrag im Anschluss an Leibniz und Norman Malcolm die Frage nach der Konsistenz des im ontologischen Beweis vorausgesetzten Begriffs eines absoluten Maximums. Zweifel an der Konsistenz dieses Begriffs können nach Gabriel nicht nur durch die bekannte Tatsache geweckt werden, dass gewisse Begriffe quantitativer Maxima wie derjenige der größten natürlichen Zahl widersprüchlich sind. Vielmehr sei es nach Entwicklung der transfiniten Mengenlehre durch Cantor, die zwar eine hierarchische Ordnung von Mengen unendlicher Mächtigkeit, jedoch kein absolutes Maximum kenne, immer schwieriger, den Begriff eines solchen Maximums konsistent anzuvisieren. Im Anschluss an den Hinweis darauf, dass Anselm das, worüber hinaus nichts größeres gedacht werden kann, zugleich als größer als alles, was gedacht werden kann, begriffen habe, exponiert Gabriel eine transzendente Lesart des ontologischen Beweises, welche mit der Annahme eines absoluten Maximums deflationistisch zurecht zu kommen sucht. Das absolute Maximum, auf dessen esse in re aus seinem esse in intellectu geschlossen werden soll, sei nicht als extramentale Existenz unabhängig vom menschlichen Denken zu verstehen, sondern als alethisches Maximum zu deuten, nämlich als Norm der Wahrheit, auf die hin wir im Denken orientiert sind, oder als der im Denken notwendig unterstellte Umstand, dass es überhaupt etwas gibt, worauf wahrheitsfähige Gedanken sich richten können. Eine Schwierigkeit der transzendentalen Lesart sei es jedoch, Transzendenz zu immanentisieren, indem diese ganz der eigenen Reflexion des Denkens auf die Bedingung seiner Möglichkeit eingeschrieben wird. Gabriel deutet den Begriff eines absoluten Maximums daher noch auf eine weitere Weise: Die Existenzbegriffe Kants und Freges

aufgreifend, entwickelt er im Rahmen einer „Sinnfeldontologie“ zunächst eine Auffassung von Existenz als Tatsache, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint, und unternimmt es anschließend zu zeigen, dass die Annahme der Existenz eines allumfassenden Sinnfelds inkonsistent ist. Daher könne Gott auch nicht mit einem solchen inkonsistenten, absoluten Maximum identifiziert werden.

Thomas Buchheim exponiert in seinem Beitrag zunächst vier Gründe, weshalb weniger die Existenz Gottes als die Annahme ihrer Beweisbarkeit unglaublich sei: Erstens fehle ein hinreichend präziser Begriff desjenigen, dessen Existenz bewiesen werden soll; zweitens gehe den Beweisführern aufgrund ihrer existenziellen Involviertheit grundsätzlich die zur Beweisführung nötige epistemische Distanz ab; drittens werde dadurch die von einem Beweis als solche zu verlangende Neutralität der Beweisführung untergraben, und viertens bestehe ein fundamentales Missverhältnis zwischen Absicht und Ertrag der Beweise, insofern die Form des Beweises die Persönlichkeit Gottes in Frage stelle, der nur ein Umgang zwischen Personen, nicht aber die vergegenständlichende Haltung des Beweises angemessen sein könne. Im Hauptteil seines Beitrags rekonstruiert Buchheim die Kritik des späten Schelling an den Gottesbeweisen, insbesondere am ontologischen Argument, welche in ständigem Bewusstsein der vier genannten Zweifelsgründe vorgetragen werde. Schelling sieht im ontologischen Beweis eine unzulässige Vermengung zweier Begriffe von Existenz am Werk, nämlich einerseits im Sinne von Existenz überhaupt, andererseits im Sinne notwendiger Existenz als einer bestimmten Existenzweise. Der Sache nach nimmt Schelling damit laut Buchheim Aspekte der Fregeschen Unterscheidung zwischen Existenz als Verneinung der Nullzahl beliebiger Begriffe und als Merkmal bestimmter Begriffe vorweg. Schelling komme so zum Schluss, der ontologische Beweis beweise nicht die Existenz Gottes, sondern sei lediglich Ausdruck der begrifflichen Einsicht, dass notwendige Existenz (im Sinne einer bestimmten Existenzweise) Merkmal des Gottesbegriffs ist. Damit stelle sich für Schelling aber die Frage, was unter notwendigem Existieren überhaupt zu denken sei. Das notwendig Existierende sei laut Schelling aber das, was allem Denken zuvorkommt, und damit das blind und unfrei Existierende. Was der ontologische Beweis erweist, markiere als Unvordenkliches so zwar einen Aspekt göttlichen Seins, sei aber unverträglich mit dem Vollbegriff Gottes als freier Personalität, die sich von aller Notwendigkeit zu emanzipieren vermag. Daraus ziehe Schelling die Konsequenz, dass die Beweisform Gott, mit dem uns in erster Linie kein Vernunft-, sondern ein interpersonales Verhältnis verbinde, als solche unange-

messen sein müsse. Die Gotteshypothese sei daher nicht zwingend beweisbar, sondern einem die gesamte Geschichte übergreifenden Bewährungszusammenhang überantwortet.

Axel Hutter kontrastiert in seinem Beitrag zunächst zwei Formen der Kritik am Gottesbegriff, eine äußerliche und darum verfehlte, der zufolge der Gottesbegriff selbst kein kritisches Moment aufweist, sondern notwendig mit einer dogmatischen Selbstimmunisierung gegen berechnete Zweifel einhergeht, und eine interne, die im Gottesbegriff selbst ein kritisches Moment am Werk sieht und sich nur insoweit gegen die Gottesbegriffe und Gottesbeweise der Tradition richtet, als sie diesem kritischen Sinn selbst nicht gerecht werden. Den im Wortsinn kritischen, nämlich scheidenden und begrenzenden Sinn des Gottesbegriffs entfaltet Hutter zunächst im Anschluss an Wittgensteins Unterscheidung zwischen der Welt als Sphäre sinn- und wertloser Tatsachen, dem Subjekt als Grenze der Welt und Gott als außerhalb ihrer verortetem Wert oder Sinn. Die Aufgabe, sich des kritischen Sinns des Gottesbegriffs zu vergewissern, lasse sich so im Anschluss an Wittgensteins *Tractatus* als Frage nach dem Sinn des Sinns formulieren. Allerdings verwickelt sich Wittgensteins Sinnbegriff laut Hutter in eine Antinomie, da für ihn Sprache und Sinn radikal auseinander träten, wodurch die Sphäre des Sinns zum sprachlich Sinnlosen, damit aber Unsagbaren werde, während das sprachlich Sinnvolle nur das an sich Sinn- und Wertlose auszudrücken vermöge. Um diese Antinomie aufzulösen, sei mit Wittgenstein gegen Wittgenstein zu denken, nämlich seine kritische Unterscheidung von Welt, Subjekt und Gott auf eine Weise aufzunehmen, welche das kritische Potential der Metaphysik rettet, statt es zu verabschieden. Dies bedeute aber, wie Hutter im Anschluss an Kants „Revolution der Denkart“ ausführt, zwischen dem Verstand als Organ der Objekterkenntnis und der Vernunft als demjenigen genuiner Sinn- und Selbsterkenntnis zu unterscheiden. Solche Selbsterkenntnis artikuliere sich nach Kant wesentlich in den Vernunftbegriffen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die, kritisch transformiert, nicht als Formen des Objekt-, sondern des Selbstseins zu fassen seien. In der Folge weist Hutter auf, inwiefern der frühe Schelling Kants transzendente Revolution weg vom naiven Welt- und Wahrheitsbegriff, der Sinn und Subjekt verdinglicht, hin zu einer Form der Selbsterkenntnis, welche das freie Selbstsein des Subjekts als archimedischen Punkt begreift, radikalisiert. Von dieser Radikalisierung her gelange der späte Schelling zu einer grundsätzlichen Kritik der traditionellen Gottesbeweise, die gerade nicht auf die Verabschiedung, sondern auf die Rettung des kritischen Sinns des Gottesbegriffs abziele. Da die Gottesbeweise nämlich nur ein notwen-

diges und darum blindes Sein etablieren, laufen sie Gottes Selbstsein, das als radikale Freiheit zu verstehen ist, nach Schelling grundsätzlich zuwider. Allerdings zeige sich im Unternehmen der Gottesbeweise ein sich selbst bloß objektivierend missverstehendes, an sich jedoch vernünftiges Interesse am Sinn. Dem Menschen komme in seiner Grenzstellung als abhängig freies Wesen zwischen den objektiven Tatsachen in der Welt und Gott nämlich gerade die Gabe zu, Sinn zu erdeuten, der für ihn selbst unverfügbar ist. Da Sinn aber radikal holistischen und geschichtlichen Charakter habe, könne die Existenz Gottes als absoluter Sinninstanz grundsätzlich nicht in Form eines zwingenden Beweises gezeigt werden, sondern vielmehr habe die Geschichte im Ganzen den Charakter eines offenen, fortgesetzten Gottesbeweises. Auf diese Weise sieht Hutter in Schellings Spätphilosophie den Übergang von einer ungeschichtlichen Ontologie des objektivierend gefassten Seins hin zu einer radikal geschichtlichen Ontologie narrativen Sinns geleistet.

II. Das ontologische Argument

Wer verstanden hat, was Gott ist, muss auch annehmen, dass Gott ist. Und wer die Existenz Gottes leugnet, hat gar nicht begriffen, wovon die Rede ist. Dass der Atheismus schon aus begrifflichen Gründen eine Torheit ist, soll durch den berühmtesten aller Gottesbeweise gezeigt werden, der seit Kant der ontologische heißt. Er ist der denkwürdige Versuch, unabhängig von Erfahrung, mithin „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache“¹ zu schließen. Ob dieser Versuch gelingt, darüber herrscht seit tausend Jahren ein Streit, der das Verhältnis zwischen Begriff und Wirklichkeit betrifft und an dem sich fast alle bedeutenden Philosophen und Theologen beteiligt haben. Die Liste mit den Vertretern und diejenige mit den Kritikern des ontologischen Argumentes enthält gleichermaßen illustre Namen. Auf der ersten Liste finden sich Namen wie Anselm von Canterbury, Bonaventura, Duns Scotus, Descartes, Spinoza, Leibniz und Hegel; auf der zweiten Liste solche wie Thomas von Aquin, Ockham, Gassendi, Hume, Kant, Schelling und Karl Barth. Im 20. Jahrhundert hat das ontologische Argument in der analytischen Religionsphilosophie neue Verteidiger (z.B. Norman Malcolm, Charles Hartshorne und Alvin Plantinga) gefunden, während es in der kontinentaleuropäischen Philosophie und

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 590f., B 618f.

Theologie in der Regel kritisiert, fideistisch uminterpretiert oder schlicht ignoriert wurde.

In den Beiträgen der zweiten Sektion des vorliegenden Bandes werden verschiedene Versionen des ontologischen Argumentes rekonstruiert, modifiziert und auf ihre Gültigkeit hin geprüft, und zwar primär die klassischen Versionen, die auf Anselm von Canterbury, Descartes und Leibniz zurückgehen, sowie die modale Version, die in der analytischen Religionsphilosophie entwickelt wurde. Zum Zweck dieser Prüfung erörtern die Beiträge die Triftigkeit der wichtigsten Einwände, die seit Anselms Zeiten gegen eine oder mehrere der Versionen geltend gemacht wurden, den sogenannten logischen Einwand, den Einwand, der die Denkbarkeit Gottes in Zweifel zieht, und den Einwand Kants, und bringen zudem neue Einwände ins Spiel. Dabei kommen sie zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen, indem sie entweder (mit gewissen Einschränkungen und Modifikationen) für die Gültigkeit zumindest einer der Versionen plädieren (Hermann, Hindrichs, van Inwagen) oder für die Unmöglichkeit eines ontologischen Argumentes (Enders). Das ganze Spektrum der Debatte, die im vorliegenden Band um das ontologische Argument geführt wird, ist freilich mit der zweiten Sektion keineswegs erschöpft; denn auch in den Beiträgen der ersten Sektion finden sich trotz der allgemeiner angelegten Problemstellung einschlägige Überlegungen zum ontologischen Argument.

Gunnar Hindrichs konzentriert sich auf die Urform des ontologischen Argumentes, die Anselm in seinem *Proslogion* entwickelt hat. Wenn Gott als etwas gedacht wird, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, dann kann nach Anselm nicht zugleich gedacht werden, dass er nur im Verstand, nicht aber in Wirklichkeit existiert. Denn würde ihm das Sein in Wirklichkeit fehlen, ließe sich etwas Größeres denken. Hindrichs macht erstens deutlich, dass Anselm die Formel „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“ als Wort begreift, in dem Gott selbst im menschlichen Denken präsent ist. Daher verstehe er den Beweis, zu dem die Formel anleitet, unbeschadet seines vernünftigen Eigensinnes als Selbsterweis Gottes. Und aus demselben Grund bitte Anselm seinen Gedankengang in Gebete ein, welche die Nähe Gottes erbitten. Zweitens nimmt Hindrichs Anselms Argument gegen drei Einwände in Schutz: gegen Gaunilos Einwand, der Anselms Argument mit dem „Existenzbeweis“ der vorzüglichsten Insel parallelisiert, um ihn ad absurdum zu führen, gegen Thomas von Aquins Einwand, wir könnten die Existenz Gottes nicht aus seinem Wesen erschließen, weil wir sein Wesen nicht kennen, und gegen Kants Einwand, Sein sei kein reales Prädikat. Hindrichs zeigt drittens, dass das Denken mit der Formel

„etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“ nicht nur den Gottesnamen expliziert, sondern sich zugleich als endliches Denken setzt und sich eine höhere Ordnung voraussetzt, die ihm den Weg zur Wirklichkeit bahnt und damit seine Intentionalität begründet. Als Voraussetzung des Denkens kann diese Ordnung nach Hindrichs freilich vom Denken nicht mehr eingeholt werden; denn „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“, sei „etwas Größeres, als gedacht werden kann“ (*Proslogion* 15). Damit aber entstehe die Schwierigkeit, vor der Anselms Gottesdenken steht. Indem das Denken Gott nämlich als etwas *denkt*, das größer ist, als gedacht werden kann, widerspricht es der Negativität ihres eigenen Ergebnisses. Denn obgleich Gott etwas sein soll, das sich den Bestimmungen des Denkens entzieht, wird das Jenseits des Denkens vom Denken bestimmt. Nach Hindrichs drängt Anselms Gottesdenken daher über seine eigene Gestalt hinaus in eine „inverse Theologie“ (Adorno), die sich selbst ins Wort fällt und der Versuchung widersteht, ihr Scheitern vor Gott rückgängig zu machen. Diese inverse Theologie tritt, schreibt Hindrichs, „als das Denken auf, das in seinem Eigensinn sich selbst zurücknimmt und in solcher Rücknahme eine Bejahung von etwas darstellt, das die Selbstrücknahme des Denkens nicht übersteigt.“

Peter van Inwagen diskutiert drei Versionen des ontologischen Argumentes, das Argument Anselms, dasjenige Descartes' und das modale Argument, das in der analytischen Philosophie entwickelt wurde. Anselms Argument beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Sein im Verstand und dem Sein in Wirklichkeit und versucht zu zeigen, dass es widersprüchlich ist anzunehmen, Gott besitze nur ein Sein im Verstand. Nur im Verstand zu sein, heißt nach van Inwagen nicht, ein bloßer Gedanke zu sein; denn auch Gedanken gehören zur Wirklichkeit. Gemeint sei vielmehr die Seinsweise von Gegenständen, die zwar keine Wirklichkeit besitzen, auf die sich aber gleichwohl Gedanken beziehen. Nach van Inwagen vertritt Anselm mit dieser Annahme einer schwachen Seinsweise, die nicht-wirklichen Gegenständen zukommen soll, eine meinongianische Ontologie, die nicht haltbar ist. Daher sei auch sein ontologisches Argument unhaltbar. Dasselbe gelte auch für Descartes' Argument, freilich aus anderen Gründen. Nach Descartes schließt der Begriff eines vollkommensten Wesens die Existenz ein, weil Existenz eine Vollkommenheit ist. Daher sei die Annahme, es gebe kein vollkommenstes Wesen, selbstwidersprüchlich. Anders als nach Kant scheitert dieses Argument nach van Inwagen nicht an der Prämisse, Existenz gehöre zum Begriff eines vollkommensten Wesens. Diese Prämisse folge vielmehr aus der Zurückweisung der meinongianischen Ontologie. Weil es

nämlich nach van Inwagen unmöglich ist, ein nicht-existierender Gegenstand zu sein, und weil Begriffe dann eine Eigenschaft einschließen, wenn alle Gegenstände, auf die sie zutreffen, diese Eigenschaft notwendigerweise besitzen, schließen alle Begriffe, auch der des vollkommensten Wesens, die Existenz ein. Wenn Existenz aber zu allen Begriffen gehört, dann folgt daraus, dass der Begriff eines Wesens Existenz einschließt, nicht die Selbstwidersprüchlichkeit der Annahme, es gebe kein solches Wesen. Denn andernfalls müsste es beispielsweise auch selbstwidersprüchlich sein zu behaupten, es gebe keine Einhörner. Van Inwagens Einwand gegen Descartes scheint jener logische Einwand zu sein, dessen Triftigkeit in anderen Aufsätzen des vorliegenden Bandes (Buchheim, Enders, Hermann) bestritten wird. Abschließend präsentiert van Inwagen seine Version eines modalen ontologischen Argumentes. Sie definiert ein vollkommenes Wesen als eines, das alle Vollkommenheiten (auch diejenige, notwendig zu existieren) notwendigerweise besitzt. Mithin ist ein Wesen in einer möglichen Welt W dann und nur dann vollkommen, wenn es in jeder möglichen Welt, die von W aus zugänglich ist, alle Vollkommenheiten besitzt. Nun nehme man an, ein vollkommenes Wesen sei möglich, d. h. in einer möglichen Welt W , die von der wirklichen Welt aus zugänglich ist, gebe es ein solches Wesen. Aus dieser Annahme folgt (weil die Zugangsrelation symmetrisch ist), dass auch in der wirklichen Welt ein Wesen existiert, das alle Vollkommenheiten besitzt. Zudem folgt, dass ihm in der wirklichen Welt diese Vollkommenheiten notwendigerweise zukommen. Denn kämen sie ihm kontingenterweise zu, gäbe es eine von der wirklichen Welt aus zugängliche Welt W_1 , in der dieses Wesen nicht vollkommen wäre. Diese Welt W_1 wäre (weil die Zugangsrelation transitiv ist) nicht nur von der wirklichen Welt, sondern auch von der möglichen Welt W aus zugänglich. Dies aber widerspricht der obigen Definition eines vollkommenen Wesens. Nach van Inwagen besteht der einzige Mangel dieses Argumentes darin, dass es für uns keine apriorischen Gründe gibt, von der Möglichkeit eines vollkommenen Wesens auszugehen.

Markus Enders verknüpft Überlegungen zum ontologischen Gottesbeweis mit solchen zum Gottesbegriff, der dem Beweis zugrunde liegt. Zunächst zeigt er, dass Anselms Bestimmung Gottes als etwas, über dem nichts Größeres oder Besseres gedacht werden kann, auf den von Augustin modifizierten neuplatonischen Begriff von Sein als uneingeschränkter Vollkommenheit zurückgeht und einen zugleich affirmativen und negativen Gehalt impliziert. Denn als denkbar Größtes oder Bestes ist Gott nicht nur der Inbegriff aller denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern auch dasjenige Sein, das die Reichweite unseres Denkens schlechthin übertrifft. Im Wei-

teren prüft Enders drei Einwände, die gegen den ontologischen Gottesbeweis erhoben wurden. Dem logischen Einwand zufolge verwechselt der Beweis die gedachte mit der wirklichen Existenz: Zwar könne Gott nur als existierend gedacht werden, aber daraus folge nicht, dass er wirklich existiert. Dieser Einwand ist nach Enders aufgrund seiner Selbstwidersprüchlichkeit unhaltbar. Denn er behauptet, Gott existiere möglicherweise nicht, und räumt zugleich ein, seine Nichtexistenz sei nicht widerspruchsfrei denkbar, mithin unmöglich. Der zweite Einwand, der sich beispielsweise bei Thomas von Aquin findet, bestreitet die Denkbarkeit Gottes. Thomas behauptet, es sei zwar an sich evident, dass Gott existiert (weil sein Sein mit seinem Wesen zusammenfällt), nicht aber für uns; denn wir besäßen keine adäquate Erkenntnis des göttlichen Wesens. Nach Enders übersieht dieser Einwand die Raffinesse des Anselmschen Argumentes, das die Existenz Gottes aus einer Denkregel erschließt, die ihrem Gegenstand angemessen ist, ohne eine adäquate Wesenserkenntnis vorauszusetzen. Die neuzeitliche Version des zweiten Einwandes wird nach Enders hingegen durch eine Überlegung von Leibniz entkräftet, der die Widersprüchlichkeit der Annahme, Vollkommenheiten seien nicht durchgängig miteinander vereinbar, aus ihrer Definition als einfache und rein positive Qualitäten ableitet. Der dritte, von Kant vorgebrachte Einwand bestreitet, dass Sein ein reales Prädikat, mithin eine Vollkommenheit ist, die dem höchst vollkommenen Wesen nicht fehlen kann. Der Satz „Gott existiert“ bedeutet nach Kant vielmehr, dass es ein Wesen gibt, auf das der Gottesbegriff mit allen darin enthaltenen Prädikaten zutrifft. Nach Enders ist dieses „erfüllungstheoretische“ Verständnis von Existenz, für das Kant freilich nur eine zirkuläre Begründung gebe, womöglich triftig. In diesem Fall würde der ontologische Gottesbeweis an dem prädikativen Verständnis von Existenz scheitern, das er voraussetzt. Dieses Scheitern folgt nach Enders aber auf jeden Fall aus dem Gottesbegriff, für dessen formale Normativität Enders eintritt: Weil Gott, wie auch immer näher bestimmt, als das schlechthin Unübertreffliche zu begreifen sei und weil sich die endliche Vernunft durch einen Beweis seiner Existenz über ihn erheben würde, sei seine Existenz unbeweisbar.

Friedrich Hermann schlägt vor, die Grundfrage der Metaphysik, warum überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts, mit einer Version des kosmologischen und des ontologischen Argumentes zu beantworten, für deren Gültigkeit er eintritt. Zunächst widmet er sich der eingeschränkten Frage, warum es Wirkliches gibt, das auch nicht sein kann. Dieses Problem wird mit einer auf Leibniz zurückgehenden Version des kosmologischen Argumentes gelöst, das nach Hermann allen einschlägigen Einwänden

standhält. Der Leibnizschen Version zufolge kann der zureichende Grund des Kontingenten nur in etwas gefunden werden, das notwendigerweise existiert. Denn selbst wenn die Reihe der kontingenten Dinge (Welt) ins Unendliche zurückginge und wenn sich jedes Element der Reihe durch andere Elemente erklären ließe, wäre nicht erklärt, warum es überhaupt Kontingentes gibt. Dafür muss es jedoch eine Erklärung geben, wenn der Satz vom zureichenden Grund gilt, der nach Hermanni nicht nur ein fundamentales Prinzip unseres Vernunftgebrauches darstellt, sondern sich bislang auch ausnahmslos bewährt hat. Aus der Antwort auf die eingeschränkte Frage nach dem Grund des Kontingenten ergeben sich die Anschlussfragen, welches Wesen notwendigerweise existiert und warum es nicht nicht existieren kann. Die Metaphysik hat diese Frage durch das ontologische Argument zu beantworten versucht, das im zweiten Teil des Beitrages untersucht wird. Gegen die klassische, von Anselm und Descartes vertretene Version dieses Argumentes sind eine Reihe von Einwänden vorgebracht worden, die, wie der sogenannte logische Einwand und der Einwand gegen die Widerspruchsfreiheit des Gottesgedankens, nach Hermanni nicht stichhaltig sind. Anders stehe es mit dem Einwand Kants, der sich gegen das Existenzverständnis richtet, das in der klassischen Version vorausgesetzt wird. Weil Existenz in der Tat keine Vollkommenheit, d. h. kein begrifflicher Gehalt sei, durch den ein Gegenstand charakterisiert wird, scheitere die klassische Version. Zudem könne das notwendig Existierende unter Bedingungen des kantischen Existenzverständnisses nicht deshalb notwendig sein, weil Existenz ein Element seines Begriffs wäre. Dies bedeutet nach Hermanni freilich nicht, dass ein notwendig Existierendes unmöglich ist. Denn durch das kosmologische Argument sei seine Wirklichkeit und daher auch seine Möglichkeit erwiesen. Worin aber liegt der Grund für seine notwendige Existenz, wenn er nicht darin liegen kann, dass Existenz zu seinem Begriff gehört? Als Antwort auf diese Frage schlägt Hermanni eine andere Version des ontologischen Argumentes vor. Sie beruht auf der (auch von Leslie vertretenen) platonisch inspirierten Annahme, dass das Gute von sich aus nach Sein strebt, und zwar in dem Grade, in dem es gut ist. Daher hat das *summum bonum*, dasjenige also, was im höchsten Maße sein soll, die größtmögliche Tendenz, wirklich zu sein, und existiert mithin (moralisch) notwendigerweise.

III. Das kosmologische Argument

Ein kosmologischer Gottesbeweis geht von der Existenz oder von sehr allgemeinen Merkmalen der Welt aus und schließt mit Hilfe des Kausalprinzips oder des Satzes vom zureichenden Grund auf Gott zurück. Durch seinen empirischen Ausgangspunkt unterscheidet er sich von einem ontologischen und durch die Unbestimmtheit seiner Erfahrungsbasis von einem teleologischen Beweis. Viele bedeutende Theologen und Philosophen der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, sowohl griechische und arabische wie jüdische und christliche, haben das kosmologische Argument in dieser oder jener Version vertreten. Dazu gehören, um nur wenige zu nennen, Aristoteles, Al-Ghazalí, Maimonides, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Spinoza und Leibniz. Trotz schwerwiegender Einwände, zumal derjenigen von Hume und Kant, besitzt das kosmologische Argument bis heute eine bemerkenswerte Unverwüstlichkeit. Zwar wird es im kontinentaleuropäischen Denken der Gegenwart häufig wie ein toter Hund behandelt, den man nicht mehr tritt, aber in der angloamerikanischen Religionsphilosophie der letzten Jahrzehnte hat auch dieses Argument eine Reihe neuer Verteidiger gefunden.

Idealtypisch lassen sich drei klassische Versionen des Argumentes unterscheiden. Für die erste, die sogenannte Kalam-Version ist die Annahme charakteristisch, dass die Welt nur eine endliche Vergangenheit haben kann. Die zweite und dritte Version dagegen räumen beide die Möglichkeit einer unendlichen Vergangenheit der Welt ein. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch, dass die zweite, z. B. von Thomas von Aquin vertretene Version das Kausalprinzip (alles, was zu existieren beginnt, hat eine Ursache seiner Existenz) voraussetzt und auf ein Anfangsglied in einer Kette vertikal-hierarchisch geordneter Ursachen schließt. Die dritte, von Leibniz und Samuel Clarke entwickelte Version hingegen nimmt den Satz vom zureichenden Grund (für alles, was existiert, gibt es einen Grund, warum es überhaupt existiert und warum so und nicht anders) in Anspruch und schließt von der unendlichen Ursachenkette auf einen letzten Grund außerhalb der Kette. Bei allen drei Versionen handelt es sich um deduktive Argumente, also solche, bei denen die Konklusionen unmöglich falsch sein können, wenn die Prämissen wahr sind. In jüngerer Zeit wurden zusätzlich auch induktive Versionen entwickelt, die sich auf die moderne Wahrscheinlichkeitstheorie stützen,² sowie

² Vgl. z. B. R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.

phänomenologische Versionen, die den Anspruch eines strikten Beweises aufgeben.³

Die Beiträge der dritten Sektion (sowie der letzte Beitrag der zweiten) rekonstruieren die genannten Versionen des kosmologischen Argumentes, bewerten die Triftigkeit der klassischen Einwände und bringen zudem veränderte Versionen und neue Einwände ins Spiel. Näherhin befassen sie sich mit folgenden Fragen und Fragekomplexen: (1) Sind die prinzipiellen erkenntnistheoretischen Einwände, die Hume und Kant gegen die Möglichkeit eines kosmologischen (und teleologischen) Argumentes geltend machen, triftig? (Swinburne) (2) Wie sind die philosophischen und physikalischen Versuche einzuschätzen, die Existenz der Welt zu erklären, ohne auf einen Gott zurückzugreifen? (Kreiner, Leslie) (3) Ist es zulässig, das Ganze der kontingenten Wesen (Welt) als Kausalkette zu verstehen? (Schick) Sprechen empirische und/oder apriorische Gründe für die endliche Vergangenheit dieser Kette? (Kreiner, Swinburne) Ist ein notwendig existierendes Wesen als Anfangsglied der Kette widerspruchsfrei denkbar? (Schick) (4) Welcher Grund kann als zureichender Grund gelten? Ist der Satz vom zureichenden Grund in unbeschränkter oder nur in beschränkter Weise gültig? Muss der zureichende Grund für eine unendliche Kausalkette außerhalb der Kette liegen? (Andersen, Hermanni, Koch, Kreiner, Schick) (5) Ist ein notwendig existierendes Wesen überhaupt widerspruchsfrei denkbar und ist man gegebenenfalls berechtigt, es mit Gott zu identifizieren? Wie wäre im Falle der Undenkbarkeit eines notwendig Existierenden der modale Status der Existenz Gottes zu bestimmen, die im kosmologischen Argument bewiesen werden soll? Ist sie logisch kontingent und zudem moralisch notwendig, d. h. das logisch kontingente Resultat der intrinsischen Güte des göttlichen Wesens? (Andersen, Hermanni, Kreiner, Leslie, Schick, Swinburne) (6) Haben probabilistische und/oder phänomenologische Versionen des kosmologischen Argumentes höhere Erfolgsaussichten als die klassischen deduktiven Versionen? (Andersen, Swinburne)

Wie beim ontologischen Argument kommen die Beiträge auch im Falle des kosmologischen zu konkurrierenden Einschätzungen seiner Gültigkeit. Während nach Andersen, Hermanni, Leslie und Swinburne zumindest eine Version des kosmologischen Argumentes gelingt und während Koch die Kosten zusammenstellt, die für unterschiedliche Optionen zu zahlen sind, ist das kosmologische Argument nach Kreiner und Schick zum Scheitern verurteilt.

³ Vgl. z. B. K. E. Løgstrup, *Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Metaphysik IV*, Tübingen 1990.

Richard Swinburne verteidigt die Möglichkeit der natürlichen Theologie, die von der Welt auf die Existenz und Natur Gottes schließt, gegen die erkenntniskritischen Argumente Humes und Kants. Nach Hume überschreitet diese Theologie die Grenzen menschlicher Erkenntnis, weil komplexe Ideen stets Verbindungen einfacher Ideen sind, die aus sinnlichen Eindrücken hervorgehen. Vermeintliche „Ideen“ von Gegenständen, die nicht auf solche Eindrücke zurückgehen, seien daher sinnlos. Nun verfügt Hume aber nach Swinburne weder über Regeln, um zu entscheiden, welchen Allgemeinheitsgrad erfahrungsbasierte Ideen haben dürfen, noch über Kriterien zur Unterscheidung zwischen logisch möglichen und unmöglichen Ideen. Swinburne löst beide Probleme in einer Weise, welche die Vereinbarkeit von empiristischer Erkenntnistheorie und natürlicher Theologie sicherstellen soll. Allerdings ist die natürliche Theologie nach Swinburne sehr wohl mit Humes Regularitätstheorie der Kausalität unvereinbar. Sie definiert eine Ursache als Gegenstand, dem ein anderer Gegenstand derart folgt, dass allen Gegenständen, die dem ersten ähnlich sind, Gegenstände folgen, die dem zweiten ähneln. Um annehmen zu dürfen, unser Universum sei von Gott verursacht, hätten wir daher beobachten müssen, dass den Willensakten von Göttern regelmäßig der Existenzbeginn von Universen folgt. Nach Swinburne befindet sich die Regularitätstheorie freilich im Irrtum, weil unser Ursachebegriff nicht primär auf Eindrücken regelmäßiger Abfolgen beruht, sondern auf der Selbsterfahrung intentional handelnder Akteure. Daher sei die Rede von singulärer Verursachung keineswegs sinnlos. Unter welchen Umständen aber wäre die Hypothese von Gott als Ursache des Universums berechtigt? Swinburne antwortet, dass die Wahrscheinlichkeit jeder Erklärungshypothese, auch einer, die singuläre Verursachung ansetzt, von vier Faktoren abhängt. Bei sehr weitreichenden Hypothesen, etwa bei theistischen und nicht-theistischen Hypothesen über die Ursache des Universums, kommen zur Bestimmung ihrer relativen Wahrscheinlichkeit nach Swinburne indes nur zwei Faktoren in Betracht: der Grad der Einfachheit einer Hypothese und der Grad ihrer Fähigkeit, die beobachteten Phänomene zu erklären. Der zweite Teil des Beitrags konzentriert sich auf Kants Kritik der natürlichen Theologie. Nach Kant ist durch Kategorien nur dann eine Erkenntnis von Dingen möglich, wenn es sich um Gegenstände möglicher Erfahrung handelt. Nun sei aber Gott kein Gegenstand möglicher Erfahrung und natürliche Theologie daher unmöglich. Swinburne entgegnet, dass Kant erstens kein überzeugendes Kriterium besitzt, um die Grenzen möglicher Erfahrung zu bestimmen, und dass zweitens sehr wohl die Möglichkeit besteht, auch nicht erfahrbare Gegenstände durch Begriffe zu erkennen. Dies sei der Fall, wenn eine logisch mögliche Erklärungshypo-

these, die den Begriff verwendet, durch die beobachteten Phänomene wahrscheinlich gemacht wird. Auch Kants Bemühen, seine erkenntniskritische Grundthese durch den Nachweis zu stützen, dass die Versuche einer Erkenntnis des Unbedingten in unauflösliche Antinomien führen, scheitert nach Swinburne. Denn schon bei der ersten Antinomie sprächen die beobachteten Phänomene zugunsten der „Thesis“, dass die Welt einen Anfang in der Zeit hat. Abschließend kritisiert Swinburne Kants Annahme, dass die Argumente der natürlichen Theologie scheitern, weil sie vom ontologischen Argument abhängen und weil dieses scheitert. Nach Swinburne trifft letzteres zwar zu, weil der Begriff eines Wesens, das logisch notwendig existiert, logisch unmöglich sei. Dies tangiere aber nicht die natürlich-theologischen Argumente für die logisch kontingente Existenz Gottes.

Nach *Armin Kreiner* mißlingt das kosmologische Argument sowohl in der Kalam-Version, die einen zeitlichen Anfang des Universums voraussetzt, als auch in der Thomas- und der Leibniz-Version, die mit der anfangslosen Existenz des Universums rechnen. Die Kalam-Version scheitert nach Kreiner an der Voraussetzung der endlichen Vergangenheit der Welt, die weder durch apriorische Argumente (aus dem Begriff des Unendlichen) noch durch empirische Argumente (aus der modernen Physik) sicherzustellen sei. Die heutigen empirischen Theorien der Entstehung des Universums, etwa aus einem Urknall im Zusammenhang eines oszillierenden Universums oder aus Fluktuationen des Quantenvakuums, scheinen vielmehr auf die Annahme einer unendlichen Vergangenheit hinauszulaufen. Das Schicksal des kosmologischen Arguments entscheidet sich nach Kreiner daher an der Triftigkeit seiner zweiten Version, nach welcher auch ein anfangslos existierendes Universum einen transzendenten Grund für seine Existenz benötigt. Denn weil das Universum nur Kontingentes enthalte, sei der zureichende Grund nicht in ihm selber, sondern nur in einem vom Universum unterschiedenen und notwendig existierenden Wesen zu finden. Nach Kreiner stellt sich allerdings die Frage, warum bei einem unendlichen Begründungszusammenhang, in dem jedes einzelne Vorkommnis durch andere begründet ist, ein weiterer Begründungsbedarf besteht, der nur durch einen externen Grund soll gedeckt werden können. Berühmt ist die Analogie von Leibniz, wonach eine unendliche Reihe jeweils voneinander abgeschriebener Bücher zwar für die Existenz jedes einzelnen Buches eine Begründung bietet, jedoch keinen zureichenden Grund, warum überhaupt eine Buchreihe existiert und warum ausgerechnet diese statt einer anderen. Kreiner bezweifelt die Legitimität dieses zusätzlichen Begründungsbedarfs, den Leibniz anmeldet. Eine auf Gott verweisende Antwort auf die Frage, warum über-

haupt eine Welt und warum gerade diese existiert, markiere für die einen ebenso ein Ende des Fragens wie für andere „die Antwort ‚Warum eigentlich nicht?‘“. Doch selbst wenn man dem kosmologischen Argument trotz dieses augenscheinlichen Patts zugestehen würde, die Existenz eines notwendigen Wesens außer Zweifel zu rücken, wäre es immer noch kein *Gottesbeweis*. Denn daraus, dass die philosophische Tradition die notwendige Existenz als eines von mehreren Gottesprädikaten verstanden hat, folge nicht, dass ein notwendig Existierendes auch jene anderen Prädikate besitzen müsse. Genau genommen, würde nach Kreiner nicht einmal folgen, dass das notwendig Existierende ein welttranszendentes Wesen sein müsse. Es könne sich vielmehr auch um Dinge wie Energie oder Materie handeln, die weltimmanent in ewiger Umwandlung begriffen sind. Um die Verknüpfung zwischen einem *ens necessarium* und den übrigen traditionellen Gottesprädikaten herzustellen, bedürfe es vielmehr, wie schon Kant hervorhob, eines anderen Argumentes, nämlich des ontologischen. Insgesamt kommen wir nach Kreiner somit nicht über die kritische Diagnose Kants hinaus: Das ontologische Argument kann zum angenommenen Wesen Gottes nicht die notwendige Existenz hinzubeweisen; das kosmologische Argument nicht zur Existenz des Notwendigen das Wesen Gottes.

Auch *Svend Andersen* unterscheidet zwischen verschiedenen Versionen des kosmologischen Argumentes. Die erste, von Aristoteles und Thomas von Aquin vertretene Version schließt von der Existenz des Kontingenten und der Unmöglichkeit, dass Kontingentes aus sich selbst existiert, auf die Existenz eines notwendigen Wesens als Ursache des kontingent Existierenden. Der neuralgische Punkt dieser Version besteht nach Andersen darin, dass die Identifizierbarkeit des Notwendigen mit Gott nicht im Beweisgang selbst erhärtet, sondern nur mehr oder weniger konventionellen Überzeugungen darüber entnommen wird, wer oder was Gott ist. Die zweite Version hingegen findet sich bei Wolff, Baumgarten und dem dänischen Wolff-Schüler Jens Kraft, die alle in Anknüpfung an Leibniz nicht mehr mit dem Kausalprinzip, sondern mit dem Satz vom zureichenden Grund operieren. In dieser Version finde das kosmologische Argument dadurch eine Ergänzung, dass Kontingentes oder Endliches nicht nur überhaupt durch irgendeine notwendige Ursache, sondern in allen Zügen seiner Realität durch ein unendliches oder vollkommenes Wesen und damit eben *zureichend* oder durch eine „hinreichende Ursache“ begründet wird. Damit freilich bringt die zweite Version genau den Begriff ins Spiel, an dem sie nach Kant scheitern muss. Denn die Idee der *omnitudo realitatis* oder eines vollkommensten Wesens könnte nur dann als legitimer Beweisbegriff akzeptiert werden,

wenn wiederum der ontologische Beweis für das Dasein Gottes sein Ziel erreichen würde. Auf diesem Hintergrund wird nach Andersen der Vorschlag des dänischen Philosophen und Theologen Knud E. Løgstrup (1905–1981) plausibel, der zwar an die Gedankenführungen des kosmologischen Argumentes anknüpft, dabei aber die Form eines wissenschaftlich objektiven Argumentationsganges gerade vermeiden möchte. Denn außer und vor der wissenschaftlichen habe die Sprache auch eine *Deutungsfunktion*, welche wiederum nur im Zuge einer phänomenologischen Erörterung der Sachverhalte zur Entfaltung gebracht werden könne. In ihr kehren zwar die Motive des kosmologischen Argumentes in veränderter Gestalt zurück, aber nicht dessen nur scheinbar objektiv zwingende Form. Nach Løgstrup lehrt uns die unmittelbare phänomenologische Vertrautheit mit Existierendem zugleich Vertrautheit mit dessen Vergänglichkeit. Die Existenz, die wir kennen und selbst besitzen, ist zeitverhaftet, d. h. in sich nur „aufgeschobene Vernichtung“. Dieser Befund setzt nach Løgstrup für jede uns bekannten Existenz eine „Macht“ voraus, die der Vernichtung widerstrebt. Eine solche Macht könne jedoch nicht mit dem identifiziert werden, was einen Aufschub seiner Vernichtung erhält, weil dessen Vergänglichkeit ansonsten völlig unbegreiflich wäre. Vielmehr entstamme die Macht, die den Aufschub erwirkt, dem, was die jüdisch-christliche Sprachtradition als das Gotteswesen und Ursprung allen Seins namhaft gemacht hat. Damit kehren also Motive des kosmologischen Argumentes in einer phänomenologisch gewendeten Gestalt zurück, in der sie zwar die Plausibilität einer konsistenten Deutung der Verhältnisse behalten, ohne aber die Angriffsflächen eines kosmologischen Argumentes zu bieten, das beansprucht, wissenschaftlich zwingend zu sein.

Anton Friedrich Koch befasst sich mit der wesentlichen Prämisse der Leibniz-Clarke-Version des kosmologischen Argumentes, dem Satz vom zureichenden Grund, und fragt nach den Kosten der rivalisierenden Antworten, die Leibniz und Hume auf die Frage geben, welcher Grund als zureichend gelten darf. Während Hume meint, in unendlichen Kausalreihen habe jedes Glied seinen zureichenden Grund in seinem unmittelbaren Vorgänger und damit sei zugleich die Reihe als ganze erklärt, kann der zureichende Grund nach Leibniz nur außerhalb der Reihe gefunden werden. Koch schickt der Analyse dieser Alternativen die Skizze einer modifizierten und mit der modernen Physik vereinbaren Transzendentalphilosophie voraus. Sie unterscheidet zwischen möglichen Welten und ihrer transzendentalen Grundstellung, die selber keine der möglichen Welten, sondern nur deren kontraposibler Grenzfall ist. Das Kausalprinzip gelte in unbeschränkter Weise ausschließlich für die transzendente Grundstellung, für die Welten selber

aber nur in beschränkter Weise, wie im Übrigen die Quantenmechanik belege. Wie sind nun in diesem Rahmen die verschieden starken Versionen des Satzes vom zureichenden Grund zu beurteilen? Zur Beantwortung dieser Frage werden Kausalverhältnisse auf mengentheoretische Verhältnisse abgebildet. Kausal fundierte Zustände und Ereignisse, d. h. solche, bei denen alle von ihnen wegführenden Kausalketten nach endlich vielen Schritten in einem intrinsisch Zufälligen oder Notwendigen enden, werden fundierten Mengen zugeordnet, die nur endliche absteigende Elementschafsketten haben. Kausal unfundierte Zustände und Ereignisse hingegen werden in Analogie zu unfundierten Mengen aufgefasst, die mindestens eine unendliche absteigende Elementschafskette besitzen. Nun zeigt sich nach Koch, dass zwischen unendlichen und zirkulären Elementschafsketten kein sachlicher Unterschied besteht. Entsprechend seien, wenn man vom Darstellungsmedium der Zeit absieht, unendliche Kausalketten „von kausalen Schleifen nicht sachlich unterschieden, sondern verkappte Fälle der *causa-sui*-Struktur“. Eine Welt, in der alle Kausalketten ins Unendliche verliefen, sei daher weder im üblichen Sinne zufällig noch im üblichen Sinne notwendig; denn sie hätte sich selbst zur Ursache, ohne dass die Annahme ihrer Nichtexistenz widersprüchlich wäre. Aus Sicht der modifizierten Transzendentalphilosophie ist diese Welt freilich keine der möglichen Welten, sondern nur ihr kontrapossibler Grenzfall. Die Konsequenzen, die sich aus der mengentheoretischen Analogie für die verschieden starken Versionen des Satzes vom zureichenden Grund ergeben, liegen nach Koch auf der Hand. Der hohe Preis, den Hume für seine regressfreundliche Version zahlen müsse, sei die prinzipielle Zulassung von Schleifen bei der Begründung des Gegebenen. Eine nicht minder schlechte Nachricht halte die Mengenlehre auch für Leibniz' Version bereit. Denn wenn das Ganze einer unendlichen Kausalkette bereits sein eigener zirkulärer Grund ist, verbiete sich die Annahme eines Grundes außerhalb der Kette. Diese Nachricht falle freilich günstiger aus, wenn man den Schluss aus der mengentheoretischen Analogie mit Leibniz' Annahme verknüpfe, dass mögliche Welten im göttlichen Verstand ein Sein unterhalb der Aktualität und eine interne kausale Ordnung besitzen. Denn dann lasse sich die ihrer Existenz nicht mächtige *causa-sui*-Struktur einer kausal unfundierten Welt so auffassen, dass die Welt zwar im Seinsmodus der Möglichkeit ihr eigenes Wesen verursacht, für ihre Wirklichkeit aber auf anderes angewiesen ist. Wer hingegen die meinongianische Annahme eines Seins unterhalb der Aktualität nicht teilt, könne die Welt in ihrer kausalen Unfundiertheit stattdessen als absolute Erscheinung des Absoluten (Fichte) auffassen. So gesehen, würde sie ihr zirkuläres Wesen nur entfalten, wenn ihr durch Teilhabe am Absoluten eine parasitäre Wirklichkeit zukäme.