Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 22 (1975)

Heft: 1-2

Artikel: Das Unum Argumentum des Anselm von Canterbury

Autor: Brechtken, Josef

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760412

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 03.07.2025

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

Josef Brechtken

Das Unum Argumentum des Anselm von Canterbury

Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute

Einleitung

Mit Kants Destruktion der Metaphysik, seiner Kritik der Gotteserkenntnis und zumal des sogenannten ontologischen Gottesbeweises [1] wäre – so schien es und scheint es noch – für den Glauben und für das Denken aus diesem Glauben, für die Religionsphilosophie und schließlich wohl erst recht auch für die Theologie ein für allemal ein Maßstab gesetzt, an dem Sinn und Möglichkeit allen religiösen Denkens und Handelns zu messen wären: die Reduktion von Erkenntnis auf Erfahrung und die einschränkende Bestimmung dieser Erfahrung als kategoriale Objektivation von Sinnesdaten. Damit, so scheint es letztlich, wäre für das religiöse, an Transzendenz orientierte Fragen und Denken eigentlich alles entschieden, und zwar absolut negativ – wenn nicht Kant selbst in einer weiteren Sparte seiner Kritik, seiner Ethik und der Theorie des sittlich Guten doch wieder eine Lücke für eine quasimetaphysische Position freigelassen hätte: Gott als «Postulat» der praktischen Vernunft.

Es hat sich nun aber bald danach gezeigt, daß nicht primär diese Kantische Idee des praktischen Postulats fundamentsichernd für die

[1] Erst von Kant stammt übrigens diese Bezeichnung für das in Anselms Proslogion erstellte Argument der rationalen Gotteserkenntnis. Seitdem hat sich diese Bezeichnung so allgemein durchgesetzt, daß wir sie hier ohne weiteres auch für Anselms Theorie selbst übernehmen können, trotz gewisser Vorbehalte.

Gottesidee danach war [2], sondern zur Überraschung gerade wieder der soeben erst von Kant verworfene ontologische Gottesbeweis – und dies ausgerechnet in jener Denkschule, die sich wie keine sonst auf Kant stützt: im deutschen Idealismus, bei *Hegel* selbst.

Die Geschichte dieses Für und Wider, die in der Neuzeit mit der Neuauflage des ontologischen Gottesbeweises bei DESCARTES beginnt und auch mit HEGEL keinen rechten Abschluß findet [3], ist nun aber im Grunde nur die schärfer gefaßte Wiederholung dessen, was sich eben so bereits in der mittelalterlichen Scholastik zugetragen hat, wo das von ANSELM VON CANTERBURY erdachte Argument der apriorischen Identität der höchsten vollkommensten Idee, also Gottes selbst, mit seiner realen Existenz von THOMAS VON AQUIN verworfen, jedoch von anderen, kaum weniger bedeutenden mittelalterlichen Denkern wieder aufgegriffen und verteidigt wurde, so von BONAVENTURA, JOHANNES DUNS SCOTUS u. a. Dies alles offenbar nur mit dem einen Unterschied, daß der in der Neuzeit geführte Streit wohl noch intensiver und leidenschaftlicher geführt wurde als damals in der von Metaphysik und Glauben bestimmten Zeit des Mittelalters.

Wenn man nun von daher auf die besondere Aktualität dieses ontologischen Arguments gerade für das neuzeitliche Denken schließen darf (was bei Henrich überzeugend belegt ist), dann liegt es nahe, nach eben jener Aktualität und Bedeutung auch und gerade für die *neueste* Neuzeit, also für hier und heute zu fragen, – bzw. mit dem so erzeugten besonderen Interesse gleich ganz umgekehrt: Wie es eigentlich kommt, daß die weitere Diskussion um das Argument, angefangen von der neuscholastischen Auseinandersetzung bis hin zu Karl Barths scheinbar endgültiger Abrechnung [4], im großen und ganzen ohne Widerhall im maßgeblichen Denken der Zeit geblieben [5] und gleichsam ins Leere

[2] So allenfalls, wenn auch stark modifiziert, bei Kierkegaard, s. Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Bd. 1, S. 191, Anm. (nach der Düsseldorfer Diederichs-Ausgabe).

[3] Vgl. D. HENRICH: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. (Tübingen 1960), s. die Einleitung, vor allem Seite VII, Anm. 2.

[4] K. BARTH: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. 1. Aufl. München 1931, 2. neu durchges. Aufl. Zollikon-Darmstadt 1958.

[5] K. JASPERS' Befassung mit dem Gegenstand in «Die großen Philosophen» (München 1957, S. 275 ff.) versteht sich wohl eher philosophiehistorisch und stützt im übrigen weitgehend Barths theologische These. – M. Heidegger hat sich ausdrücklich nur sporadisch zur (gegen die) «Ontotheologie» geäußert. Gleichwohl

ausgelaufen ist [6]. Liegt dies nur daran, daß alle wesentlichen Stationen abgeschritten, alle Probleme ausdiskutiert waren, vielleicht an einer gewissen Müdigkeit, durch Wiederholung alter Argumente bedingt, oder gibt es tiefere Gründe, die im modernen Denken selbst und überhaupt liegen? Dies ist die Frage. – Trotz Kants fundamentaler und die Moderne allseitig bestimmender Kritik ist deshalb erneut nach Sinn und Bedeutung des ontologischen Beweises zu fragen [7], und zwar zu allererst bei dem Begründer dieses Arguments selbst, bei Anselm von Canterbury.

1. DAS UNUM ARGUMENTUM BEI ANSELM VON CANTERBURY (1033–1109) [8]

Im Vorwort seiner Schrift «Proslogion», die das berühmte «unum argumentum» zur Erkenntnis Gottes vorstellt und erläutert, nennt Anselm gleich zu Beginn seiner Studie in aller Offenheit das leitende Motiv seines ganzen Bemühens: die Einheit des Glaubens und den alles bestimmenden Basisgedanken für das Glaubensdenken. Irritiert

dürfte sein ganzes Denken irgendwie doch wieder diesen ganzen Komplex um den ontologischen Gottesbeweis berühren. Wir werden deshalb am Ende wieder darauf zurückkommen müssen.

[6] HENRICH weist darauf hin (a. a. O. S. VII, Anm. 2), daß «seit dem Ende der idealistischen Ontotheologie ... nur noch die alten Gründe und Gegengründe wiederholt worden» seien – unter Hinweis auf: F. SCHULTE: Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur. Studien zur Philosophie und Religion, Heft 19, Paderborn 1920; und K. STAAB: Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850 bis 1900, Paderborn 1910.

[7] Die Aufgabe – vielleicht überhaupt nicht endgültig lösbar – ist noch längst nicht erledigt, weder von K. BARTH (s. unsere Anm. 4), der das Problem einfach «theologisch» auflöst (wir werden weiter unten noch darauf zurückkommen), noch von H. KIMMERLE (Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury. Ihre Voraussetzungen und ihre Bedeutung für die Philosophische Theologie, phil. Diss. Berlin 1961), der ebenfalls über eine wesentlich «theologische» Einbettung des Anselmschen Arguments («philosophische Theologie»?) nicht hinausgeht. – Hier ist doch eher D. HENRICH recht zu geben, dem es darum geht, den ontologischen Beweis (wohl einschließlich seiner Anselmschen Fassung) «der Philosophie als Problem zurückzugeben» (a. a. O. Seite VI f.). Doch auch Henrich kann am Ende nur die ontotheologischen Bedingungen und die gegenwärtigen Gegebenheiten – und beides nur im Gegensatz zueinander – nennen (a. a. O. 263 ff.). – Aber auch die vielleicht bedeutendste Arbeit der Gegenwart (A. SCHURR: Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, Stuttgart 1966) läßt manches offen, gerade mit ihrem Fichteschen Denkansatz.

[8] *Werkausgabe*: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, hrsg. v. F. S. SCHMITT, 6 Bände, Seckau-Rom-Edinburgh 1938–1961; Anselm von Canter-

über die Gedankenvielfalt in seiner früheren Schrift «Monologion», geht Anselm daran, den *einen* entscheidenden Gedanken aufzuspüren, der alles trägt. Er schreibt: «Nachdem ich eine kleine Schrift (Monologion) als Beispiel des Betrachtens der Glaubensgründe, unter dem Druck der Bitten einiger Brüder, herausgegeben hatte ..., wurde mir klar, daß diese Arbeit doch auf einer Verkettung sehr vieler Beweisgründe (multorum argumentorum) beruhe; daher fragte ich mich, ob nicht etwa ein Gedankengang (unum argumentum) aufzuspüren sei, der außer seiner selbst keines weiteren Beweises bedürfe und so allein ausreichte, um Gottes Dasein klarzumachen, und daß Er das höchste, keines anderen bedürftige Gut sei, dessen aber alle bedürfen, um da und gut sein zu können.» Es ist nun klar, daß sich ein solches Vorwort nur niederschreiben läßt, nachdem bereits «alles geleistet» ist. Die genannten und die weiteren Ausführungen des Vorworts lassen denn auch alle uns gewohnten Spielregeln nüchtern wissenschaftlicher Arbeit, mit Einleitungen, die nichts Ungeprüftes vorwegnehmen, außer acht und dokumentieren ganz ungeniert das Glück des Erfolgreichen, der den einen tragenden Punkt, auf dem die Welt ruht, nach mancher Mühe und Ungewißheit endlich gefunden hat – eine fast typische Entdeckergeschichte. Darüber (also über das unum argumentum) habe er oft und angestrengt nachgedacht, schreibt Anselm in diesem Sinne weiter, und manchmal glaubte er schon, erfaßt zu haben, was er suchte, und dann sei es wieder wie verschwunden gewesen. Dadurch irritiert war er schon soweit, die Sache ganz aufzugeben. «Wie ich aber versuchte,

bury, Monologion – Proslogion, deutsch–lateinische Ausgabe von R. ALLERS, Hegner-Bücherei, Köln 1966. (Wir zitieren im folgenden nach Allers.)

Zu Anselms Proslogion-Argument gibt es eine Fülle von Literatur. Neben den oben bereits genannten Arbeiten sei hier nur das Wichtigste erwähnt, nämlich: A. DANIELS, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im «Proslogion» des hl. Anselm, Münster 1909 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII.); A. DYROFF, Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik (Probleme der Gotteserkenntnis), Münster 1928; A. KOLPING, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes, Bonn 1939; G. SÖHNGEN, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. In: G. SÖHNGEN, Die Einheit der Theologie (München 1952) 24–62; *ders.*, Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht (besonders von Anselms ontologischem Argument her) ebd. 140–160; F. S. SCHMITT: Der ontologische Gottesbeweis und Anselm. In: Analecta Anselmiana III (Frankfurt a. M. 1972) 81–94. – Im übrigen sei auf die weiteren Beiträge in den Analecta Anselmiana verwiesen, auf die Literaturangaben dort (vor allem über die in Amerika von N. Malcolm und Ch. Hartshorne ausgelöste Diskussion) und bei D. HENRICH.

mir diesen Gedanken aus dem Kopf zu schlagen, damit nicht eine nutzlose Beschäftigung meinen Geist von einer möglicherweise erfolgreicheren abhalte, da stürmten sie mehr und mehr ... mit einer gewissen Eindringlichkeit auf mich ein. Als ich nun eines Tages des Widerstandes gegen diesen heftigen Ansturm schon müde geworden war, da bot sich mir inmitten des Kampfes der Gedanken eben das dar, was ich schon durch eifriges Nachdenken zu erfahren verzweifelt war und was ich darum eifrig zurückgedrängt hatte.»

Wie in diesem Zeugnis von der Selbsterfahrung eines unruhigen Grüblers über den Ablauf der Entdeckung eines scheinbar existenztragenden fundamentum inconcussum so gut wie alles auf das auch sonst eigenartig «schwierige» Verstehen einer sog. unmittelbaren Evidenz hinauszulaufen scheint, so zeigt das Vorwort offenbar auch bereits alle übrigen charakteristischen Merkmale des Anselmschen Arguments an: an erster Stelle die Tatsache, daß es hier um einen Logos, einen logisch-rationalen Befund der ersten Evidenz gehen soll, selbstverständlich auch, aber eben nur beiläufig-interessenbedingt um ein Interpretament einer historisch begründeten Gegebenheit, nämlich des christlichen Glaubens; dann aber auch das deutliche Interesse an einer eindeutigen, unerschütterlichen Methode, die nicht nur das Fragen und Denken en détail leitet, sondern das «Ganze», und zwar von Anfang an; und schließlich vor allem die scheinbar alles entscheidende Vorgabe, eine spezifisch theologische nämlich, daß es nach dem Vorwort nicht um «irgendein» Argumentum überhaupt geht, sondern «nur» um einen solchen «Gedankengang», «der ... allein ausreichte, Gottes Dasein klarzumachen, und daß Er das höchste, keines anderen bedürftige Gut sei, dessen aber alle bedürfen ..., und was wir sonst vom göttlichen Sein glauben.»

So umfassend und radikal unvoreingenommen der Ansatz zunächst auch schien, mit dem Letztgenannten erhält das Anselmsche unum argumentum nun scheinbar doch wohl das spezifisch Mittelalterliche, das charakteristisch Scholastische: Hier wird nicht ins Unbestimmte hinein gefragt, hier ist das Wesentliche schon vorgegeben, dies aber nicht unter der Hand, es wird in aller Deutlichkeit gleich am Anfang festgestellt, nämlich: daß es hier um nichts anderes als ein Verstehen des Glaubens gehe (intelligere quod credit). In diesem Sinne versteht sich der Sachtitel des später «Proslogion» genannten Werkes: «Fides quaerens intellectum» (Der Glaube auf der Suche nach Verständnis), nämlich so, daß es um eine intellektuelle Absicherung geht, die den

geschichtlich begründeten christlichen Offenbarungsglauben der willkürlichen Vielfalt und der Beliebigkeit entzieht. Ob dabei – wie gehabt – das Denken wieder in die Gewalt des Glaubens gerät oder ob nicht doch vielleicht das existentielle Glaubensinteresse eine «Logik» freisetzt, die in sich steht, das ist die Frage – und dann vor allem: wie sie steht und ob dies Stehen überzeugt.

Doch dazu das Argumentum selbst: Anselm von Canterbury wiederholt schon im I. Kapitel des Proslogion das Motiv, den Antrieb seiner Arbeit; ja man kann sogar sagen, dieses ganze erste Kapitel demonstriert, bevor es überhaupt zu seiner eigentlichen Sache kommt, nichts anderes als die oben bereits genannte Grundbestimmung seines Denkens: In Form eines langen eindringlichen Gebetes macht er deutlich, daß er dasjenige, was er jetzt im Denken zu bestimmen versucht, schon längst kennt, im Glauben nämlich. So sucht er jetzt auch eigentlich weniger eine Glaubensbegründung, um von daher in den Glauben zu finden, als vielmehr nur Vertiefung des Glaubens, dessen er schon längst sicher ist, noch mehr: Er sucht auf der Spur des Glaubens, nach fester Vorgabe und mit Hilfe dieses Glaubens, die Ausweitung, Versicherung und Intensivierung seines natürlichen Erkennens. Er will, wie am Ende dieses I. Kapitels sehr prägnant formuliert ist, «nicht verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen» (Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam) [9]. Und zur Bekräftigung wird hinzugefügt: «Und ich glaube auch dies: nie könnte ich verstehen, wenn ich nicht glaubte» (Nam et hoc credo: quia 'nisi credidero, non intelligam'). Zum letzten allerdings ist nicht recht klar: ob es sich hier nur um eine zusätzliche Beteuerung seiner persönlichen Glaubensfestigkeit handelt oder um den überlegten Ausdruck eines noch weiter reflektierten Verhältnisses von Glauben und Erkennen, ob es also wirklich um das potenzierte Primat des Glaubens geht, also nicht einfach nur um den Erkenntnis tragenden und ermöglichenden Glauben, sondern auch um die kritische Version, also den Glauben, der «glaubt», daß er glaubt, um zu erkennen.

Wie dem auch sei: Anselm kann offenbar überhaupt nur bestimmen wollen, was er je schon «hat», wenn auch als «weitweg Verbannter» infolge der Sünde. Es sieht deshalb hier auch alles danach aus, daß es

[9] Dies ist übrigens keine Anselmsche Erfindung, sondern Traditionsgut der alten Kirche. R. Allers, der obengenannte Herausgeber des Proslogion, macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dies so schon bei Augustin als Prinzip galt, z. B. in dessen Werk «In Joannis Tractatus» 40,9. Vgl. Allers, a. a. O., S. 265, Anm. 12.

allenfalls, wie schon bei Augustin, dessen Herz ebenfalls «unruhig» war, «bis es ruht in Dir», um einen existentiellen, um einen lebensganzheitlichen Aufschwung geht, nicht jedoch, zumindest nicht exklusiv, um einen reinen Erkenntnisakt. So gesehen wäre der jetzt zu erwartende Denkschritt nichts anderes als ein herausgehobener, intellektuell eingeholter Glaubensakt, bei dem nicht von einem Gottes-«Beweis» die Rede sein könnte, auch nicht von einem «Nachweis», sondern allenfalls von einem religiös-moralisch bestimmten Lebensentwurf, dessen Zielprojektion durch die visio beatifica der «Anschauung Gottes» definiert wäre, wodurch sich Anselm in nichts von der bekannten antik-christlichen und dann auch mittelalterlichen Daseinserwartung abheben würde, nicht einmal durch eine wie auch immer geartete «Vorwegnahme» dieser visio im hier und jetzt. Denn auch dies war schon immer in der Idee enthalten, wie etwa die Augustinische beatitudo-Philosophie bezeugt [10].

Wir werden sehen: In der Tat – Anselm stellt an den Anfang seines II. Kapitels, wo das berühmte Argument nun demonstriert wird, ein theologisches, bzw. ein als theologisch ausgegebenes Prinzip, den «Glauben» nämlich, «daß über Dich (Gott) hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» (Et quidem credimus (!) te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit) [11]. Und nicht nur dies: Anselm, bekannt als der Denker der Identität von Idee und Realität, zumindest in bezug auf die höchste Idee, hebt ausgerechnet mit der *Differenz* von Denken und Sein an. Es sei «zweierlei», wie er betont, «ob eine Sache im Erkennen sei, oder ob erkannt werde, daß die Sache in Wirklichkeit da sei» (Aliud enim

[10] Vgl. vom Verfasser «Antik-philosophisches Daseinsverständnis und christlicher Liebesgedanke bei Augustin» (phil. Diss. Freiburg i. Br. 1967) S. 19 ff. Demnächst veröffentlicht unter dem Titel: Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeitsethik. – Allerdings ist dann schon fraglich, wieweit zu dieser visio eine spezifische Glaubensvoraussetzung erforderlich ist, ob es sich nicht vielmehr um ein antikes Traditionsstück handelt, das – bei Augustin noch deutlicher zu greifen – im Neuplatonismus, also letztlich überhaupt im außer- und vorchristlichen Denken Platons seine eigentliche Wurzel hat. – In bezug auf Anselm von Canterbury ist dies allerdings nur eine zweitrangige Frage: Soweit und solange er selbst bei sich vom Primat des Glaubens überzeugt ist (wobei wir heute einschlußweise wissen, wie sehr nach Augustin beides miteinander verzahnt ist), müssen wir sein «credo ut intelligam» zunächst einmal respektieren, auch bei der Frage nach der Bedeutung seines «Arguments».

[11] Selbst dies ist schon bei Augustin in vergleichbarer Formulierung vorweggenommen, In: De doctrina christiana 1.7 und: De libero arbitrio II. 6,14 («fatebor Deum quo nihil superius esse constiterit»). Vgl. R. Allers a. a. O., S. 265, Anm. 13.

est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse). Dies ist als Selbstverständlichkeit für alles Denken geradezu die Basis seines speziellen Arguments. Anselm geht nämlich davon aus, daß auch jemand, der an Gott nicht glaubt, der Gott leugnet, der «Tor» (insipiens, unter Berufung auf Psalm 13,1), letztlich nicht daran vorbeikommt, «daß es wenigstens in seinem Denken etwas gebe, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann», was also letztlich nicht mehr heißt als eben nur dies, daß das im Glauben Vorgegebene (Gott als «aliquid quo nihil maius cogitari possit») seiner reinen Idee nach allgemeingültig ist – eben nicht sehr viel in bezug auf eine gemeinsame Basis, wenn man auch mit Anselm vorher die wesentliche Differenz zwischen Denken und Realität ausdrücklich zur Kenntnis genommen hat. Ganz im Gegenteil dazu versucht Anselm nun aber in aller Kürze und Konsequenz zu demonstrieren, daß dieses über die grundsätzliche Differenz von Denken und Sein (= Wirklichkeit) erreichte Wenige an Gemeinsamkeit in der Gottesfrage bei genauerem Hinsehen aber die volle Identität der Standpunkte (des Gläubigen und des Nicht-Gläubigen, auch des Atheisten) in der *ganzen* Sache (Idee *und* Realität) trifft. Anselms entscheidender Gedanke, der wie das Mittelstück im klassischen Syllogismus aussieht: «Aber das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht nur im Denken sein». Und die Begründung dafür: «Wenn das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Denken ist, so ist eben das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das hinaus etwas Größeres denkbar ist». Dies aber sei offenbar unmöglich, fügt Anselm sofort hinzu [12].

Zur Rekapitulation: Ausgehend von der selbstverständlichen Differenz von Denken und Sein (= Existenz) zwingt Anselm den vorgestellten Diskussionspartner, gottlos-töricht wie er ist, zu der Minimalkonzession, daß er notwendigerweise denkt, denken kann oder aktuell denkt, «worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann», rein ideell, zunächst wie selbstverständlich, geradezu notwendig ohne Realitätsbezug. Dann aber stellt er fest, daß gerade dieser Gedanke von dem, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kraft seiner Definition nicht in der bloßen Idealität bestehen könne. Denn sonst würde er schon wieder etwas voraussetzen, das größer wäre – nämlich kraft eben seiner Reali-

[12] Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu ... Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest (Proslogion, II. Kap.).

tät. Also folge daraus, daß «etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl dem Denken als auch der Sache nach wirklich» sei (Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re).

Dies ist alles. Was nun in den weiteren Kapiteln noch gesagt wird, ist im Grunde nur noch Ausmalung des einen Gedankens und Ableitung von Konsequenzen, sonst nichts. Anselm folgert dementsprechend im III. Kapitel aus dem argumentum unum nicht nur die Ausschließung des «Nichtseins» dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern auch die Undenkbarkeit seines Nichtseins, also die Unmöglichkeit des «Gedankens an dessen Nicht-Sein». Und im IV. Kapitel versucht er unter der obengenannten Voraussetzung den «Widerspruch» des Atheisten zu erklären. Denn wenn das Nichtsein dessen, worüber hinaus Größeres nicht (nicht einmal) *gedacht* werden kann, undenkbar sein soll, dann ist doch zusätzlich zu fragen, was mit demjenigen ist, der trotz allen Denkens die Nichtexistenz, das Nichtsein Gottes behauptet. Anselm kann sich dies nur mit dem Unterschied im Denken selbst erklären, also damit, ob sich das Denken nur auf das «Wort» (vox) von einer Sache bezieht oder aber auf die «Erkenntnis» der Sache selbst (Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur).

Es ist nicht ganz klar, was damit, vor allem mit «vox significans» genau gemeint ist, ob schon ein bedeutungsvermittelndes «Zeichen» von einer Sache oder überhaupt nur das reine «Klanggebilde» der jeweiligen Sprache. Jedenfalls sieht Anselm über das letztere, im Denken der vox significans dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, die Möglichkeit des Atheisten gegeben, wobei dann aber stillschweigend unterstellt wird, daß hier eigentlich nicht recht «gedacht», d. h. nicht Erkenntnis im eigentlichen Sinne realisiert wird. Es bleibt also dabei: daß vom Denken im eigentlichen vollgültigen Sinne Gott «nicht einmal in Gedanken als nicht-seiend gesetzt werden kann». Im übrigen behandeln die restlichen 22 Kapitel des Proslogion weitgehend theologische Detailfragen, z. B. über Wesen und Eigenschaften Gottes, die über das eigentliche Problem des unum argumentum hinausführen und uns hier nicht weiter interessieren.

Wir kommen deshalb zurück zum Kern des «Gottesbeweises» selbst. Wir fragen, ob und wie das eingehalten und realisiert wird, was eingangs als besonderes Kriterium dieser Denkoperation herausgestellt wurde: der Leitfaden des «credo ut intelligam» und der «fides quaerens

intellectum». Wir sehen dabei davon ab, daß Anselm in seinem frommen Übermut, da wo er im XIV., XV., XVI. Kapitel die doch wieder respektierte Differenz zwischen menschlichem Denken und Gottes unermeßlicher, also irgendwie «undenkbarer» Größe anspricht, fast die Substanz seines Argumentum wieder aufs Spiel setzt (vor allem im Kap. XV). Wir fragen also gezielt, wie sich die Logik des Argumentum eigentlich versteht. Dazu stellen wir im einzelnen fest:

Erstens: Anselm von Canterbury argumentiert hier im Proslogion offenbar *gegen* eine andere Position, wobei es fraglich, aber letztlich auch wieder völlig unerheblich ist, ob diese einem wirklichen oder nur fiktiven Gesprächspartner zugedacht ist. Ja noch mehr: Es ist die Position einer Antithese, die Gottes Existenz in Frage stellt und ausschließt, die Haltung eines «Toren» (insipiens), wie es ausdrücklich heißt. Diese fiktive Antithese ist sogar sachlich und logisch bestimmt, und zwar so, daß Anselm dieses Gegenargument zum eigentlichen Problem, ja zum Kernstück seiner Auseinandersetzung erhebt – und schließlich aufgearbeitet und modifiziert zum Fundament seines eigenen Arguments: die wesentliche Differenz zwischen Vorstellung von etwas und seiner wirklichen Existenz. Das heißt: Alles sieht hier nach Apologie oder gar nach Überwindung des reinen Denkens des Ungläubigen aus und nicht nach «fides quaerens intellectum», zumindest was die Gegenseite betrifft.

Zweitens: Was den Denkansatz betrifft: Natürlich nimmt Anselm eine an sich «theologische» Bestimmung zum Ausgangspunkt. «Wir glauben aber von Dir, daß über Dich hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» (Anfang II. Kap.). Ob von Augustin übernommen oder nicht, das «natürliche» oder philosophische Denken hat von Hause aus keinen Grund und keine Legitimation zu einer solchen These. Es findet sie so vor. Die Anselmsche Leistung besteht nun aber darin, daß er dieses religiöse Bekenntnis von der größten Größe Gottes rein denkerisch–logisch zu verifizieren, also «philosophisch» zu bewältigen versucht – wie wir sahen: durch eine konsequent aufgebaute Gedankenfolge, ein quasi-syllogistisches Schlußfolgern. In der Tat: «fides quaerens intellectum».

Drittens: Die Widerlegung des Atheisten. Anselm betont die Differenz von Vorstellung und Realität eines Gegenstandes (aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse, II. Kap.) zweifellos

so selbstverständlich, daß selbst der Leugner der *Existenz* Gottes zugeben können sollte, daß auch er wenigstens von dem *Gedanken* einer höchsten Idee bestimmt sei. Wir fragen: Wie aber kommt der Atheist zu dieser Minimalvoraussetzung, auf der das Anselmsche Argument gegen die Nicht-Existenz Gottes basiert? Doch offenbar nicht ohne weiteres aus sich selbst, sondern nur so, wie Anselm eingangs selbst: durch den Glauben oder zumindest durch das Reden davon. Ohne Denkanstoß von außen ist es doch sehr wohl möglich, daß jemand weder von Gottes *Existenz* überzeugt ist noch überhaupt eine *Vorstellung* davon hat. Das eigenartige Ergebnis: wohl «fides quaerens intellectum», aber eigentlich mit verteilten Rollen, also so, daß die fides bei dem einen den intellectus bei dem anderen «sucht».

Viertens: Zur Logik selbst. Es geht hier offenbar gerade nicht um einen existentiellen Aufschwung nach einer weit ausholenden Lebensprojektion. Das ganze Argumentum sieht eher nach einem punktuellen Denkakt aus, ein für allemal gesetzt, in sich stehend und von kühler Rationalität bestimmt, eben so, daß auch ein Leugner der Existenz Gottes nicht darum herum kommt. Dem entspricht denn auch der eigentliche Kern des Arguments selbst: der Nachweis einer Existenz aus der Logik eines Gedankens, der Nachweis der einmalig-einzigartigen Existenz Gottes aus der Logik, also inneren Widerspruchsfreiheit und Notwendigkeit des einmalig-höchsten Gedankens selbst, die Implikation der Existenz in der höchsten Idee. Hier steht das Logische ganz in sich und muß sich selber aushalten. Es kann sich nicht einmal auf Erfahrung aufstützen, geschweige denn auf Glauben.

So scheint es denn, daß insgesamt das unum argumentum des Anselm von Canterbury von Anfang an im Zwielicht steht: Es will und muß *argumentieren*, aber es braucht den *Glauben* zum wesentlichen Ausgangspunkt. Es will von seiner ganzen formalen Komposition her aber auch *so* argumentieren, daß eine vorgegebene Gegenüberzeugung logisch widerlegt wird: Es setzt also auf den *Unglauben* als wesentliche Voraussetzung. Und vor allem: Es setzt im letzten irgendwie auf die «Einheit» von Denken und Sein [13]. Eben dies aber ist offenbar der

[13] Dies ist nun in der Tat zunächst einmal kein Mangel, über den man leicht zur Tagesordnung weiter schreiten könnte – auch nicht mit dem berühmten Einwand vom «'Sprung' von der logischen in die ontologische Ordnung», den selbst F. S. Schmitt schließlich übernimmt (in: Der ontologische Gottesbeweis und Anselm. In: Analecta Anselmiana, III, Frankfurt a. M. 1972, S. 81–94, vgl. S. 93). Eine

«springende Punkt» mit dem Problem, daß die Sache um das Anselmsche Argument durch fast die ganze europäisch-abendländische Denkgeschichte hindurch nicht zur Ruhe des endgültigen Resultats kommen ließ. Es ist deshalb sinnvoll und angebracht, das Zu-Ende-denken des ontologischen Arguments im Zuge der Verfolgung seiner Geschichte (wenigstens in den wesentlichen Zügen) in Angriff zu nehmen, um dann am Ende vor diesem Hintergrund das Problem für sich noch einmal aufzugreifen und dabei die Bedeutung des Anselmschen Grundgedankens für hier und heute zu bestimmen.

2. DIE GESCHICHTE DES UNUM ARGUMENTUM IN DER GLAUBENSBESTIMMTEN SCHOLASTIK UND IN DER RATIONALISTISCHEN PHILOSOPHIE DER NEUZEIT

Der erste Kritiker des unum argumentum Anselms von Canterbury war sein Zeitgenosse GAUNILO, wie Anselm Benediktiner und derselben Denkschule angehörend. Er formulierte das berühmte Gegenbeispiel, das so oder ähnlich immer wieder aufgegriffen worden ist: die Sache mit der «verlorenen Insel», die irgendwo unauffindbar im Ozean liege, in der Phantasie mit allen Wunderdingen ausgestattet, besser und schöner als selbst die «Insel der Seligen» – deren reale Existenz aber niemals dadurch erwiesen sei, daß ich mir eine bessere (praestantior) Insel nicht vorstellen könne [14]. Jedoch vergeblich: Wie wenig ein solch triviales Argument die Anselmsche Sache wirklich treffen konnte, mußte doch schon daraus hervorgehen, daß gerade Anselm selbst von der wesentlichen Differenz von Idee und Realität ausging und eben darauf sein Argument aufstützte: Es sei etwas «anderes» (aliud), ob eine Sache im Erkennen sei, oder ob erkannt werde, daß die Sache in Wirklichkeit da sei. Und wörtlich: «Wenn ein Maler sich ein Bild ausdenkt, so hat er dieses in seinem Denken, aber er kann es nicht als daseiend erkennen, da er es noch nicht gemacht hat. Hat er es aber gemalt, so hat er es

«einfache Distinktion der Begriffe 'Denken' und 'Sein'» hilft da nicht weiter, soweit hat Henrich recht (a. a. O. VI, 19). – Doch ob sich *dahinter* nicht doch das entscheidende Problem verbirgt, das ist die Frage, die am Ende noch einmal aufzugreifen ist.

[14] GAUNILO: Liber pro insipiente, Kap. VI. – Kants berühmtes Gegenargument von den 100 Talern, wonach «in meinem Vermögenszustande ... mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben» sei (Kritik der reinen Vernunft B 627), haut in etwa in dieselbe Kerbe, steht aber doch in einem etwas anderen Zusammenhang, der hernach im einzelnen noch zu bestimmen ist.

sowohl in seinem Denken wie er auch erkennt, daß das von ihm Gemachte (wirklich da) sei» (Proslogion Kap. II). Gerade weil diese Differenz wie für jeden so auch für Anselm selbst so selbstverständlich war und ist, eben deshalb konnte er nun unmittelbar anschließend die minimale Übereinstimmung zwischen sich selbst und dem gottlosen «Toren» postulieren, «daß es wenigstens in seinem Denken etwas gebe, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann». Anselm scheint deshalb nun auch ganz im Recht, wenn er gegen Gaunilo mit Entschiedenheit darauf hinweist [15], daß die Einmaligkeit einer apriorischen Identität von Idee und Existenz nur die einmalig-absolute Größe betreffe: nicht etwas, das nur größer sei als alles andere, sondern eben einzig und allein dies, über das hinaus Größeres zu denken unmöglich sei (Kap. V), also das absolut vollkommene Wesen ohne Anfang und Ende, etwas von dem sich das Nichtexistieren einfach nicht denken läßt (Kap. IV).

Anders steht es nun um Gaunilos kritische Anfrage, warum Anselm überhaupt einen «Beweis» führen müsse, wenn doch schon aus meinem selbstverständlichen Denken des höchsten absoluten Wesens zugleich seine reale Existenz folge, bzw. mit diesem Gedanken sogar unmittelbar gegeben sei. In der Tat: Wozu einen Beweis, wenn nicht um zu demonstrieren, was demonstriert werden *muß*, eben die Existenz Gottes, die sich offenbar leichter als alles andere bezweifeln läßt? Doch auch hier ein Gegenargument aus der Einmaligkeit dieses Sachverhalts: Das Wesen des Absoluten ist zugleich so nah, d. h. existenztragend und konstitutiv für Sein und Denken des Menschen selbst, daß es nicht so einfachhin im alltäglichen Erkenntnisakt, also objektiv – wie man sagen könnte – erfaßt werden kann. Wenn Anselm also einwirft, Gaunilos Gegenargument sei das eines Menschen, der nur weil er das reinste Sonnenlicht nicht schauen könne, bezweifle, das Tageslicht zu sehen, das doch nichts anderes als das Licht der Sonne ist (Kap. I), dann demonstriert dies vielleicht so etwas wie die Paradoxie einer sog. «unmittelbaren Evidenz»: das Mißverhältnis zum Gegebenen, das Nicht-Begreifen des Bekanntesten. Jedenfalls ließe sich so vielleicht verstehen, warum das für den einen rundum gelöste Problem für den anderen ebenso klar unerledigt schien. Wie dem auch sei: Zu fixieren war und ist nur ein neues Problem, ein für allemal gestellt.

Der bedeutendste Denker des Mittelalters, der es aufgreift, ist

[15] In seiner Schrift «Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente».

bekanntlich THOMAS VON AQUIN (1225–1274). In seiner Abhandlung der Frage, «utrum Deum esse sit per se notum»[16], bietet er – dem scholastischen Disputationsstil entsprechend – zunächst ein Argument für die These, daß Gottes Sein «per se» bekannt zu sein scheine. Er schreibt in der zweiten Objectio, daß jenes als «per se notum» genannt werde, was sofort mit der Erfassung der Begriffe (cognitis terminis) erkannt werde – von Aristoteles den ersten Beweisprinzipien zuerkannt. Aus der Einsicht z. B. in das Wesen des «Ganzen» und des «Teils» wisse man unmittelbar, daß «jedes Ganze größer ist als sein Teil». Ebenso mit der Gottesvorstellung: Aus dem Begriff dessen, was das Wort «Gott» bezeichne, werde sofort erfaßt, was Gott ist. Bezeichnet werde nämlich mit diesem Wort – und jetzt folgt die Grundbestimmung des Anselmschen Arguments – «id quo maius significari non potest»[17]. Und weiter: «Größer aber ist das, was in der Wirklichkeit *und* im Intellekt ist, als das, was nur im Intellekt» sei. Da aber eben dies mit dem Begriff «Gott» sofort erfaßt werde, müsse er folglich auch in Wirklichkeit sein. Also sei Gott «per se notus».

Nachdem Thomas nun im Corpus, im Hauptteil des Articulus, gezeigt hat, daß das in der These Formulierte nicht geht, daß Gott vielmehr durch anderes, was «quoad nos» mehr bekannt sei – also z. B. durch Wirkungen (per effectus) – bewiesen werden müsse, konfrontiert er dem üblichen Verfahren gemäß in der zweiten Antwort (ad secundum) sein Ergebnis noch einmal mit der Objectio von Anfang und meint: Wer das Wort «Gott» höre, erfasse nicht direkt, daß damit etwas gemeint sei, worüber hinaus Größeres zu denken nicht möglich sei. Denn manche hätten geglaubt, Gott sei körperlich. Auch vorausgesetzt, jemand verstehe mit dem Wort «Gott» das Genannte, also das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, so folge daraus doch nicht: er erkenne, daß das im Wort Bezeichnete in der Natur der Dinge (in rerum natura) sei; sondern doch nur im Begriff des Verstandes (in apprehensione intellectus). Es könne doch nicht behauptet werden, daß etwas in Wirklichkeit sei, wenn nicht vorausgesetzt werde (daretur), daß es wirklich (in re) etwas gebe, über das hinaus Größeres nicht ge-

[16] Summa theologiae I, 2, 1. – Zur Diskussion bei Thomas siehe O. HERRLIN, The ontological proof in Thomistic and Kantian interpretation (Uppsala 1950), und vor allem: W. BASSLER, Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis (phil. Diss., Köln 1970). Abgedruckt in: Franziskanische Studien 55 (1973) 97–190 und 56 (1974) 1–26.

[17] Der einzige Unterschied: statt «cogitari» hier bei Thomas «significari».

dacht werden könne: Eben dies sei nicht gegeben bei denen, die voraussetzen, Gott gebe es nicht.

Wie auch immer: Thomas von Aquin verneint die Stringenz des Anselmschen Arguments und konstruiert stattdessen zum Beweis der Existenz Gottes, den er natürlich grundsätzlich für möglich hält (s. sofort anschließend art. 2), seine berühmten «quinque viae» (art. 3) – mit eben dem überzeugend wirkenden Argument, das oben schon erwähnt wurde, nämlich daß wir eigentlich und von Hause aus nicht einfach von Gott wissen, was er an und für sich sei, stattdessen also auf Phänomene gleichsam sekundärer Art angewiesen sind, an denen sich Gottes Sein und Wirken erfahren läßt [18]. Wie seine quinque viae nun auch im einzelnen zeigen, berücksichtigt er konsequent das sog. Erfahrungsmoment, in dieser Hinsicht ein gelehriger Schüler des großen Aristoteles. Und wenn damit auch kein alles erschließender Schlüssel gegeben ist, so läßt sich doch von daher einiges erklären: Wie Anselm mit seinem Argument, von Augustins Neoplatonismus her verständlich, eher in die platonische Denktradition gehört, so Thomas in die von ihm selbst für das christliche Denken erschlossene Aristoteles-Tradition. Wie deshalb für den einen das in sich kreisende Denken die eigentliche Realität erschließt – zumindest in bezug auf das letztlich existenztragende und damit auch denkkonstitutive absolute Sein selbst, so für den anderen das an der Erfahrung bewährte Denken – was dies auch immer sein mag, denn nicht einmal die Sache mit der «Erfahrung» ist einfach in sich selbstverständlich. So unentschieden und vielleicht auch unentscheidbar, ob für den einen oder für den anderen, das Ganze jetzt auch schon scheinen mag, in einem tut Thomas seinem Vordenker sicher Unrecht: daß nämlich, wer das Wort «Gott» höre, damit nicht direkt meinen könne, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. Dies mag im allgemeinen und überhaupt gelten, jedoch nicht für die spezielle Voraussetzung Anselms, wo die fides mit allen Implikationen den intellectus «sucht» und nicht umgekehrt. Wir sahen oben schon, wie fragwürdig diese Voraussetzung für Anselms Argument selbst ist. Und wenn schon – nur in diesem einen scheinen sich beide Ansätze letztlich zu widersprechen: Bei Thomas steht am Ende seines jeweiligen Beweises (et hoc omnes intelligunt – nominant – dicunt Deum), was bei Anselm als wesentliche Voraussetzung am Anfang zu stehen ausgegeben

[18] Vgl. auch die anderen Stellen, wo Thomas sich vom Anselmschen Argument absetzt: Summa contra gentiles I, 10 und De veritate 10, 12.

ist: der Glaube an Gott, wie er aus der christlichen Überlieferung stammt. Oder sollte am Ende gar auch dies nur so scheinen, zumindest was Thomas von Aquin betrifft? Wo aber liegt dann das unterscheidende Merkmal, und wo die Stringenz?

Um dies weiter zu klären, richtet sich unser Interesse deshalb sogleich ganz auf die entsprechende Auseinandersetzung in der Neuzeit, wo die Voraussetzung des christlichen Gottesglaubens nicht in derselben Weise eine Rolle spielen kann wie in der Scholastik [19] und wo sich deshalb auf dem Boden des reflexiv-kritischen Denkens des sog. Rationalismus vielleicht eher erkennen läßt, wo die besseren Argumente sind.

Der Wiederentdecker und Erneuerer des Anselmschen Arguments für die neuzeitliche Geistesgeschichte ist bekanntlich DESCARTES (1596–1650), zugleich Begründer des neuzeitlichen Denkens überhaupt. Und dies ist nicht zweierlei: Sein Gottesgedanke ist nämlich wesentlicher Teil seiner neuen Problemstellung überhaupt, wie sie dann alles weitere in der europäischen Philosophie einschließlich der Grundlegung des modernen wissenschaftlichen Denkens geleitet hat. Wie hier der kritische, ja absolute Zweifel im ganzen zum Ausgangspunkt einer radikalen Sicherung des Wissens gesetzt wird, so ist auch das überlieferte metaphysische «Wissen» diesem rücksichtslosen Zweifel gemäß auf seinen harten Kern, auf sein festes, rational ausweisbares Fundament zu reduzieren. Und wie das pure Denken selbst zum letzten, nicht mehr hinterfragbaren Faktum radikaler Existenzversicherung im einzelnen erhoben wird (cogito ergo sum), so auch und zugleich zur Vergewisserung des Seins des Seienden im Großen und im Ganzen. Und wie dabei die reine Wahrheit als bloße Sache der Vernunft und ihrer immanenten mathematisch-geometrischen Struktur fixiert ist, so gelangt Descartes im letzten zur Anselmschen Vorlage einer Fixierung des transzendental-metaphysischen Prinzips überhaupt, zum rein denkimmanenten, allein rationalen (von Kant später «ontologisch» genannten) Gottesbeweis.

Es überrascht deshalb nicht festzustellen, daß Descartes' Werk geradezu voll ist von Gedankengängen, die dem alten Anselmschen Argument entsprechen. Die wichtigsten Aussagen finden sich in seiner fünften Meditation der «Meditationes de prima philosophia» (1641) ein-

[19] Wie wenig im übrigen jedoch schon hier entschieden ist, wird auch an den weiteren Namen deutlich, die zur Zeit Thomas' von Aquin an dem Streit – und vorwiegend auf der Anselmschen Seite – beteiligt sind: Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura, Albert der Große, Ägidius von Rom.

schließlich der sich daran anschließenden Auseinandersetzung mit dem Kritiker Caterus, und in den «Principia philosophiae» (1644). Dabei ist es zumindest auf den ersten Blick hin offenbar nicht ganz leicht, das genaue Verhältnis zwischen Descartes und Anselm festzustellen [20]. Es scheint sich aber letztlich doch zu bestätigen, daß Descartes zunächst in den Meditationen den überlieferten, weit bekannten Gedankengang des Anselmschen Arguments entwickelt, ohne sich bewußt zu sein, daß er von dem scholastischen Denker Anselm von Canterbury stammt. Erst auf die kritischen Einwände von Caterus hin, der Descartes «ohne Anselms Namen zu nennen, auf die Übereinstimmung seines Arguments mit dem von Thomas widerlegten Beweis aufmerksam gemacht» hat [21], kommt Descartes dazu, das Argument neu zu fassen, also eigenständig zu bestimmen und so eine «komplizierte Theorie des ontologischen Arguments» vorzulegen [22], ohne allerdings je auf Anselm selbst einzugehen.

Zuerst also die alte Fassung des Arguments in den «Meditationes»: Descartes geht in der fünften Meditation, seinem ganzen Ansatz entsprechend, daran zu prüfen, «ob sich irgendwie Gewißheit bezüglich der materiellen Dinge gewinnen läßt». Dazu aber muß er zunächst die entsprechenden Vorstellungen in seinem Bewußtsein daraufhin bestimmen, ob sie «deutlich» oder «verworren» sind. Unter den unzähligen Vorstellungen findet er nun solche, die ohne realen Existenzbezug gleichwohl sind, und zwar so, daß ich nicht willkürlich im Vorstellungsvermögen über sie verfügen kann, sie sind vielmehr «unveränderlich und ewig»: z. B. das Dreieck, das nach bestimmten für alle gültigen Gesetzen determiniert ist, wie Winkelsumme u. dgl. Hier haben wir es also mit «klarem und deutlichem Erkennen» zu tun, das Cartesianische Wahrheitskriterium schlechthin. Und nun die – für uns überraschende – Frage: «Wenn übrigens einzig und allein daraus, daß ich die Vorstellung irgendeiner Sache meinem Denken entlehnen kann, folgt, daß alles, was ich klar und deutlich als zur Sache gehörend erfasse, tatsächlich ihr zugehört, – sollte sich daraus nicht auch ein Beweisgrund für das Dasein Gottes entnehmen lassen»? (79) [23]. Ganz dem Anselmschen Argument

[20] Darauf macht Henrich gleich zu Beginn seiner Analyse aufmerksam, vgl. a. a. O. S. 10 ff.

[21] Henrich a. a. O. 12.

[22] Henrich ebd.

[23] Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten in der Originalausgabe.

entsprechend stellt Descartes dann als Ausgangspunkt fest, daß er die Vorstellung von Gott bei sich vorfinde, d. h. die Vorstellung von «dem höchst vollkommenen Wesen», und zwar ebenso – fügt er hinzu – wie von einer beliebigen Figur oder Zahl. Und weiter, was den wesentlichen Punkt des Existenzbeweises betrifft: «Auch sehe ich genauso klar und deutlich ein, daß es zu seiner Natur gehört, immer zu existieren ...». Und das heißt für ihn letztlich: Die Existenz Gottes hat «denselben Gewißheitsgrad» wie die mathematischen Wahrheiten (79). Nach dem Prinzip, daß sich doch immer das *Dasein* vom *Wesen* eines Gegenstandes unterscheiden lasse, überprüft Descartes sein eiliges Ergebnis dann noch einmal. Doch es bleibt dabei, «daß sich das Dasein vom Wesen Gottes ebensowenig trennen läßt, wie vom Wesen des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei rechte beträgt ...» (79). Und auch weiteren selbstkritischen Fragen hält dort das einmal gewonnene Ergebnis stand, daß ich Gottes Existenz denken *muß*, und zwar deshalb, «weil die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich des Daseins Gottes, mich zu diesem Gedanken bestimmt» (81). Soweit das Anselmsche Argument, nur in der Cartesianischen Auflage [24].

Wie aber sieht nun seine eigene Neuauflage infolge der Auseinandersetzung mit Caterus aus, wo er versucht, seinen Beweis «von dem, den Thomas widerlegen wollte, auf einleuchtende Weise zu unterscheiden» [25]? – Descartes differenziert nun zuerst einmal seine Vorstellung von Gott, wie er sie bei sich vorzufinden meint. Es habe nämlich keinen Sinn, nur von Namen und Worten auszugehen, also von Gott als einem Wesen zu sprechen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden könne. Dieser Ausgangspunkt ist so fragwürdig für den Existenzbeweis Gottes wie eine falsche Nominaldefinition vom Dreieck für dessen Strukturgesetze. Nur «das, wovon wir klar und bestimmt einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur oder Wesenseinheit oder Form einer Sache gehört, das können wir von dieser Sache mit Wahrheit behaupten». Frage: Kann an diesem Maßstab gemessen, der ontologische Gottesbeweis aufrechterhalten werden, haben wir es hier also (anders als bei dem Argument, das Thomas von Aquin verworfen hat) mit mehr zu tun als mit einer bloßen nominellen Bestimmung? – Descartes' Lösung: Da die Vorstellung des Vollkommensten für sich allein nicht

[24] Vgl. auch die entsprechenden Gedanken in der dritten Meditation, vor allem 48 und 57 f. (wieder nach der Originalausgabe).

[25] So Henrich a. a. O. 12. Vgl. dort auch in bezug auf das Folgende.

hinreicht, seine Existenz einschlußweise erwiesen zu finden – denn sie beruht eher auf Willkürlichkeit und Beliebigkeit –, führt er nun den Begriff der «Notwendigkeit» ein, um die Sache zu retten. Das vollkommenste Wesen muß zugleich ein «ens necessarium» sein, um den Existenzbeweis Gottes möglich zu machen [26], bei Descartes nun vermittelt durch die Idee vom äußersten Grund an «Vollkommenheit», der «höchsten Macht» [27]. Und was schließlich in den «Principia philosophiae» formuliert ist, entpuppt sich damit als das endgültige Ergebnis langer Auseinandersetzungen [28], auch wenn es auf den ersten Blick hin nicht so scheint. Es heißt dort: «Wenn der Geist unter seinen verschiedenen Ideen die eines allweisen, allmächtigen und höchst vollkommenen Wesens betrachtet, so erkennt er darin dessen Dasein nicht nur als möglich und zufällig, wie bei den Ideen anderer Dinge, die er distinkt erfaßt, sondern als durchaus notwendig und ewig» (Ziffer 14, vgl. auch Ziffer 15).

Abschließend läßt sich deshalb sagen, daß Descartes das Anselmsche Argument präzisiert und wesentlich verbessert hat, und zwar so, daß selbst die härteste Kritik ihm offenbar kaum noch etwas anhaben kann, nicht einmal der fundamentale Einwand P. Gassendis (1592–1655), «der den Beweis Anselms wirklich widerlegt, ... den cartesianischen Gedanken nicht oder doch nicht unmittelbar (trifft)» [29].

Wir überspringen nun die bedeutenden geistesgeschichtlichen Stationen, wo die Cartesianische Version des Anselmschen Arguments, kritisch übernommen, eine große Rolle spielt (Spinoza, Leibniz) und begeben uns sofort zur wichtigsten Kritik des ontologischen Gottesbeweises in der Neuzeit: bei Immanuel Kant (1724–1804).

Mit welchen Argumenten, so fragt es sich, kann denn ein Denker wie er den ontologischen Gottesbeweis noch zu widerlegen versuchen? Doch Kant, obwohl vom Geist Descartes wesentlich bestimmt und seinem kritischen Rationalismus wie niemand sonst in der neuzeitlichen Denkbewegung verpflichtet, schöpft mit seiner Philosophie bekanntlich

[26] Dies ist das wesentlich Neue am spezifisch Cartesianischen Gottesbeweis. «Dieser Begriff unterscheidet das Cartesianische Argument von dem des heiligen Anselm», stellt Henrich fest (a. a. O. 14), unter Berufung auf G. Runze: Der ontologische Gottesbeweis. Halle 1882.

[27] Henrich a. a. O. 15. Vgl. dort (16 f.) im übrigen, wie Descartes das «ens necessarium» durch weitere Bestimmungen gegen die «causa sui» abschirmt, um so auch die letzten Einwürfe gegen sein Argument zu entkräften.

[28] Henrich a. a. O. 10 f.

[29] So Henrich a. a. O. 20.

eine ganz neue Welt. Die seit Descartes nun einmal in Gang gesetzte Denkbewegung, die vor die Frage nach der Wirklichkeit die reflexiv-kritische Frage nach den Möglichkeiten des eigenen Denkens selbst vorschaltet, gerät bei Kant im Zuge seiner «kopernikanischen Wende», wonach die Objektivität der Erkenntnis zugleich mit der Objektivität der Dinge selbst nicht «von außen», sondern – nach unabdingbarer Vorgabe von Sinnesdaten – nur in den apriorischen Strukturgesetzen des Subjekts – transzendentaler Subjektivität freilich – gegeben sei, unversehens zu einer radikalen Infragestellung aller nicht direkt auf Sinnesdaten basierenden «Erfahrung» überhaupt und damit zur Destruktion aller Voraussetzungen dessen, worin die Gottesfrage sinnvollerweise überhaupt nur gestellt sein kann: zur Destruktion aller Metaphysik und dem zuvor noch zur Widerlegung der Möglichkeiten von Metaphysik überhaupt. Von daher ist klar: Von Kant kann eigentlich gar keine «isolierte» Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen erwartet werden, noch weniger als bei den übrigen Denkern, – seine Befassung zumal mit dem ontologischen Gottesbeweis ist wie nie zuvor von vornherein gleich in das Ganze eingebettet: Sie ist im Grunde nur die Probe aufs Exempel seiner neuen Erkenntnistheorie im ganzen. Sie ist deshalb ganze Destruktion. Der entsprechende Abschnitt in der «Transzendentalen Dialektik» der «Kritik der reinen Vernunft» heißt denn auch gleich: «Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes» (B 620 ff). Und noch vor Einstieg in die Kritik selbst wird angekündigt: «Ich werde dartun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig, als auf dem anderen (dem transzendentalen), etwas ausrichte, und daß sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen» (B 619). Wir werden sehen.

Kant greift sofort mit dem «absolutnotwendigen Wesen», von dem «man ... zu aller Zeit ... geredet» habe, die alte, spätestens seit Thomas von Aquin längst geläufige Frage auf, wieso eine «Namenerklärung von diesem Begriffe», «daß es nämlich so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich ist», überhaupt zur Realität führe, wo nicht schon gleich impliziere. Denn die eigentliche, für Kant jenseits des Arguments selbst ganz neue Frage ist doch die, «ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht». Und eben dies ist das Problem, das für Kant noch nicht endgültig gelöst ist, auch von Descartes nicht. Gerade dessen Analogieargument vom Dreieck, dessen Wesensbegriff unbedingt und «schlechthin notwendig» drei Winkel usw. einschließe,

kann nicht überzeugen. Es gehe hier nur um «Urteile», nicht aber um «Dinge und deren Dasein», und zwischen der «unbedingten Notwendigkeit» der ersteren und der «absoluten Notwendigkeit» der letzteren liege eine wesentliche Differenz, wonach «die absolute Notwendigkeit des Urteils ... nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache» sei, kurz: Drei Winkel sind nicht schlechterdings notwendig, «sondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist». Man sieht: Kant macht eine konsequente Unterscheidung zwischen der Welt der Logik und der vollen Realität der Existenz. Im Reich des Logischen ist alles eine Frage der Setzung: Setze ich ein Dreieck, dann habe ich notwendigerweise drei Winkel. So auch in der Gottesfrage: Setze ich «eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen», so kann ich sagen «Gott ist allmächtig»: also «ein notwendiges Urteil». «Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch». Dies gilt allgemein und ohne jede Ausnahme. Kant könnte damit eigentlich zur Tagesordnung übergehen. Doch nicht so: Er läßt sich eigens auf die im Anschluß an Anselms Argument projektierte «Einmaligkeit» ein, «daß es doch einen und zwar nur diesen Einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens». Kants Antwort: Hier steckt der Fehler schon im Ansatz, die Sache mit der «Existenz» ist fälschlicherweise schon von vornherein in den Begriff investiert: eine «bloße Tautologie». Kants ganzer Einwand läuft denn auch schließlich darauf hinaus, daß der Satz «das allerrealste Wesen existiert» entweder nur «analytisch» sei, wodurch dem «Gedanken» von Gott *nichts* «hinzugetan» werde, oder aber «synthetisch», wie es ein Existentialsatz notwendigerweise sein muß. Dann aber läßt sich nicht wie oben im ontologischen Gottesbeweis behaupten, «daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse». Kurz: Es beruht nach Kant alles auf «Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen». Und die Ursache dafür: Mangel an Sinnesdaten. Denn: «Wäre von einem Gegenstand der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können». Für Kant steht deshalb ein für allemal fest: Auch wenn der Begriff eines höchsten Wesens eine im ganzen «sehr nützliche Idee» ist – als «Anweisung» für eine «gewisse obzwar unerreichbare Vollständigkeit» des Seins im ganzen und gerade deshalb mehr

dazu «dienlich», «den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern» –, so kann das ontologische Argument nicht im geringsten erfüllen, was es verspricht. Kant zum Schluß: «Es ist also an dem so berühmten ontologischen (Cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestand einige Nullen anhängen wollte.»

Obwohl Kant damit ausdrücklich nur auf das «ontologische» Argument in seiner alten Anselmschen (Descartes' ersten) Fassung eingegangen ist, so ist doch bekannt, daß Kant damit das ganze, auch durch Descartes differenzierte Problem erledigt wissen wollte und offenbar auch weitgehend erledigt hat [30]. Was aber dann? Wie ist dann HEGELS (1770–1831) neuerliche Ontotheologie zu verstehen? – Eins steht von vornherein fest: Sie betrifft nun bei Hegel erst recht keine beiläufige Sache, auch nicht nur irgendeinen, wenn auch wichtigen Teil seines philosophischen Bemühens, sondern gleich das Ganze: Gott als «Prinzip alles Wissens» und das ontologische Argument als «philosophische Begründung schlechthin» [31], womit nachträglich die breite Relevanz des ontologischen Arguments für alle Philosophie ausdrücklich dokumentiert ist. Und noch eines gleich vorweg: Hegels Bemühen ist nicht so zu verstehen, als ob jetzt das Alte wieder restauriert würde, sein Argumentieren für den ontologischen Beweis ist – und muß es nach Kant

[30] Um der Kürze willen haben wir uns hier nur auf die wenigen Aussagen zur engeren Kritik des ontologischen Gottesbeweises eingelassen. Es ist natürlich klar – worauf wir schon zu Beginn unseres Kant-Teils hingewiesen haben –, daß seine Widerlegung der sog, Ontotheologie in einem größeren Rahmen steht, der auch die spezifische Problematik des z. B. von Descartes «verbesserten» Arguments umfaßt, also gerade die Frage um das «ens necessarium». Hier wäre zumindest das ganze Kapitel «Das Ideal der reinen Vernunft» (B 595 bis B 696) noch zu diskutieren gewesen. Dankenswerterweise kann hier jedoch immer wieder hingewiesen werden auf die gute Arbeit von HENRICH, die wir oben schon mehrfach genannt haben. HENRICH weist nach (s. den ganzen Kant-Abschnitt S. 137–188), daß für Kant das seinerzeit von Descartes neu aufgestellte Kriterium des «ens necessarium» den ontologischen Gottesbeweis nicht sichert: «Der Begriff des notwendigen Wesens wird unverständlich» (a. a. O. 160), obwohl «für Erkenntnis relevant», sei er «dennoch nur subjektiv» (a. a. O. 163), und das Dasein eines absolut notwendigen Wesens sei «ein abyssus für die menschliche Vernunft» (a. a. O. 164). Kant selbst: «Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen» (B 641).

[31] HENRICH a. a. O. 191.

sein – zugleich «eine Kritik an den bisherigen Formen der Ontotheologie» [32], so daß es sich wahrlich lohnt, die Sache mit ihm noch einmal aufzunehmen.

Es kann nun hier nicht unsere Sache sein, die Einheit, ja gleichsam die Identität von Hegels ganzem System mit seinem ontologischen Gottesbeweis darzustellen [33], es kann nur um einen kurzen Aufriß jenes Zusammenhangs gehen, wo der Beweis – paradigmatisch für anderes und zugleich repräsentativ für das Ganze – explizit abgehandelt ist, also z. B. in den «Vorlesungen über die Philosophie der Religion» [34]. Hegel benennt das überlieferte Argument gleich zum Eingang danach, daß es «vom Begriffe Gottes (ausgeht) und ... zum Sein Gottes (übergeht)». Und dieser Übergang sei notwendig. Denn der Ausgangspunkt vom bloßen «Begriff» von Gott, der das «Sein» noch nicht impliziert, ist unvollständig, «in endlicher Form gesetzt», also letztlich «nicht wahrhaft Gott». Diese «Einseitigkeit» dieser bloßen Vorstellung setze also das «Interesse», «daß die Vorstellung diesen Makel abstreife, bloß Vorgestelltes, subjektiv zu sein, daß diesem Inhalte die Bestimmung werde, zu *sein*» (218). So Hegel unter ausdrücklichem Nachvollzug des Arguments des «großen scholastischen Philosophen, Anselm von Canterbury» und gegen «die Kantische Kritik», die «für ihre Zeit sozusagen triumphierend hervorgegangen» sei (219). Seine Interpretation des Anselmschen Arguments lautet dabei in aller Kürze: «Zur Vorstellung von Gott gehört, daß er absolut vollkommen sei. Halten wir nun Gott nur als die Vorstellung fest, so ist das, was nur vorgestellt ist, ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenste. Denn das Vollkommene ist das, was nicht nur vorgestellt ist, sondern auch ist, wirklich ist.

[32] Henrich a. a. O. 192.

[33] Wir verweisen dazu wieder auf Henrich, wo es dazu heißt: «Es ist bekannt und von den Schülern und Gegnern Hegels schon oft ausgesprochen worden, daß man sein ganzes System als ontologischen Gottesbeweis verstehen kann. Das System zeigt, daß Sein nicht für sich und gegen den Begriff bestimmt gedacht werden kann und daß der Begriff das Sein als Moment in sich enthält und sich deshalb auch zur Objektivität bestimmt. Diese Einheit von Begriff und Sein führt zur Definition des Absoluten, also zum zentralen Gedanken der Philosophie Hegels. Das elementare Verhältnis von Begriff und Sein wird aber von Hegel mit Hilfe einer Interpretation des ontologischen Beweises bestimmt. Dieser Beweis repräsentiert also den Gang der gesamten Logik und der Realphilosophien, in denen der Begriff in alle seine Momente und in die Modi der Entäußerung entwickelt wird» (a. a. O. 193).

[34] Siehe unter «Die absolute Vermittlung, 3. Der ontologische Beweis». Vgl. die Ausgabe von G. Lasson: Sämtliche Werke, Bd. 12 (1. Teil: Begriff der Religion.) Leipzig 1925, S. 218–225.

Also ist Gott, da er das Vollkommene ist, nicht nur Vorstellung, sondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.» Und Hegel fügt hinzu: «Dieser Inhalt ist im ganzen richtig» (219).

Hegel greift dann noch die spätere Präzisierung durch den «Inbegriff aller Realität» auf und widerlegt die Kritik am ontologischen Gottesbeweis – gleichviel welcher Version – durch seine fundamentale Unterscheidung von «Vorstellung» und «Begriff». Kants Argument von den berühmten «hundert Talern» betreffe wohl das erstere, nicht aber den Begriff im eigentlichen Sinne. Letzterer, zumal als «absoluter Begriff», als «Begriff an und für sich», enthalte das Sein als «eine Bestimmtheit» (220) – und Hegel verweist hier ausdrücklich auf die «Logik», womit eben diese spezielle Problematik ins Zentrum seiner ganzen Philosophie, seiner Metaphysik wie seiner Naturphilosophie, gerückt ist, schon vom Augenschein her so umfassend und fundamental, daß es von nun an nicht mehr genügen kann, sich hinter Kant zu stellen. Das «System» Hegels ist die neue Basis von Für und Wider den ontologischen Gottesbeweis. Und darin ist der «Begriff» nicht ein erstarrter, toter Inhalt des Verstandes, sondern offenbar Chiffre für den «lebendigen» Selbstvollzug des Seins als des Geistes, im einzelnen und im weltgeschichtlichen Ganzen: aus der Setzung seiner Endlichkeit über die Negation dieser Endlichkeit zur Identität mit sich selbst, also letztlich in Gott (221).

Der «Trick» der Hegelschen Widerlegung des Kantischen Gegenarguments besteht also letztlich eigentlich «nur» in seiner *Über*-windung, fast im wahrsten Sinne des Wortes: also darin, daß er – Kants These vom Widerspruch zwischen Idee und Realität ganz ernstgenommen – die Beseitigung dieses fundamentalen Widerspruchs zur selbstverständlichen Sache des dynamischen Lebensaktes des Geistigen im weltgeschichtlichen Seins- und Lebensprozeß macht. Das heißt: Das was Kant zu Recht bemängelte, trifft die Sache zwar, aber nur als Mangel gewissermaßen auf Zeit. Seine Kritik ist richtig, soweit sie rein statisch die Sache der menschlichen Erkenntnisfähigkeit hier und jetzt im Auge hat, sie ist jedoch falsch, geradezu kleinlich falsch, weil sie sich nicht zur Logik im weltgeschichtlichen Rahmen zu erheben vermag. Letzteres geschieht durch Hegel ausdrücklich auf dem Boden des ontologischen Arguments – und zu seiner absoluten Legitimation, freilich über seinen «formalen» Mangel hinaus (222).

Auf einen knappen Nenner gebracht: Hegel arbeitet also, indem er die Geschichte, die zielgerichtete Geschichte, in die Sache der Logik

als der Metaphysik einbaut, mit beidem: mit der *Differenz* und der *Identität*. Er denkt die mögliche, «schon» vorweggenommene, zumindest aber vorwegnehmbare Identität dessen, was «noch» differiert. Diese bei Hegel spannungsgeladene Dialektik von Identität und Differenz erscheint, auch wenn wir Hegels Metaphysik so, wie sie in ihrer Ausführung nun einmal ist, fahren lassen müssen, als der Schlüssel zum tieferen Verständnis der eigentlichen Problematik der fast unglaublichen Geschichte des von Anselm von Canterbury «erfundenen» Arguments. Wir werden sehen müssen, wie sich das versteht, und fragen, ob und wie von daher ein Punkt hinter diesen unvollständigen Satz der Geistesgeschichte gesetzt werden kann [35].

3. DIE HINTERGRÜNDIGE LOGIK DER GESCHICHTE DES ANSELMSCHEN ARGUMENTS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE GOTTESFRAGE VON HEUTE

Man hat gewöhnlich das Denken des Anselm von Canterbury, aus dem das rätselhafte unum argumentum des später so genannten ontologischen Gottesbeweises geboren wurde, mit dem Platonismus in Zusammenhang gebracht und aus der über Augustin verchristlichten Denkbewegung des Neuplatonismus zu verstehen versucht [36]. Das kann manches historisch verständlich machen, doch es erklärt nicht – kann nicht erklären –, warum das Argument den einen schlüssig und sogar großartig überzeugend schien, den anderen aber ebenso unsinnig blieb – und endlich alle mehr oder weniger stark irritierte. Denn: Was soll

[35] Um der primär systematischen Absicht unserer Studie willen können wir auch an dieser Stelle – wie schon vorher vielfach – auf die weitere und ausführliche Historie der Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis, zumal bei Schelling, verzichten und verweisen dafür wieder auf HENRICH a. a. O. Seite 189 ff., bes. Seite 219 ff.

[36] So z. B. K. FLASCH, Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum Augustinischen Neuplatonismus. In: Analecta Anselmiana II (Frankfurt a. M. 1970), S. 1–43; und S. DANGELMAYR, Anselm und Cusanus. Prolegomena zu einem Strukturvergleich ihres Denkens. In: Anal. Ans. III (1972), S. 112–140. Aber auch für D. HENRICH (a. a. O. 264) muß «alle Ontotheologie» letztlich «Platonismus» sein. – Dagegen bestreitet F. S. SCHMITT (in: Anselm und der [Neu-] Platonismus. In: Anal. Ans. I, 1969, S. 39–71) ganz entschieden allen Platonismus für Anselm, der es gerade «verstanden» habe, «sich von (Augustins) platonischen und neuplatonischen Einschlägen zu distanzieren» (S. 59).

ein «Beweis», bei dem die einen so sehr kraft der unmittelbaren Einsicht in seine Notwendigkeit «überzeugt» sind, daß er den anderen, aber auch manchen «Überzeugten» selbst, erst «demonstriert» werden muß? Bleibt hier nicht alles in einer gewissen Beliebigkeit und Subjektivität von Glaube und Zustimmung stecken? Deshalb noch einmal: Woran mag das liegen, wenn es nicht einfach auf ein bißchen Für oder Wider den Platonismus hinauslaufen kann?

Wie wenig übrigens mit dem alten Gegensatz von Platonismus und – eventuell Aristotelismus oder was auch immer – zur Erklärung dieser Geschichte gewonnen ist, zeigt auch und gerade die neuere Repräsentanz der beiden Pole im Verhältnis zur eigentlichen Sache der ontologischen Idee: z. B. in KARL BARTH auf der einen Seite (also *dagegen*) und etwa in KARL RAHNER auf der anderen Seite (also *dafür*) [37]. Wie wenig der erstere Aristoteliker oder gar überhaupt erfahrungsbetonender Denker ist, so weit ist der zweite von einem Platonismus entfernt und schon eher, Kants transzendentalkritischer Methode und Thomas' von Aquins Ansatz verpflichtet, in einen Aristotelismus einzureihen.

Zur Vorbereitung unserer These interpretieren wir kurz ihre gegensätzlichen Standpunkte:

Karl Barth, der Begründer der sog. dialektischen Theologie [38], hat sich 1931 in dem oben genannten Werk thematisch und ausführlich mit dem Anselmschen Argument befaßt. Und hier steht bald nach dem ersten Einblick in den Anselmschen Gedankengang fest: Barth interpretiert den Anselmschen intellectus, der im Mittelpunkt seines Argumentierens steht, als «intellectus fidei» (38), also als einen solchen, dem es um ein «intus legere» des Glaubensgutes, um ein «*Nach*denken» des im «Credo Vorgesagten» geht und also um ein «Verstehen» des Glaubens (39). Nur in diesem größeren Rahmen wird die Idee Anselms überhaupt gesehen (42 ff.), nicht jedoch als eine originäre philosophische Leistung [39]: nicht einmal das Argument im «engeren» Sinne, das sich ja

[37] Wenn es nicht unangemessen ist, Rahners Transzendentalmetaphysik in diesem Sinne auszulegen, wie wir weiter unten noch zeigen werden.

[38] Dieser Hinweis ist nicht ohne inhaltlichen Bezug. Barth selbst macht im Vorwort zur 2. Auflage seines Buches darauf aufmerksam, «daß man es in diesem Anselm-Buch wenn nicht mit *dem*, so doch mit *einem* sehr wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Denkbewegung zu tun hat, die sich mir dann eben in der 'Kirchlichen Dogmatik' mehr und mehr als die der Theologie allein angemessene nahegelegt hat» (a. a. O. 10). – Wir zitieren im folgenden nur die 2. Aufl.

[39] «So versuchte man», schreibt denn auch F. S. SCHMITT mit Bezug auf BARTH, «dem anselmischen Beweis den philosophischen Charakter abzusprechen

geradezu in einen formal ganz korrekten Syllogismus einpassen läßt, wie wir oben zeigen konnten. Barth schließt dieses Verständnis von und für Anselm ganz entschieden aus. Es ist für ihn undenkbar und läßt sich sogar «widerlegen», daß Anselm «ein selbständiges, aus eigenen Quellen schöpfendes Erkennen *neben* dem des Glaubens für möglich und notwendig gehalten» haben sollte (51 ff., s. auch 57 ff., bes. 73). Das aber heißt: So wie Barth auf der einen, der *theologischen* Seite Anselms Denken, einschließlich gerade seines unum argumentum, total ins Glaubensdenken hineinbändigt und so eine absolute ungetrübte Harmonie von Glauben (Theologie) und Denken (Argument) herausarbeitet, so entschieden kann er für die andere, die *philosophische* Seite Anselms Absicht bestreiten, eine vermeintliche Erkenntnis Gottes begründen zu wollen, d. h. so entschieden kann er, und zwar ausdrücklich unter Berufung auf Anselm, die natürliche Erkennbarkeit, Denkarbeit Gottes und zumal die Beweisbarkeit seiner Existenz bestreiten. Das aber heißt letztlich: Mit Karl Barths Anselm-Interpretation ist die absolute Inkompetenz des natürlich denkenden Menschen vor Gott, die Inkongruenz von menschlichem Denken und höchstem Sein, die ganze letzte Uneinholbarkeit des Absoluten durch den Menschen behauptet. Oder anders: Barth lehrt – wie nie zuvor – die totale *Differenz* von Denken und Sein, um so gegenüber dem natürlich-philosophischen Bemühen die reine Paradoxalität des bloßen Glaubens an den «ganz anderen» Gott zu bestimmen: das Grundprinzip der sog. dialektischen Theologie. Damit wäre Barth also eigentlich der große Überwinder des Dilemmas um das ontologische Argument, so wie es – jahrhundertelang diskutiert – auf uns gekommen ist. Und Barth hätte das wahrhaft Erstaunliche zuwege gebracht, diese «Überwindung» unter ausdrücklicher positiver Würdigung des unum argumentum und des ganzen Anselmschen Denkens erledigt zu haben – die originellste Befreiung von einem geistesgeschichtlichen Dilemma diesen Ranges. Und in der Tat: Es läßt sich wirklich nicht bezweifeln, daß Barth etwas Wesentliches getroffen hat, so wie er auf der Basis dieses seines Denkens über-

und ihn für einen theologischen zu interpretieren». In seinem Aufsatz «Der ontologische Gottesbeweis und Anselm». In: Analecta Anselmiana III (Frankfurt a. M. 1972) S. 81–94; vgl. Seite 94. – Daß diese «theologische» Interpretation nicht ganz aus der Luft gegriffen war, zeigt auch die Anfälligkeit katholischer Denker (Söhngen) für diese Richtung, von Schmitt an derselben Stelle notiert. Damit, so scheint es, wird nur erneut die von uns oben konstatierte «Zwielichtigkeit» des Anselmschen Denkens bekräftigt.

haupt das Theologische, das Glaubensdenken ganz neu und groß in Gang gesetzt hat. Es ist die Sache mit dem «ganz Anderen», das Paradox, oder besser: die Sache mit der wesentlichen *Differenz*. Das ist das eine.

Auf der anderen Seite nun aber und zwar gleichzeitig die Sache mit der offenbar ebenso wesentlichen *Identität* bzw. *Einheit* von Denken und Sein: KARL RAHNER [40] bemüht sich in seiner Erkenntnismetaphysik um die Frage, wie das Denken im tranzendentalen Seinsverständnis das «absolute Sein», einschließlich und vor allem Gott selbst, a priori mit-verstanden denkt, wie der Mensch also in der Einzelerkenntnis der Dinge, als Gegenstände «erster Ordnung», immer schon ein «Vorwissen» vom «Ganzen» hat, in einem «Vorgriff» auf das grenzenlose, unendliche Ganze, als «Horizont» des Geistes, zunächst nicht mehr als ein «esse commune» zur Bedingung aller Erkenntnis, in dessen endloser uneinholbarer Weite jedoch schon immer das absolute Sein Gottes «mitbejaht» ist, wie also ein apriorisches «Wissen» um Gott schon immer vorgegeben ist, wenn auch nicht ausdrücklich reflektiert, so daß Gottes Sein als letztlich uneinholbares Geheimnis in einem reflexiven Akt nur «aufgewiesen» werden kann, als «Gegenstand zweiter Ordnung», nicht aber

[40] Wir setzen hier auf Rahner – ohne daß sich bei ihm eine ausdrückliche Befassung mit Anselms Denken konstatieren ließe, weil wir meinen, daß bei ihm und in seiner Schule (also etwa mit J. B. Metz und E. Coreth) wie nirgendwo sonst das ontologische Argumentieren repräsentiert und sogar verdichtet ist. Sein transzendentalphilosophischer Ansatz scheint – trotz Anleihen im Kantischen Kritizismus und primärer Berufung auf Thomas von Aquin – fast nichts anderes als eine kritische Präzisierung jenes Denkens, wie es dem ontologischen Argument zugrunde liegt, und belegt dies schließlich selbst noch dadurch, daß es hier nicht um ein Gottesbeweis-Denken im engeren Sinne geht, sondern um eine das ganze philosophisch-theologische Bemühen fundierende Denkschule. – Wir stützen uns hier neben «Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie» (2. Aufl. München 1963) vor allem auf sein frühes Hauptwerk «Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin» (1. Aufl. Innsbruck 1939; 2. von J. B. Metz in Rahners Auftrag überarbeitete und ergänzte Auflage München 1957; 3. Aufl. München 1964. – Wir zitieren im folgenden nach der 3. Auflage). Unsere Orientierung an diesem frühen Hauptwerk ist nicht unangemessen, weil sich Rahners ganzes spätere Denken, zumal in der Seins-qua Gottesfrage, auf den ersten Ansatz stützt (nachgewiesen von P. Weß: Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Graz 1970) und weil sich nachträglich herausgestellt hat, daß selbst Rahners «Neuansatz» über das geschichtlich–eschatologische Denken (z. B. in «Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen». In: Schriften zur Theologie VI, 1. Aufl. Einsiedeln 1965, S. 77–88) nur eine Modifikation des erkenntnismetaphysisch-transzendentalphilosophischen Ansatzes darstellt. Siehe dazu vom Verfasser: «Transzendenz der Zukunft. Zur temporalen Interpretation der Gottesfrage bei Metz und Rahner». In: Theologie und Glaube 64 (1974) 146–161.

im eigentlichen Sinne zu «beweisen» ist [41]. Auf die Erkenntnismetaphysik im speziellen Sinne zugeschnitten, geht es darum, wie das elementare Verhältnis von Sein und Denken, Sein und Erkennen zu bestimmen ist. Danach zeigt sich nach Rahner im Einzelerkenntnisakt, daß der Mensch «schon immer beim Sein im Ganzen ist» (Metaphysik 81) und zwar so, daß «schon immer eine grundlegende Bestimmung des Seins überhaupt getroffen» sei, nämlich: «Sein ist Erkanntseinkönnen» (81). Freilich liege diese prinzipielle Einheit von Erkennen und Sein, ja diese «Identität», die so grundsätzlich gedacht ist, nicht einfachhin auf der Hand, Rahner konstatiert vielmehr eine gewisse Unbestimmbarkeit, einen Rest von Unfaßbarkeit, also doch «eine wesentliche Unfixierbarkeit dessen, was Sein besagt» (81). Dennoch, es bleibt dabei: Erkennen ist nicht das Andere, dem Sein gegenüber Differente, sondern im Zuge einer konsequent gedachten Identität mit dem Sein offenbar nichts anderes als seine Kehrseite selbst: «Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden» (82). Danach gibt es also nicht zunächst hier ein Denken und dort ein Sein, deren elementarer Bezug gleichsam nachträglich herzustellen wäre, sondern das Sein ist die Intelligibilität selbst. Und zusätzlich: Die oben berührte «Unfixierbarkeit» ist nur Ausdruck der in der wesentlichen Identität begründeten Nicht-Objektivierbarkeit des Seins, nicht jedoch Indiz für eine wesentliche Differenz, für ein Ausbleiben des Seins vor dem Denken und Erkennen [42].

Was ist damit gesagt? – Zunächst einmal nur dies, daß in unmittelbarer Nähe und Gleichzeitigkeit mit einem Denken der wesentlichen «Differenz» von Denken und Sein, Denken und Gott (repräsentiert in Karl Barth) zugleich ein ebenso betontes Denken der «Einheit», ja der wesentlichen «Identität» von Denken und Sein, Denken und Gott anzutreffen ist (paradigmatisch in Karl Rahner) – und zwar so, daß trotz

[41] Vgl. dazu P. Wess, a. a. O. bes. 40 ff. – Die «Gottesbeweise» im traditionellen Sinne z. B. sind dann nur – wie P. Weß interpretiert – «soweit richtig, als sie reflexive Ausprägungen des einen Zugangs zu Gott sind, der dem Menschen dadurch möglich ist, daß er hinter aller gegenständlichen Wirklichkeit das absolute Sein erahnt und diese Ahnung in einer entsprechenden Überlegung auch begrifflich klarstellen kann» (P. Wess a. a. O. 45/46). Siehe im übrigen zur Fragwürdigkeit dieses Seins- und Gottesdenkens bei P. Wess, a. a. O. 55 ff.

[42] Diese knappen Hinweise sollten hier genügen. Vgl. im ganzen vom Verfasser: Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger, (Meisenheim 1972), bes. Seite 88 ff.: Die «Einheit» von Denken und Sein bei den Erneuerern der klassischen Metaphysik.

fundamentalen Widerspruchs beider Positionen die eine sich nicht ohne weiteres durch die andere widerlegen läßt, ja vielmehr umgekehrt, die eine die andere irgendwie voraussetzt: die Position der Differenz die einer gewissen Identität, um sich, also ihre Differenz zum Absoluten, eigentlich erst zu verstehen und verständlich zu machen, und die Position der Identität die der Differenz, so daß erst so eine solch weit ausholende und offenbar schwierige Interpretation nötig wird. Die so konstatierte «Differenz» in der «Identität» von Denken und Sein wirft nun aber ein bezeichnendes Licht auf die eigenartige Geschichte um den ontologischen Gottesbeweis: Könnte es nicht sein, daß das ständige Für und Wider aus einem elementaren Paradox im Grundverhältnis von Denken und Sein selbst zu verstehen wäre – also je nachdem, ob sich mehr das eine oder das andere in der jeweiligen Denkerfahrung aufdrängt? Wie auch immer: Dies scheint uns jedenfalls ein nützlicher Hinweis – ein *zweiter* gar. Den *ersten* Hinweis erfuhren und fixierten wir bereits oben in der Begegnung mit der Hegelschen Über-windung der Kantischen Kritik, in seiner Neuinterpretation des ontologischen Gottesbeweises über ein Verständnis von «Begriff», Seins-Begriff wie Gottes-Begriff, dem in einem geistigen Realprozeß die Einholung des Absoluten zukommt. Und dort in eins damit zugleich ein *dritter* Hinweis: die Geschichte, die wesentliche Geschichtlichkeit des ontologischen Gottes-«Begriffs», seit Hegel wenigstens und ein für allemal.

Dies alles wäre als ein einheitlicher Sachverhalt und Vorgang zu verstehen und deshalb auf folgenden Nenner zu bringen: Natürlich gibt es zunächst einmal die «Einheit» von Denken und Sein als conditio sine qua non für den einzelnen Erkenntnisakt selbst wie als wesentliches Interpretament für jede schließlich unabdingbar «metaphysische» Erkenntnistheorie. Das heißt: Menschliches Denken und Erkennen läßt sich – über eine oberflächlich-vorläufige Bestimmung hinaus – überhaupt nur verstehen als ein fundamentales «Innestehen» des Intellekts in einer «Welt» im ganzen, im «Sein» des Seienden im ganzen. Der alles umfassende «Horizont», der das Sich-zeigen wie das Sich-einordnenlassen des einzelnen Gegenstandes ermöglicht und sogar «in» diesem Gegenstand «bewirkt», ohne in ihm aufzugehen oder gar mit ihm identisch zu sein, ist die Urgegebenheit schlechthin. Und dieser «Horizont» ist, um ein solch konstitutives Erkenntnis-«Medium» zu sein: der Horizont *des* Erkennens, *des* Erkennenden selbst – und kann als solcher auch reflexiv erfahren werden. Auch wenn man nun davor zurückschreckt, diese offenkundige Identität des Seins-Raums der Dinge mit dem Hori-

zont des Erkenntnis-Subjekts als volle «Identität» des «Selben», also als ein «Beisichsein des Seins» zu deuten (wie etwa Rahner), so läßt sich doch wenigstens dies sagen: Erkennen ist in der Weise «Sein» bei den Dingen, daß es mit dem «Sein» der Dinge zusammengeht: Erkennen ist irgendwie die «Einheit» von Erkannt-Sein und Wirklich-Sein, ist Wirklich-Sein als Erkannt-Sein: Realisation der je schon vorgegebenen «Einheit» von Denken und Sein im ganzen. – Dies wäre eigentlich der tiefere Grund für das Gott-denken im ontologischen Gottesbeweis: quo maius cogitari non potest.

Wir haben hier nun bewußt den Begriff der Identität nur ansatzweise gebraucht und ihn mehr und mehr durch Einheit interpretiert oder besser ersetzt. Nicht – weil uns die Identität hier terminologisch fragwürdig wäre, sondern grundsätzlicher: weil sie sachlich in sich problematisch ist, und zwar so, daß sich zur Aushilfe nur immer wieder der Begriff Paradox anbietet. Denn bei aller vorgegebenen Einheit von Denken und Sein: nichts ist für den Menschen zugleich fragwürdiger als die *ganze* Identität von Denken und Sein, nichts mehr selbstverständlich als das Zurückbleiben des Erkennens und Denkens hinter dem Seienden im ganzen, erst recht dem Sein im ganzen, dem absoluten Sein selbst. Letzteres läßt sich – wenn überhaupt – nur postulieren. Das Einholen des Absoluten ist denn auch, da wo es noch einigermaßen «realistisch» projektiert wurde, zur Sache jenseitig-«erlöster» Existenzweise bestimmt worden oder – wie bei Hegel – zur Aufgabe des Denkens selbst im geschichtsmetaphysischen, weltgeschichtlichen Prozeß. Nur so konnte es Hegel noch gelingen, den nüchternen Realismus Kants einschließlich seiner Kritik am ontologischen Gottesbeweis zu überbieten. Jedoch nicht dieser letzte hybride Optimismus Hegels ist es, was uns heute noch leiten kann, sondern dem zuvor und eben darin: seine Ontologie der geschichtlichen Endlichkeit hier und jetzt, nämlich der wesentlichen Differenz von Denken und Sein, Denken und «absolutem Sein», die Beachtung und Betonung der Differenz der Einheit von Denken und Sein *vor* aller denk- oder wünschbaren Möglichkeit zum endgültigen Aufgehen in der absoluten Identität, der Identität des jetzt noch endlichen Geistes mit dem absoluten Geist.

Es ist nun allerdings müßig zu fragen, was hier und jetzt letztlich eher dominiert: die vorgegebene Einheit von Denken und Sein oder die je und je klaffende Differenz des Noch-nicht-Identischen selbst. Nur dies scheint sicher: Nachdem das absolute Denken, das Denken des Absoluten selbst in einer solch «realistischen» Version wie bei Hegel

gescheitert ist, d. h. nachdem der Versuch, aus der zunächst einmal voll anerkannten geschichtlichen Differenz heraus die ganze Identität des Denkens mit dem absoluten Sein vorwegzunehmen, und zwar im Denken selbst vorwegzunehmen, mißlungen ist, ist dies endlich von Hegel noch geblieben und damit an sich offenkundig geworden: die Vorbehaltlichkeit jeden «Innestehens» in der Wahrheit des Seins, also die Differenz gegenüber dem absoluten Sein, die Endlichkeit von Denken und Sein des Menschen, überhaupt das uneinholbare Dilemma des geschichtlichen Seins [43].

Dies alles scheint heute von niemand so konsequent auf den Begriff gebracht und dann auch radikalisiert wie von Heidegger. In seiner alle Metaphysik überwindenden und zugleich erneut seinserschließenden Interpretation des Seins als Seinsgeschick, Seinsgeschichte, ist endlich – einem alten geistesgeschichtlichen, vor allem aber bei Kant und Hegel artikulierten Hinweis gemäß – gegen alles transgeschichtliche und objektive Transzendieren und gegen alles einseitige Ausschlagen in die jenseitig-überirdische Idealität die ursprüngliche Endlichkeit des Seins festgehalten. Die Wahrheit der «Identität» (mit der prinzipiellen Möglichkeit zum Gott-denken) ist dann hier aber so sehr in die Wahrheit der «Differenz» (mit ihrem ebenso prinzipiellen Scheitern vor dem Gott-denken) aufgenommen, daß sich das Ganze auf elementare Weise modifiziert: das ungeschichtlich-statische Denken des Seins (mit Möglichkeit und Scheitern von «Beweis») kehrt sich in das geschichtlich-eschatologische Aussein-auf und Warten-auf das «Sein», das sich seinerseits nur in möglicher Ankunft und Zukunft «erschließt», d. h. im sich-zuschickenden Entzug, im dauernden Bevor-stand. Damit dies aber seinsgemäß geschieht, muß sich das Denken in spielender Gelassenheit der Zukunft öffnen, d. h. es muß ein für allemal das «begriffliche» Denken zum Beweis fahren lassen, – ein «Beweis», der ohnehin nur die Denker der bevorzugten Identität von Denken und Sein zufriedenstellen konnte, nicht aber diejenigen, denen sich primär die Differenz aufdrängte. Nach Heidegger läßt sich deshalb nur mit Hölderlin empfehlen, «ohne Furcht vor dem Schein der Gottlosigkeit dem Fehl des Gottes nahe zu bleiben und in der bereiteten Nähe zum Fehl so lange zu harren, bis aus der Nähe zum fehlenden Gott das anfängliche Wort gewährt wird, das den Hohen nennt» [44].

[43] Im Gegensatz zu Henrich (a. a. O. 263–266) sind wir also der Meinung, daß die spezielle Ontotheologie mit Hegel endgültig überholt ist.

[44] In: «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung», 2. Aufl. Frankfurt a. M.

Allerdings: Was sich so im ganzen fast wie eine vermittelnde Lösung des Problems um die eigenartige Geschichte des ontologischen Gottesbeweises darstellt, enthält jedoch – wie zuvor schon ein konsequentes Fahrenlassen allen begrifflichen Vor-stellens im Gott-denken angezeigt war, so andererseits im seinsgeschichtlichen Rückblick auch eine fundamentale Kritik am herkömmlichen metaphysischen, vor allem aber platonisch bestimmten Denken: Der dort «realisierte» Überstieg in die absolute Idealität, in der das Sein nur als reines Licht und Gott selbst erscheint, ist letztlich doch eine selbstherrliche Mißachtung der Paradoxie des Seins. Und endlich: Der ontologische Gottesbeweis, einschließlich seiner ersten Vorlage im unum argumentum Anselms von Canterbury, ist die wohl folgenreichste Konsequenz dieses Mißverständnisses, wenn man seine zentrale Bedeutung zumal in der neuzeitlichen Philosophie und dort besonders bei Hegel sieht, dessen ganze Metaphysik letztlich auf den «Beweis» des ontologischen Gottesbeweises hinausläuft. Zwar läßt sich Gottes Sein letztlich nicht ernstlich bestreiten, auch und erst recht nicht gegen den ontologischen Gottesbeweis, aber: Es läßt sich ebensowenig im Namen dieses Arguments «beweisen».

Hier scheint Kant das Ganze doch schon tiefer verstanden zu haben, wenn er mit Blick auf dieses Problem und nicht ohne Ratlosigkeit feststellt: «Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? ...» [45].

1951, Seite 27. – Dies alles kann leider nur eine verkürzte Wiedergabe dessen sein, was der Verfasser an anderer Stelle ausführlich dargestellt hat, in der oben bereits genannten Schrift: Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage, s. vor allem Seite 85 ff.

[45] Kritik der reinen Vernunft, B 641,