

Martin Breul – Aaron Langenfeld –
Sarah Rosenhauer – Fana Schiefen

Gibt es Gott wirklich?

Gründe für den Glauben. Ein Streitgespräch

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a '5' integrated into its lower right curve, representing the publisher's 150th anniversary.

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

ISBN Print 978-3-451-38735-7

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83735-7

Vorwort

Gibt es Gott wirklich? Diese alte Frage treibt Menschen seit Jahrtausenden um. In diesem Buch geht es um Argumente, die dafür werben, die Frage mit Ja zu beantworten. Im Blickpunkt stehen dabei vier Argumentationsformen, die in der Geschichte von Philosophie und Theologie klassische Rechtfertigungen der Vernunft des Glaubens waren: Der ontologische Gottesbeweis, der kosmologische Gottesbeweis, die Postulatenlehre Immanuel Kants und das Argument aus der religiösen Erfahrung. Den Autorinnen und Autoren geht es aber nicht einfach um eine Verteidigung der Urform dieser klassischen Argumente, sondern vielmehr um eine Reflexion der Frage, ob diese Argumente auch unter den erkenntnistheoretischen Bedingungen und in den sozialen Kontexten des 21. Jahrhunderts hilfreich sein können, die Frage nach der Existenz Gottes zu beantworten.

Das Format des Bandes ist dialogisch angelegt: Zunächst widmen sich die Beiträge der Rekonstruktion und Transformation einer der genannten Argumentationsmuster. Aaron Langenfeld versucht das ontologische Argument existenzphilosophisch zu plausibilisieren und so neu an die Anforderungen rationaler Glaubensverantwortung in der Spätmoderne heranzuführen. Fana Schiefen nimmt kosmologische Argumente in den Blick und verteidigt die Auffassung, dass sie auch heute noch wichtige Aufgaben für Theologie und Philosophie übernehmen, auch wenn sich ein Gottesbeweis im strengen Sinne nicht mehr aus ihnen ableiten lässt. Konkret haben sie eine religionskritische und eine integrative Funktion, die sie für die Verantwortung des Gottesglaubens nützlich werden lassen. Martin Breul rekonstruiert die kantische Postulatenlehre und zielt in seiner Argumentation auf eine existenzial reformulierte Form des ‚praktischen Vernunftglaubens‘ für das Projekt einer rationalen Glaubensverantwortung im 21. Jahrhundert. Sarah Rosenhauer widmet sich dem Argument aus der religiösen Erfahrung und zeigt auf, dass die Kategorie des Wunders als die Erfahrung der befreienden Intervention eines Anderen in unsere Welt und unsere Freiheit gute Gründe für die Annahme der Wirklichkeit Gottes bietet.

Im Anschluss an diese Haupttexte finden sich hinter jedem Beitrag kurze Repliken der jeweils drei anderen Autorinnen und Autoren, die mit dem Haupttext in einen Dialog treten und die Chancen und Grenzen der jeweiligen Argumentationsform in diesem ‚Streitgespräch‘ ausloten möchten. Auf diesem Wege ist nicht nur eine vertiefte Auseinandersetzung mit den jeweiligen Argumenten möglich, sondern auch das Aufspüren von Querverstrebungen innerhalb der verschiedenen Argumentationsmuster für die Vernunft des Gottesglaubens.

An dieser Stelle möchten wir auch unseren herzlichen Dank an Herrn Dr. Stephan Weber vom Herder Verlag zum Ausdruck bringen, der das innovative Format des Buches von Anfang an unterstützt und den Entstehungsprozess mit großem Engagement begleitet hat. Ebenso gebührt Frau Theresa Oesselke und Frau Anna-Maria Rakus großer Dank für Hilfen beim Korrekturlesen und der Redaktion des Manuskripts.

Wir hoffen, mit diesem Buch eine gut lesbare und zugleich differenzierte Einführung in einige gegenwärtig diskutierte Argumente für die Vernunft des Glaubens an die Wirklichkeit Gottes zu geben. Auch wenn wir verschiedene Wege wählen, um die im Buchtitel gestellte Frage zu beantworten, so eint uns das Ziel, auf das wir zulau-
fen. Wir beantworten die Frage: ‚Gibt es Gott wirklich?‘ mit Ja – und wir hoffen mit unseren Überlegungen zu zeigen, dass es eine Vielzahl attraktiver Möglichkeiten gibt, diese Antwort gut zu begründen.

Die Autorinnen und Autoren,
im Januar 2022

Inhalt

Vorwort	5
Wirklichkeit begreifen	
Versuch einer Plausibilisierung des ontologischen Arguments unter existenzphilosophischen Vorzeichen	9
<i>Aaron Langenfeld</i>	
Kommentare	
Ein Begriff, der etwas erfahren hat – das nicht nur ontologische Argument (<i>Fana Schiefen</i>)	36
Kann man das ontologische Argument vom Kopf auf die Füße stellen? (<i>Martin Breul</i>)	38
Liebe: Sein oder Sollen oder beides zugleich? (<i>Sarah Rosenhauer</i>)	42
„Von Nichts kommt Nichts“?	
Zur integrativen und religionskritischen Funktion kosmologischer Argumente	45
<i>Fana Schiefen</i>	
Kommentare	
Big Bang Theory? Warum Theismus und Kosmologie nicht notwendig zusammengehören (<i>Martin Breul</i>)	71
Ein Gott, der liebt, lockt nicht, oder: warum eine Ontologie des Ereignisses die bessere Alternative gegenüber prozesstheologischer Kosmologie ist (<i>Sarah Rosenhauer</i>) . . .	74
Auf welchen Gott können kosmologische Argumente verweisen? (<i>Aaron Langenfeld</i>)	76
„... alles kommt in der Religion aufs Tun an.“	
Chancen und Grenzen einer kantischen Postulatenlehre für die rationale Verantwortung des Glaubens im 21. Jahrhundert . . .	79
<i>Martin Breul</i>	
Kommentare	
Postulat oder Ereignis? Begründungspflichten postulatorischer Argumente (<i>Sarah Rosenhauer</i>)	104

Ist die Vernünftigkeit des Glaubens ein gutes Argument für die Wirklichkeit Gottes? (<i>Aaron Langenfeld</i>)	106
„Nicht ohne, aber auch nicht allein mit ihr“ – die praktische Vernunft darf hoffen (<i>Fana Schiefen</i>)	109
Der nahe Gott	
Das Argument aus religiöser Erfahrung	113
<i>Sarah Rosenhauer</i>	
Kommentare	
Was meinen wir mit ‚Liebe‘? (<i>Aaron Langenfeld</i>)	150
„Es soll Wunder geben“ – Normative Gründe für Gott (<i>Fana Schiefen</i>)	152
Kant vs. Hegel – oder: Was zeigt das Argument aus der religiösen Erfahrung? (<i>Martin Breul</i>)	155
Die Autorinnen und Autoren	159

Wirklichkeit begreifen

Versuch einer Plausibilisierung des ontologischen Arguments unter existenzphilosophischen Vorzeichen

Aaron Langenfeld

1. Die Leere des Begriffs

Ist es heute möglich, zu glauben? – Soziologisch betrachtet ist der Glaube auch in den nordatlantischen Ländern natürlich noch immer (oder nur noch) eine Option,¹ aber kann man in und mit ihm leben, ohne den Anspruch aufgeklärter Vernunft teilweise verabschieden zu müssen?² Lässt sich also der Glaube so nachvollziehbar machen, dass er auch *außerhalb* der Religion als Option wahrgenommen wird und nicht als vernunftwidrig erscheinen muss, dass er eigentlich eine *Unmöglichkeit* für denkende Menschen darstellt?

Es ist offensichtlich unmöglich, diese Frage zu beantworten, ohne die Bedeutung von ‚Glaube‘ zu kennen. Im öffentlichen Streit um die Religion ist allerdings an die Stelle eines Bemühens um das Verstehen der Inhalte des Glaubensbegriffs nicht selten die Auffassung getreten, diese Inhalte seien unverständlich.³ Der Annahme, religiöse Menschen glaubten, dass Gott ein gerissener Strippenzieher hinter den Kulissen von Natur und Geschichte sei, entspricht in der Konsequenz die Annahme, dass diese Überzeugung irrational ist und daher im Grunde *keine* weltanschauliche Option darstellt. Die Vorstellung einer Irrationalität bzw. Arationalität der Religion ist inzwi-

¹ Vgl. zur Bestimmung des Glaubens als Option etwa prominent CHARLES TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009; HANS JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

² So lautet ja im Grunde der Vorwurf neuerer Religionskritiken im Stile von RICHARD DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin ⁸2007.

³ Aufgearbeitet ist diese Problematik in hervorragender Weise bei PAUL SEUNGOH CHUNG, *God at the Crossroads of Worldviews. Toward a Different Debate About the Existence of God*, Notre Dame 2016.

schen auch noch in wohlwollend kritischen Reflexionen des Glaubens selbstverständlich.⁴

Ein Grundproblem, das sich in diesem Zusammenhang zeigt, ist eine Skepsis gegen den Begriff. Gemeint ist damit die mittlerweile wieder vielfältig kritisierte, aber gerade im Alltag noch immer dominante Ansicht, Erkenntnis sei identisch mit Empirie. Nur das gilt als wertvoll für Erkenntnis, was wahrgenommen und vermessen werden kann, nicht aber die Begriffe, mittels derer das Wahrgenommene und Gemessene sortiert und in einen Zusammenhang gestellt wird. Das entspricht zwar der Alltagsintuition, dass es ‚klare Fakten‘ auf der einen Seite und ‚schwammige Begriffe‘ auf der anderen gebe. Dabei wird aber bisweilen übersehen, dass die Fakten, so evident und klar sie auch erscheinen, *nicht außerhalb* unserer Begriffe erfasst werden. Diese erkenntnistheoretische Grundeinsicht, die sich von Immanuel Kant („Anschauungen ohne Begriffe sind blind“⁵) bis zu Ludwig Wittgenstein („Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“⁶) nachvollziehen lässt, behauptet nicht zwangsläufig, dass es so etwas wie ein wirklichkeitsresistentes Begriffsschema gibt.⁷ Sie behauptet aber, dass man vom Verstehen einer Sache nicht sprechen kann, ohne den *Zusammenhang* von Sache und ihrem Begreifen selbst zu reflektieren. *Im Verstehen ist der Begriff Teil der Sache selbst.*

Die empirische Beschreibung *der* Wirklichkeit ist demnach zugleich immer rückgebunden an das Nachdenken über die Begriffe, *in denen* Wirklichkeit beschrieben wird. Treffen die gebrauchten Begriffe das Gemeinte oder gehen sie an der Sache vorbei? Der Versuch einer begrifflichen Erörterung von Wahrnehmungen ist für die Wahrnehmung selbst *relevant* und – wie unsere Alltagspraxis zeigt – im Spiel

⁴ Diese Grundstimmung wird etwa deutlich bei JÜRGEN HABERMAS, Auch eine Geschichte der Philosophie, Berlin 2019. Zur Diskussion vgl. FRANZ GRUBER/MARKUS KNAPP (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“, Freiburg – Basel – Wien 2021.

⁵ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 75, in: DERS., Werkausgabe, Bd. III, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1974.

⁶ LUDWIG WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, 5.6, in: DERS., Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2006.

⁷ Vgl. zur Adressierung dieser von Donald Davidson herkommenden Kritik, MARTIN DÜRNBERGER, Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom, Paderborn u. a. 2017, 114–125.

des ‚Gebens und Nehmens von Gründen‘ (Wilfrid Sellars) sinnvoll *möglich*. Die Arbeit am Begriff steht folglich den objektiven Daten nicht als separater, ‚schwammiger‘ Teil eines Verstehens der Wirklichkeit gegenüber, sondern sie stellt selbst ein Moment am Wahrgenommenen dar. Man muss die Wirklichkeit des Mount Everest *an sich* nicht leugnen, um dafür zu argumentieren, dass der konkrete Berg nicht ohne eine Unterscheidung von anderen Bergen *als er selbst* identifizierbar und folglich ohne diese Unterschiedenheit auch nicht *er selbst* wäre. Natürlich basiert diese Unterscheidung wiederum auf Wahrnehmung und Messung, aber das Unterscheiden ist eine *begriffliche* Operation.

Im Grunde ist sie nicht nur eine, sondern *die* begriffliche Operation schlechthin, insofern die Bestimmung, was etwas ist, nicht ohne Unterscheidung von dem, was es nicht ist, zu denken ist.⁸ Sind Begriffe so ein unaufhebbarer Bestandteil des Verstehens von Wirklichkeit, dann ist zunächst anzunehmen, dass auch das Nachdenken über Begriffe selbst Erkenntnisfortschritt bewirken kann. Auch in der Frage nach dem Verstehen des Glaubens geht es so letztlich um die Unterscheidung eines der Vernunft nachvollziehbaren Begriffs von einem der Vernunft nicht nachvollziehbaren Ausdruck. Selbst wenn man aber bereit ist, diesen Schritt zu akzeptieren, wird die Annahme stutzig machen, dass bereits ein nachvollziehbarer Begriff Gottes den Glauben nicht nur als eine, sondern als *einzig* rationale Möglichkeit aufweisen könnte. Genau das ist aber die Grundaussage sogenannter ontologischer Argumente: *Wer den Begriff Gottes richtig verstanden hat, kann seine Existenz nicht leugnen.*

2. Die klassische Struktur des ontologischen Arguments

Die Frage, ob Gott existiert, wird in ontologischen Argumenten also mit der Frage verknüpft, was überhaupt als existierend gedacht werden soll.⁹ Insofern steht in der tradierten Urform ontologischer Ar-

⁸ Diese Idee ist offensichtlich inspiriert von G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, in: DERS., Werke, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1976, 40.

⁹ Grundlagentexte zu den verschiedensten Fassungen ontologischer Argumente sind in so umfassender Zahl gegeben, dass hier nur zwei m. E. zur Übersicht und vertiefenden Einführung besonders relevante Referenzen benannt werden sollen:

gumente bei *Anselm von Canterbury* zu Beginn des Nachdenkens über die Wirklichkeit Gottes eine Bestimmung des Gottesbegriffs: Gott wird geglaubt als etwas, *über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann*.¹⁰ Die Verschränkung von Glauben und Denken verdeutlicht nicht nur, dass eine wirkliche Trennung beider Bereiche nicht vorgesehen ist, sondern auch, dass Anselm konsequenterweise selbstverständlich ist, dass jemand, der die Voraussetzung des Glaubens nicht teilt, dessen Inhalt dennoch *nachvollziehen* kann.

Der Beweis der Existenz Gottes ist streng genommen ‚nur‘ eine Entfaltung dieses Begriffs, der zwar im Glauben gewonnen, im Denken aber einsichtig wird.¹¹ Einer Atheistin – Anselm spricht vom Toren – ist es möglich, sich etwas vorzustellen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Sie kann den Begriff ‚hören und verstehen‘, unabhängig davon, ob sie glaubt, dass das Bezeichnete existiert oder nicht. Kann sie aber denken, dass dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur eine Vorstellung ist? Denn wäre es nur eine Vorstellung, dann müsste man doch annehmen, dass etwas Größeres gedacht werden kann, nämlich etwas, das nicht bloße Vorstellung ist. Schon bei einer Pizza Caprese gilt ja, dass sie den Hunger nicht stillt, wenn sie nur erdacht ist. Eine wirklich existierende Pizza Caprese ist in diesem Sinne besser als eine bloß vorgestellte. Umso mehr ist diese Regel aber auf dasjenige Wesen anzuwenden, über das objektiv nichts Größeres gedacht werden kann. Denn während sich über eine Pizza Caprese hinaus Größeres denken lässt (etwa Kalorienfreiheit), vermeidet Anselms Definition des Gottesbegriffs ja genau diese Möglichkeit; über Gott *darf* aus be-

Vgl. JOACHIM BROMAND/GUIDO KREIS (Hg.), *Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel*, Frankfurt a. M. 2016 und WINFRIED LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 2. überarb. Aufl., Darmstadt 2013, 52–59. Zur ersten Einführung vgl. MARTIN BREUL, *Art. Ontologischer Gottesbeweis*, in: CORNELIA DOCKTER/MARTIN DÜRNBERGER/AARON LANGENFELD (Hg.), *Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch (Grundwissen Theologie)*, Paderborn u. a. 2021, 127f.

¹⁰ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*. Untersuchungen, Lateinisch-deutsche Ausgabe, von F. S. Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962, Kap. 2.

¹¹ Damit ist auf Anselms Grundbestimmung eines nach Einsicht suchenden Glaubens (*fides quaerens intellectum*) verwiesen. Vgl. zur Einführung in das Projekt eines vernünftigen Glaubens bei Anselm insgesamt STEPHAN ERNST, *Anselm von Canterbury*, in: MARTIN BREUL/AARON LANGENFELD, *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium (Grundwissen Theologie)*, Paderborn u. a. 2017, 67–77.

grifflichen Gründen hinaus nichts Größeres gedacht werden, weil Gott präzise dadurch bestimmt ist, dasjenige zu sein, worüber hinaus Größeres nicht zu denken ist.

Dann ist aber ausgeschlossen, ihn als nicht existierend zu denken – eben weil sich dann wieder etwas Größeres denken ließe, das eigentlich Gott genannt werden müsste. In Anselms eigenen Worten im zweiten Kapitel des *Proslogion*: „Wenn also das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, im Verstande allein ist, so ist eben das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dasjenige über das hinaus Größeres gedacht werden kann. Das aber kann mit Sicherheit nicht der Fall sein.“

Dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur als Vorstellung zu denken, wird so als Selbstwiderspruch identifiziert. Übersetzt bedeutet dies aber, dass es ein Selbstwiderspruch ist, Gott als bloße Vorstellung oder Projektion zu begreifen. Man verfehlt den Begriff Gottes, wenn dieser nicht die Annahme seiner Existenz beinhaltet. Wer also den Ausdruck ‚Gott‘ richtig versteht, muss annehmen, dass er Existenz als Eigenschaft notwendig umfasst, woraus folgt, dass Gott existieren muss.

Diese Einsicht in die begriffliche *Notwendigkeit* ist insbesondere hervorgehoben worden von René Descartes: Dass Gott als existierend gedacht werden muss, kalorienfreie Caprese-Pizzen (oder geflügelte Pferde) aber nicht, liegt nicht an einer besonderen Denkbegabung oder einer besonders ausgeprägten Fantasie, sondern am Zwang des Begriffs und – weil eben darin die Existenz Gottes ausgewiesen ist – demnach an Gott selbst. „Denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Existenz (also das höchstvollkommenste Seiende ohne die höchste Vollkommenheit) zu denken, wie es mir freisteht, mir ein Pferd entweder mit oder ohne Flügel vorzustellen.“¹²

3. Die klassische Kritik ontologischer Argumente

Genau diese von Descartes stark gemachte Intuition greifen die klassischen Kritiken ontologischer Argumente an und betonen ihrerseits die Unterschiedenheit von Denken und Sein. Schon bei Anselms Zeit-

¹² RENÉ DESCARTES, *Mediationes de prima philosophia*, Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2008, 137.

genosse Gaunilo von Marmoutiers geht es um den unterstellten Fehlschluss von einer als vollkommen gedachten Insel auf deren tatsächliche Existenz. Allerdings tappt Gaunilo damit genau in die Falle, die oben mit Descartes noch einmal scharf gestellt wurde: Die Vorstellung einer Insel, sei sie auch noch so vollkommen, enthält die Bestimmung der Existenz doch niemals notwendig, sondern immer nur durch den Wunsch bzw. Willen der Denkenden. Der Begriff Gottes unterscheidet sich generisch von Vorstellungen, die von Inseln und Pizzen handeln, weil es sich bei jenen um endliche Größen handelt, über die *wegen ihrer Endlichkeit* immer Größeres hinaus gedacht werden kann, bei diesem aber nicht. Denn ‚Gott‘ bezeichnet als dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, präzise die Negation des Endlichen, Bedingten als das Un-endliche, Un-bedingte, er bezeichnet das Notwendige gegenüber dem Kontingenten.

Immanuel Kant, dessen Kritik ontologischer Argumente ohne Zweifel zu den einflussreichsten und treffsichersten zählt, sieht diesen Punkt auch völlig klar:¹³ Notwendige Existenz gehört zum Umfang des Gottesbegriffs. Aber, so Kants kritische Einsicht, folgt aus der Tatsache, dass ich den Begriff so bilden muss, tatsächlich, dass es sich auch in Wirklichkeit so verhalten muss? Folgt also aus der Tatsache, dass ich nicht anders denken kann, dass dem Gedachten auch eine Wirklichkeit entspricht? Kant selbst greift zur Beantwortung der Frage das Beispiel eines Dreiecks auf: Zwar ist zuzugeben, dass Dreiecke notwendig drei Winkel haben, aus dieser Tatsache folgt nun aber keineswegs, dass es dreiwinklige Dreiecke geben muss, sondern nur, dass *existierende* Dreiecke immer drei Winkel haben müssen. Anselm und Descartes, so Kant, hätten notwendige Existenz gleich der Bestimmung ‚dreiwinklig‘ auf den Gottesbegriff bezogen und damit den Schein erzeugt, dass das Denken die Wirklichkeit des Gedachten verbürgen könnte. Dabei folgt aus dem so gebildeten Gottesbegriff doch nur, dass Gott notwendig existiert, *wenn* er existiert. Weil notwendige Existenz zu seinem Begriff gehört, ist es ebenso ausgeschlossen, dass Gott kontingenterweise existiert, wie es von einem real existierenden Dreieck ausgeschlossen ist, dass es keine drei Winkel hat. Der Begriff, so Kant, verändert sich nicht durch

¹³ Vgl. zum Folgenden IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, in: DERS., Werke in sechs Bänden, Bd. II, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, B620–631.

die Tatsache, dass das mit ihm Bezeichnete existiert. Und gerade deshalb kann Existenz keine Eigenschaft des Begriffs sein.

Um wirklich über die Existenz Gottes urteilen zu können, bräuchte es nach Kant *Anschauung*, sinnliche Wahrnehmung, die eine Entsprechung von Denken und Gedachtem erkenntnistheoretisch überprüfbar machen würde. Genau das scheint aber bei Gott, dessen Wesen dem Begriff nach nicht vermittelt menschlicher Sinesseindrücke erkannt werden kann, unmöglich. Deshalb, so schließt Kant, führen keine Wege des reinen Denkens zu Gott.

4. Denken und Geschehen¹⁴

Kants Einwand ist bestechend bis heute. Durch reine Spekulation wird man zu keiner Erkenntnis über die Wirklichkeit kommen, selbst dann nicht, wenn sich Ideen als notwendig für unser Denken darstellen. Das ist für ihn der ‚Abgrund der Vernunft‘, die dem Denken zugängliche Idee der Unzuverlässigkeit des Denkens. Ohne die sinnliche Außenwelt, das ‚Ding an sich‘, bleiben für Kant unsere Begriffe leer, können wir keinen Erkenntniszuwachs verbuchen. Damit stellt Kant einen Riss zwischen Denken und Sein, zwischen Subjekt und Objekt fest, der selbst zum Gegenstand der Kritik wurde und so eine bedeutende Transformation des ontologischen Arguments eingeleitet hat.¹⁵

Für Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist die von Kant diagnostizierte Spaltung von Subjekt und Objekt Ausweis eines Mangels einer Philosophie, die vom Subjekt ausgeht und so nie die komplexe Einheit von Subjekt und Objekt erfassen kann.¹⁶ Was Kant als unterschieden denkt, ist nach Hegel sowohl als Differenz als auch als Einheit zu begreifen: Das Denken ist mit dem Sein *nicht identisch*, aber eben auch *nicht so von ihm verschieden*, dass es eine eigene Sphäre bilden würde, die möglicherweise sogar berührungslos neben dem

¹⁴ Dieses Kapitel verdankt wesentliche Impulse JÜRGEN WERBICK, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg – Basel – Wien 2007, 105–119.

¹⁵ Zur Einführung in Kants Erkenntnistheorie vgl. BERNHARD NITSCHKE/FLORIAN BAAB, Immanuel Kant, in: BREUL/LANGENFELD (Hg.), Kleine Philosophiegeschichte, 141–151, besonders 143–147.

¹⁶ Einfluss auf die hier zur Geltung kommende Hegel-Lesart hat der hermeneutische Zugang Kurt Appels genommen. Vgl. DERS., Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn u. a. 2008.

Sein stünde. Vielmehr wird sich das Sein im Denken selbst durchsichtig; der Geist erfasst im Denken das Sein so, dass das Denken selbst als Moment am Sein aufscheint und, weil das Sein das Denken umschließt, das Sein folgerichtig ein Moment am Denken ist. Während Kant also den Zugriff des Subjekts auf ein Objekt durch bloßes Denken versperrt sieht, geht Hegel davon aus, dass es ein ‚objektfreies‘ Subjekt gar nicht geben kann, dass das Sein eine ursprüngliche Einheit mit dem Denken bildet und deshalb ein Zugriff des Denkens auf das Sein nicht nur möglich, sondern Grundstruktur eines Begreifens von Wirklichkeit im Zusammenhang ist.

Folglich zielt Hegels Rekonstruktion des ontologischen Arguments auch nicht mehr auf den Beweis der Wirklichkeit einer Wesenheit außerhalb des Denkens durch das Denken, sondern auf die *Durchsichtigkeit* der Vernünftigkeit des Seienden in der höchsten Idee der Vernunft. Hegel interpretiert das ontologische Argument als Einsicht in den Zusammenhang von Denken und Sein überhaupt und so als Argument für die *Vernünftigkeit der Vernunft*. Denn weil das als vernünftig Erkannte schon immer Erkennen an der Wirklichkeit ist, kann die Vernunft der Vernunft – anders als bei Kant – nicht mehr an der Wirklichkeit zerschellen.¹⁷ Die Selbstdurchdringung des Seins im Denken ist allerdings ein Werden, Geschehen, d. h. die Einsicht in die Vernünftigkeit der Wirklichkeit liegt nicht jenseits der Geschichte, sondern der Prozess des Einsichtigwerdens ist selbst Moment an der Einsicht.¹⁸ Die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein ist in diesem Sinne Geschehen, die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes aus reiner Vernunft zugleich reines Widerfahrnis des Seins.

Man mag der Ansicht sein, dass Hegel damit im Grunde die klassische Idee der Gottesbeweise verabschiedet bzw. immanentistisch aufgelöst hat.¹⁹ Möglich und plausibel ist aber auch eine Interpretation, die in Hegels Rekonstruktion des anselmischen Arguments einen dynamischen Aspekt offenlegt, der auch in Kants Kritik noch unterbestimmt ist: Versteht man die ursprüngliche Form des ontologischen Arguments nämlich – wie oben dargelegt – als Entfaltung

¹⁷ Vgl. zu dieser Rekonstruktion GUNNAR HINRICHS, *Zur kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 2020.

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 25.

¹⁹ Zu dieser Einschätzung kommen tendenziell BROMAND/KREIS, *Gottesbeweise*, 235f.

des vorausgesetzten Begriffs Gottes als desjenigen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dann lässt sich schon bei Anselm selbst eine komparative Logik anzeigen, die eher auf die Prüfung konkreter *Inhalte* des Gottesbegriffs, denn auf eine materiale Festlegung desselben verpflichtet.²⁰ Schon in der Urfassung des Arguments ist also offen, was genau eigentlich gemeint ist mit dem, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Diese Offenheit muss man aber nicht als Anselms Versäumnis deuten, sondern kann sie als *methodische Unbestimmtheit* verstehen, die ermöglicht, jeweils mögliche Begriffe und Attribute Gottes auf ihre Adäquanz hin zu überprüfen. Wäre es also bspw. nicht hochgradig unplausibel, Gott als kleinmütig-rachsüchtigen Despoten darzustellen, wenn doch von ihm als demjenigen zu denken ist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann?²¹

Anselm selbst erfasst damit den Begriff Gottes als *Instrument der Unterscheidung* von der Wirklichkeit Gottes entsprechenden Begriffen. Wie aber kommt die Vernunft auf den *Inhalt* dieser Entsprechungen? Hegel trägt das Moment des Werdens in diese Unterscheidung ein und damit sowohl den Prozess des Zu-sich-Kommens eines adäquaten Gottdenkens als auch die ursprüngliche Bindung des Denkens im Werden an das, was der Fall ist. Die Erkenntnis Gottes im Denken, das ursprünglich nicht außerhalb des Seins steht, erhält so Geschehenscharakter.

Diese Einsicht wird bei Friedrich Wilhelm Josef Schelling aufgenommen und kritisch weiterentwickelt. Schelling verhandelt das ontologische Argument im Kontext der Philosophie der Offenbarung und nimmt damit ein entscheidendes Moment in die Verhältnisbestimmung von Denken und Sein auf. Der Ausdruck ‚Offenbarung‘ beschreibt für Schelling das Sich-Zeigen eines Grundverhältnisses Gottes zum Menschen, das „ein nicht bloß ideales, durch Vernunft oder freie Erkenntnis vermitteltes [ist], sondern ein reales Verhältnis zu Gott; denn es gibt ein älteres, ins Sein selbst zurückgehendes Ver-

²⁰ Vgl. zu dieser Logik etwa KLAUS VON STOSCH, Größer als am größten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury, in: ThZ 62 (2006) 420–432.

²¹ Vgl. zum Verständnis dieser Logik der Gottesrede in soteriologischer Perspektive AARON LANGENFELD, Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie; 22), Paderborn u. a. 2016, 127–140.

hältnis des Menschen zu Gott, als das Erkennen.“²² Weil Hegels philosophischer Ansatz versucht, die Übereinstimmung von Denken und Sein und so die Vernünftigkeit des Seins zu rechtfertigen, vermutet Schelling darin eine Unterwerfung der Wirklichkeit unter die von Kant kritisch analysierten Notwendigkeiten des Denkens, die die *Freiheit* der Schöpfung und damit die Unableitbarkeit des von Hegel richtig erkannten Geschehens von Wirklichkeitserkenntnis nicht adäquat darstellen kann.²³ Insofern findet sich bei Schelling eine entscheidende Fortbestimmung der Hegelschen Transformation des ontologischen Arguments. Der Beweis der Wirklichkeit Gottes im Denken ereignet sich hier nun als streng unableitbares Geschehen, „quo maius nil fieri potest“²⁴, worüber hinaus Größeres nicht *geschehen* kann. Die Vernünftigkeit des Seins wird dem Denken also nicht gewissermaßen automatisch transparent, sondern sie muss sich erweisen – womit zugleich die Annahme gesetzt ist, dass dieses Geschehen theoretisch ausbleiben könnte. Weil sich aber in der Gestalt Jesu Christi schon ereignet hat, worüber hinaus Größeres nicht geschehen kann, ist das Ausbleiben des Sich-Zeigens des Grundverhältnisses von Gott und Welt eben *nur noch* theoretisch möglich.

Schellings Beharren auf die dem Denken unableitbare Qualität des Geschehens der Wirklichkeit wird man mit Recht als Grundfigur existentialer Philosophie bezeichnen können.²⁵ Denn die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und des Seins im Allgemeinen wird im Horizont der *Bedeutung* für den Menschen verortet und schafft so Raum für den existentialistisch zentralen Begriff der *Erfahrung*, der zugleich nicht auf einen Empirismus im kantischen Sinne beschränkt ist. In Camus' Zurückweisung der Erkennbarkeit der Vernunft des Daseins wird genau diese von Schelling eingeleitete Spannung deutlich: „Ich weiß nicht, ob diese Welt einen Sinn hat, der über sie hinausgeht. Aber ich weiß, dass ich diesen Sinn nicht kenne

²² F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, hrsg. u. eingel. von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 2016, 257.

²³ Vgl. zur Kritik ebd., 132–134.

²⁴ F.W.J. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Bd. 2, hrsg. v. Walter Erhardt, Hamburg 1992, 423.

²⁵ Vgl. MANFRED FRANK, Einleitung, in: SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 9–84, hier: 30. Frank verweist darauf, dass Schelling nach einem Bericht Karl Rosenkranz' seine Philosophie selbst mit dem Begriff ‚Existentialphilosophie‘ bezeichnet hat.

und daß es mir vorerst auch nicht möglich ist, ihn zu kennen. Was bedeutet mir ein Sinn, der außerhalb meiner *conditio* liegt?²⁶

In der (katholischen) Theologie der Gegenwart zeigt sich regelmäßig eine Hermeneutik des ontologischen Gottesbeweises, die mehr oder weniger explizit an die skizzierte Linie neuzeitlicher Transformationen anschließt und folglich das Argument selbst nicht mehr als Aufweis der Existenz Gottes aus reiner Vernunft begreift, sondern als Nachvollzug der im Glauben bereits gedeuteten Wirklichkeit. Oft wird damit die Annahme verbunden, dem Argument ginge es damit ‚bloß‘ um eine glaubensinterne Klärung bzw. Selbstvergewisserung. Allerdings unterschätzt diese Perspektive den bei Hegel und Schelling ausdrücklichen Anspruch einer Einheit von Sein und Denken im *Geschehen* und der *Erfahrung* dessen, was der Fall ist. Jede interne Selbstvergewisserung ist so aber immer auch Begreifen des ‚externen‘ Allgemeinen, jede Deutung Moment am Gedeuteten, wechselseitig nicht ineinander aufgehend, aber auch nicht ohneinander gegeben.²⁷ Auch der Glaube wird so nicht außerhalb der Gesamtwirklichkeit stehen können; auch er ist vielmehr als *Begreifen von Wirklichkeit in der Wirklichkeit* zu verorten. In diesem Sinne ist es möglicherweise doch nicht zufällig, dass Anselm sein Argument im Rahmen eines Gebets formulierte. Denn im Gebet ist gerade kein *reines* Nachdenken über Gott angestrebt, sondern zugleich erfahrungsverarbeitende, performative Inanspruchnahme Gottes gegeben. Jede theologische Verteidigung des ontologischen Arguments erhebt also streng genommen keinen bereichsspezifischen glaubensinternen, sondern einen allgemeinen Geltungsanspruch. Lässt sich ein solcher Geltungsanspruch aber über die bloße Behauptung hinaus konkret plausibilisieren?

Karl Rahner ist als Schüler Heideggers sichtbar von Impulsen Hegels und Schellings beeinflusst. So ist sein theologisches Hauptwerk

²⁶ ALBERT CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek ¹²2010, 69.

²⁷ Vgl. zu dieser Dialektik auch JOHANNES GRÖSSL/MATTHIAS REMENYI, Glückliches Scheitern. Über Grenze und Größe der Gottesbeweise, in: *IKaZ – communio* 50 (1/2021) 22–36. Grössl und Remenyi geht es dabei eher um den wahrheitstheoretischen Status der Gottesbeweise bzw. um die Adäquanz eines zumindest schwachen metaphysischen Realismus, als um die hermeneutische Verschränkung von Begriff und Anschauung. Gleichwohl ist es interessant, dass sich hier eine Annäherung von eher hermeneutischen und eher analytisch geprägten Aneignungsversuchen annehmen lassen könnte.

geprägt von der fundamentalen Annahme, dass wirkliche Gotteserkenntnis nur aus Offenbarung, aus dem Sich-Zeigen Gottes möglich ist.²⁸ Zugleich verortet er diese Offenbarung allerdings in der dialektischen Spannung von Ereignis und subjektiver Teilhabe am Ereignis. Gottes Offenbarung zeigt sich also nicht nur in der *Wirklichkeit* des gesprochenen Wortes (Christus), sondern auch in der *Möglichkeit* diesem Wort im eigenen Handeln zu entsprechen (Geist).²⁹ Dabei gilt, dass Wirklichkeit und Möglichkeit streng gleichursprünglich zu denken sind, insofern Möglichkeit *logische* Bedingung der Wirklichkeit ist, Wirklichkeit aber *faktische* Bedingung von Möglichkeit. Gottes Offenbarung ist in diesem Sinne rekonstruierbar als ursprüngliches Beziehungsereignis, in dem der Mensch einerseits Angesprochener und (möglicher) Sprechender zugleich ist. Dieser Form entspricht dabei der Inhalt der Offenbarung in Christus, der die Liebe in Wort und Tat als Zentrum des Weltverhältnisses Gottes identifiziert. Auf Basis dieser Struktur lässt sich nach Rahner der Begriff der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes bestimmen:³⁰ In der geschichtlich konkreten Wirklichkeit Christi und in der subjektiv möglichen Nachfolge Christi *ereignet* sich Gottes Wesen als Liebe, *geschieht* dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht *gedacht* werden kann.³¹ Nur

²⁸ Vgl. dazu etwa Rahners Bemerkungen zur Erkenntnis Gottes und der Fokussierung auf die (transzendente) Erfahrung in: DERS., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 26, Freiburg – Basel – Wien 1999, 1–442, hier: 55–72. In der äußerst kurzen Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen wird deutlich, dass Rahner dieselben lediglich als reflexen Ausdruck eines alltäglichen Erfahrungs- und Deutungszusammenhangs des immer vorrangig sich zeigenden Seins überhaupt ist.

²⁹ Vgl. zu diesem Begriffspaar meine Überlegungen im Anschluss an Karl Rahner in AARON LANGENFELD, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht* (Innsbrucker Theologische Studien; 98), Innsbruck 2021, 329–333.

³⁰ Zur erkenntnislogischen Zentralstellung des Begriffs der Selbstmitteilung vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 116–136. Entscheidend ist hier m. E., dass die zentrale Rolle der transzendentalen Erfahrung nicht als exklusiver Anknüpfungspunkt der Gotteserkenntnis durch Offenbarung begriffen wird, sondern dass sie als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt phänomenologisch als Apperzeption konkreter Erfahrung verstanden wird. In diesem Sinne weist Rahner darauf hin, dass auch die transzendente Erfahrung und mit ihr jede Erkenntnis Gottes aposteriorisch ist. (Vgl. dazu ebd., 55)

³¹ Vgl. zum Begriff der Liebe bei Hegel auch in erkenntnistheoretischer Absicht G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II, in: DERS.,

dadurch aber, *dass* es geschieht und so Bedeutung *für den Menschen* haben kann – hier bricht sich die existenzphilosophische Perspektive Bahn –, ist das Geschehene als dasjenige bestimmbar, über das Größeres hinaus nicht gedacht werden kann. Im Geschehen der Liebe nicht an Freiheit zu verlieren, sondern die Liebe als fundamentalen Zuspruch und darin zugleich als eigentliche Möglichkeit der Freiheit zu erfahren, aus der Beziehung heraus man selbst sein zu dürfen, das ist nach Rahner im christlichen Verständnis die *Relevanz* des höchsten Gedankens und Geschehens.³²

Erst vom Inhalt der Offenbarung her ist ersichtlich, was der Begriff dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, bezeichnet.³³ Genau in diesem Sinne versteht Rahner die klassischen Gottesbeweise als subjektives Begreifen des Alltags, in dem der Mensch (bewusst oder nicht) der Wirklichkeit der Liebe als der Liebe Gottes begegnet.³⁴ Damit sind diese Gottesbeweise aber eben nicht ‚bloßes Denken‘, sondern – im Sinne der dialektischen Struktur von Offenbarung – subjektive Teilhabe am kategorialen Sein. Das *Begreifen* der Liebe als demjenigen, worüber hinaus Größeres nicht *gedacht* werden kann, steht der *Erfahrung* der Liebe als demjenigen, worüber hinaus Größeres nicht *geschehen* kann, nicht so gegenüber, als handelte es sich um zwei getrennte Bereiche der Wirklichkeit. Vielmehr ist das Begreifen von Liebe *als* Liebe selbst ein Moment an der Erfahrung und umgekehrt die Erfahrung Moment am Begreifen überhaupt.

Werke, Bd. 17, Frankfurt a. M. ¹⁰2018, 222: „Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität, dieses, außer mir und in dem Andern zu sein, ist die Liebe: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Andern, aber dies Andere, indem nur ich befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe, – und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich den nicht, so bin ich der Widerspruch der auseinanderfällt, – dies Andere, indem es ebenso außer sich ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und beide sind nur dies Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität, dies Anschauen, dies Wissen der Einheit. Das ist Liebe, und es ist ein leeres Reden, das Reden von Liebe, ohne zu wissen, daß sie das Unterscheiden und das Aufheben des Unterschiedes ist.“

³² Vgl. zu dieser These, die zuletzt in der Axiomatik direkter Proportionalität von göttlichem Wirken und menschlicher Wirklichkeit begründet ist, ausführlich LANGENFELD, *Frei im Geist*, 87–146.

³³ Vgl. dazu auch SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 254f.

³⁴ Vgl. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 71.

