Friedrich Hermanni, Metaphysik. Versuche über letzte Fragen (= Collegium Metaphysicum, Bd. 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 251 S., ISBN 978-3-16-150622-2.

Mit der vorliegenden Monographie eröffnet der Autor (= F. Hermanni) die neue, anspruchsvolle Schriftenreihe *Collegium Metaphysicum*, die die Aktualität des metaphysischen Denkens in der zeitgenössischen Philosophie eindrucksvoll dokumentiert. Sowohl in thematischer Hinsicht als auch in ihrer begrifflichen und erkenntnismäßigen Klarheit und Präzision würde diese Monographie einem Fachphilosophen zur höchsten Ehre gereichen; umso erstaunlicher ist es daher, dass ihr Autor ein systematischer evangelischer Theologe ist.

F. Hermanni hat seine in diesem Werk zusammengefassten Versuche über letzte metaphysische Fragen, welche „die Welt als ganze, den Grund der Welt und den Platz des Menschen in der Welt" (Einleitung, 2) betreffen, in insgesamt *vier Teile* gegliedert: In den drei Kapiteln des *ersten Teils* werden die drei von Kant unterschiedenen Grundformen philosophischer Gottesbeweise in der klassischen Metaphysik unter Berücksichtigung ihrer traditionellen und gegenwärtigen Kritik und Gegenkritik behandelt: Im ersten Kapitel das sog. kosmologische Argument, im zweiten Kapitel das sog. ontologische und im dritten Kapitel das sog. teleologische Argument für die reale Existenz Gottes. Der *zweite Teil* „befasst sich mit der menschlichen Frei-

heit, den Übeln in der Welt und dem Verhältnis, in dem beide zum Gottesgedanken stehen" (5). Er entwickelt im vierten Kapitel einen kompatibilistischen Wesensbegriff menschlicher Freiheit und erörtert im fünften Kapitel das Theodizeeproblem theistischer Überzeugungen. Der *dritte* mit „Einheit und Zukunft der Person" überschriebene Teil geht im sechsten Kapitel der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Seele und dem Körper des Menschen nach und zieht im siebten Kapitel Konsequenzen aus seinem zuvor begründeten Lösungsvorschlag für das sog. Leib-Seele-Problem im Hinblick auf ein rational rechtfertigbares Verständnis des menschlichen Todes und einer postmortalen Existenz des Menschen. Schließlich entwirft der *vierte* und letzte Teil dieser Monographie ein Begründungsmodell für die Beurteilung der Wahrheitsansprüche von Religionen, das er als einen kritischen Inklusivismus bezeichnet und vor allem Hegels Religionsbegriff entlehnt. Aus Umfangsgründen müssen wir uns im Folgenden auf die Besprechung von drei Kapiteln beschränken. Die hier nicht erörterten Kapitel sollen an einem anderen Ort thematisiert werden.[1]

1. Der ontologische Gottesbeweis. Mit meisterlicher Klarheit behandelt der Autor das ontologische Argument. Dabei rekapituliert er zunächst dessen Grundform bei Anselm von Canterbury, weist zu Recht dessen offenbarungstheologische bzw. deistische Fehldeutung durch Karl Barth und dessen mystisches Missverständnis bei Anselm Stolz zurück und rekonstruiert die drei möglichen Einwände, die gegen den ontologischen Gottesbeweis sachlich überhaupt erhoben werden können und daher in der Geschichte der Kritik an diesem Gottesbeweis auch erhoben worden sind:

(1) Den erst seit Dieter Henrich so genannten, aber schon von Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* und nach ihm häufig erhobenen, logischen Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis, nach dem es einerseits widersprüchlich bzw. undenkbar und damit auch real unmöglich ist, Gott als dem einzigen Wesen, dessen Begriff die wirkliche Existenz enthält, diese wirkliche Existenz abzusprechen; dass es aber andererseits offen bleiben müsse, ob ein solches Wesen, dessen Begriff seine reale Existenz enthalte, auch wirklich real existiere. Bereits diese Formulierung des logischen Einwands macht dessen kontradiktorische Form und damit seine formale Wahrheitsunfähigkeit offensichtlich.

(2) Der zweite gegen das ontologische Argument schon von Gaunilo von Marmoutiers und ebenfalls von Thomas von Aquin erhobene und später von Descartes modifizierte Einwand ist gegen die widerspruchsfreie Denkbarkeit und damit zugleich gegen die Realmöglichkeit des Gehalts des ontologischen Gottesbegriffs gerichtet. Der in diesem Zusammenhang geübten Anselm-Kritik des Autors muss jedoch widersprochen werden: Denn Anselms ontologischer Gottesbegriff eines Wesens, über das hinaus nichts Größeres bzw. Besseres (von einem endlichen Intellekt) widerspruchsfrei gedacht werden kann, bestimmt in Gestalt einer negativen Denkregel der Unübertrefflichkeit sowohl affirmativ-theologisch als auch negativ-theologisch durchaus, „welches Wesen unüberbietbar groß ist und inwiefern ihm notwendigerweise das Dasein zukommt" (50).[2] Zudem wirft Hermanni unter Bezug auf *Proslogion* Kap. 15 dem ontologischen Gottesbegriff Anselms zu Unrecht die Denk- und damit Realunmöglichkeit seines Gehalts vor.[3]

Zustimmungswürdig und von vorbildlicher Akribie ist dagegen Hermannis Rekonstruktion des cartesischen Selbsteinwands der Undenkbarkeit des ontologischen Gottesbegriffs, dessen cartesische wie überhaupt neuzeitliche Fassung seine ursprünglich (anselmisch) noologische (als eine negative Denkregel der Unübertrefflichkeit) und damit auch seine negativ-theologische Bedeutungsdimension verloren hat. Denn der Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs könnte erst dann überhaupt selbstwidersprüchlich und damit denk- und realunmöglich sein, wenn nicht jede in diesem Begriff enthaltene vollkommene Eigenschaft mit jeder anderen widerspruchsfrei vereinbar wäre. Descartes hat diesen Selbsteinwand noch nicht befriedigend lösen können, wohl aber später, wie der Autor überzeugend aufweist, Leibniz.[4] Denn Leibniz bestimmt Seinsvollkommenheiten wie Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte (des Willens) als einfache und rein positive Qualitäten, die sich „nicht in gedankliche Elemente auflösen" (54) lassen. Als irreduzible Qualitäten aber müssen diese Seinsvollkommenheiten miteinander vereinbar sein, weil sie nur dann einander überhaupt widersprechen könnten, wenn sie in einander widersprechende gedankliche Elemente auflösbar wären. Damit dürfte dieser zweite Einwand der Undenkbarkeit des Gehalts des ontologischen Gottesbegriffs auch in seiner cartesischen Fassung widerlegt sein.

Der dritte und zugleich sachlich stärkste Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis ist gegen dessen prädikatives Existenzverständnis gerichtet und erstmals von Kant formuliert worden. Die grundsätzliche Berechtigung dieses Einwands weist der Autor überzeugend nach, auch wenn er nicht darauf aufmerksam wird, dass Kants konkrete Begründung seines Einwands gegen das prädika-

tive Existenzverständnis des ontologischen Arguments den Charakter eines vitiösen Zirkels besitzt.[5]

Im Ausgang von Leibniz entwickelt Hermanni eine eigene Version des ontologischen Arguments. Diese setzt mit Leibniz die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund voraus und geht von dem Existenzstreben möglicher Wesenheiten aus, das in Abhängigkeit von ihrem Vollkommenheitsgrad unterschiedlich stark ausgeprägt sei. Das vollkommene Wesen Gottes sei daher der zureichende Grund für seine reale Existenz (vgl. 59–66). Gegen dieses Argument hat der Vf. bereits andernorts einige Einwände formuliert,[6] von denen der stärkste hier nochmals aufgenommen werden soll: Dieses Argument muss das Wesen Gottes zunächst hypothetisch als eine nur mögliche Wesenheit annehmen, um im nächsten Beweisschritt von dieser möglichen Wesenheit zu behaupten, dass sich in ihr ein Streben nach Existenz findet, welches so vollkommen sei, dass es dieses mögliche Wesen auch zu einem wirklichen werden lasse. Mit dieser Annahme eines wirklichen Strebens in der logisch und real (nur) möglichen Wesenheit Gottes aber behauptet dieses Argument streng genommen einen selbstwidersprüchlichen Sachverhalt. Es wäre nur dann zutreffend, wenn gelten würde: „Denn wenn ein notwendiges Wesen möglich ist, dann ist es auch wirklich." (66) „Doch wie soll aus der widerspruchsfreien Denkmöglichkeit eines notwendigen Wesens bereits dessen reale Existenz analytisch folgen, wenn man" – wie der Autor – „ein prädikatives Existenzverständnis für unzutreffend hält"??

Nun versteht der Autor, wie der Vf. nach Rücksprache mit ihm erfahren durfte, das wirkliche Streben möglicher Wesenheiten in Anlehnung an die platonische Tradition als deren intrinsische Güte, wirklich zu sein bzw. als deren vom Ersten Guten resp. der Idee des Guten bestimmtes Sein-Sollen, das zwischen ihrer rein logischen Möglichkeit und ihrem Wirklichsein gleichsam vermittle. Dieses Vorverständnis besitzt im Rahmen eines ontologischen Gottesbeweises allerdings den formalen Charakter eines ontologischen Postulats, das als implizite Prämisse gehandhabt, als solche jedoch nicht eigens begründet wird. Streng genommen wird durch ihre Einführung der Beweisgang im vitiösen Sinne des Wortes zirkulär, weil sie das Demonstrandum bereits implizit in sich enthält. Denn eine intrinsische Güte möglicher Wesenheiten setzt den sie prinzipiierenden Grund eines Ersten Guten bereits voraus.

2. Das Problem der menschlichen Freiheit. Mit dem Wesen der menschlichen Freiheit ist das vierte Kapitel befasst. Es geht von dem in der heutigen Freiheitsdebatte oft diskutierten sog. Konsequenzargument aus, das die Unvereinbarkeit von Freiheit und Determinismus nachweisen soll. Dieses besagt in seiner von P. van Inwagen formulierten Fassung, dass wir nur dann frei sind, wenn wir auch anders handeln könnten, als wir es tun; diese Möglichkeit aber werde vom Determinismus ausgeschlossen, der unsere Handlungen als Konsequenzen von Naturzuständen verstehe. Folglich seien Freiheit und Determinismus miteinander unvereinbar. Diesem philosophischen Konsequenzargument stellt der Autor dessen theologische Version an die Seite, in dem die unfehlbare Präszienz Gottes an die Stelle determinierender Naturgesetze tritt: Nach diesem theologischen Konsequenzargument folgt aus Gottes unfehlbarem Vorauswissen unseres Handelns zwingend, „dass wir keine Freiheit besitzen" (94). Drei Argumente zur Lösung dieses Dilemmas zwischen der Freiheit des Menschen und dem unfehlbaren Wissen Gottes um die Zukunft werden vom Autor näher erörtert:

Das erste, ursprünglich von Boethius entwickelte und später von Anselm v. Canterbury und Thomas von Aquin sowie von vielen anderen bedeutenden christlichen Autoren aufgenommene Argument löst dieses Dilemma durch den Hinweis auf den zeitfrei gegenwärtigen Charakter des göttlichen Wissens, das daher seinen Inhalten auch nicht zeitlich vorausgehen und diese nicht auf diese Weise determinieren könne. Dem Einwand des Autors, dass diese Antwort das Problem in Wahrheit nur verschieben würde, weil Gott nur dann ein sicheres Wissen aller zeitlichen Ereignisse besitzen könne, wenn diese sich wechselseitig determinieren würden, muss allerdings widersprochen werden: Denn die absolute Sicherheit und Allumfassendheit des göttlichen Wissens kann nicht – sonst wäre es nicht ein unübertreffliches, mithin göttliches Wissen – durch den (determinierten) Charakter der zeitlichen Ereignisse als seiner Inhalte bedingt sein. Vielmehr ist es als das zeitfrei gegenwärtige Wissen des schlechthin Unübertrefflichen selbst aus eigener Seinsmacht allumfassend und absolut sicher: Weder legt es auf Grund seiner Zeitfreiheit den von ihm gewussten zeitlichen Zuständen per se eine determinierende Notwendigkeit auf noch kann es von diesen selbst determiniert sein. Vielmehr ist es gerade auf Grund seines eternalistischen Charakters kompatibel mit der Freiheit des Menschen. Es kann nämlich nicht – entgegen der Annahme des Autors – nur dann „unfehlbar vorhergewußt werden, was die Zukunft bringt" (97), „wenn das Spätere aus dem Früheren ableitbar ist" (ebd.). Vielmehr weiß Gott die determinierten Ereignisse als determinierte und die aus Freiheit hervorgegangenen als frei

verursachte, d. h. in ihrem jeweiligen Seinsmodus. Andernfalls wäre sein Wissen nicht vollkommen selbstbestimmt bzw. unübertrefflich, wäre er selbst nicht Gott. Davon bleibt unberührt, dass wir unter denselben Umständen anders handeln können, als wir es faktisch tun bzw. getan haben, das aber heißt: unsere Freiheit. Dass diese als Freiheit von Fremdbestimmung und Zufall und damit als Selbstbestimmung verstanden werden muss (vgl. 99), darin verdient der Autor jedoch Zustimmung; ebenfalls darin, dass er zwischen der (objektiven) Ereigniskausalität und der Akteurskausalität von Handlungssubjekten unterscheidet. Im Kern zustimmungswürdig erscheint mir auch sein „kompatibilistischer Vorschlag", nach dem Freiheit mit drei Formen von Fremdbestimmung unverträglich ist: Dem äußeren Zwang, bei dem jemand „nicht tut, was er will, oder tut, was er nicht will, weil ihm die Verwirklichung alternativer Handlungsmöglichkeiten von anderen verwehrt wird" (103); zweitens dem inneren Zwang, bei dem jemand „durch die Macht einer Neigung oder Abneigung bestimmt wird, die ihm nicht erlaubt, anders zu handeln und von der er nicht möchte, dass sie handlungswirksam ist" (104); schließlich drittens durch Manipulation etwa im Fall von Gehirnwäsche oder Hypnose, die man allerdings im weiteren Sinne auch unter die Kategorie des äußeren Zwangs subsumieren könnte, weil sie eine äußerlich erzwungene Selbstkonditionierung einer Person darstellt. Freiheit von diesen drei Formen von Fremdbestimmung sowie Zufallslosigkeit kennzeichnen demnach negativ eine freie Handlung, die positiv von den eigenen Überzeugungen und Wünschen des individuellen Charakters einer Person, eines Selbst, bestimmt ist – diese vernünftige Kennzeichnung einer freien Handlung erscheint mir höchst plausibel.

3. Die Wahrheitsansprüche der Religionen. Der vierte und letzte Teil dieser Aufsatzsammlung beschäftigt sich mit der Frage, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen und ihr Verhältnis zueinander zu beurteilen sind. Wer religiöse Wahrheitsansprüche nicht für generell unberechtigt hält, hat idealtypisch drei Antwortmöglichkeiten: Ein religionstheologischer Exklusivismus nimmt an, „dass die Wahrheitsansprüche nur einer Religion berechtigt sind, und bestreitet die aller anderen Religionen. Für einen religionstheologischen Inklusivismus dagegen sind die Wahrheitsansprüche mehrerer Religionen berechtigt, in höchstem Maße aber nur die einer einzigen. Nach Auffassung eines religionstheologischen Pluralismus schließlich sind die Wahrheitsansprüche von mehr als einer Religion in höchstem Maße berechtigt." (192) Nach einer kurzen Diskussion von drei im wissenschaftlichen Diskurs gegen diese Klassifikation religionstheologischer Antwortmöglichkeiten vorgebrachten Einwänden scheidet der Autor den Exklusivismus aus seinen weiteren religionstheologischen Erörterungen aus, weil er eine exklusivistische Sonderbehandlung der eigenen Religion auf Grund zahlreicher bestehender Ähnlichkeiten zwischen den Religionen nicht rechtfertigen könne. Es folgt eine präzise Rekonstruktion und plausible Kritik des religionstheologischen Grundgedankens der pluralistischen Religionstheologie John Hicks:

Erstens widerspreche Hicks Postulat einer transzendenten, für uns unbegreiflichen Realität dem Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Existierenden, dem zufolge „allem, was existiert, von jedem Paar einander kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate (sc. wie etwa personal und a-personal etc.) entweder das eine oder das andere" (200) zukommt. Dieses Prinzip werde von Hicks Behauptung, die transzendente Realität sei an sich nicht durchgängig bestimmt und daher weder personal noch a-personal etc., verletzt. Zweitens stelle Hicks grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem endlichen Subjekt und der transzendenten Wirklichkeit an sich, die dem Subjekt gegenüberstehen und auf es einwirken soll, bereits eine Parteinahme zugunsten monotheistischer Religionen und zu Ungunsten monistischer Religionen dar, denen daher de facto keine angemessene Einsicht in die Wirklichkeit zuerkannt werde, was jedoch der grundsätzlichen Annahme der Gleichwertigkeit aller großen Weltreligionen widerspreche. Drittens hält der Autor Hicks explizite Annahme der Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit der transzendenten Wirklichkeit für systemimmanent widersprüchlich, insofern sie seiner Annahme widerspreche, dass diese Wirklichkeit dem endlichen Bewusstsein gegenüberstehe. Folglich finde sie an diesem Bewusstsein ihre Grenze und sei daher selbst endlich (vgl. 202). Dieser Einwand überzeugt allerdings nicht: Denn m. W. steht auch nach Hick die transzendente Wirklichkeit dem endlichen Bewusstsein des Subjekts nur in einem uneigentlichen Sinne dieses Wortes gegenüber, nämlich als das ganz Andere seiner selbst. Das Anliegen des Autors, ein sachlich angemessenes Verständnis des Unendlichen im religiösen Verhältnis gewahrt zu wissen, verdient gleichwohl Zustimmung. Dieses sieht er in Hegels Begriff des Unendlichen als der in sich differenzierten Einheit seiner selbst und des Endlichen gegeben, weil das Unendliche sich selbst und zugleich das Endliche, d. h. die endliche Welt im Allgemeinen und das endliche Be-

wusstsein im Besonderen, umfassen muss, um wahrhaft unendlich zu sein. Wenn aber das endliche Bewusstsein ein wesentliches Moment des Unendlichen selbst sein muss und wenn Religion das endliche Bewusstsein einer unendlichen Wirklichkeit ist, dann müsse Religion ein wesentliches Moment des Unendlichen selbst, und zwar das Bewusstsein, sein, welches ein unendliches Bewusstsein durch die Vermittlung des endlichen Bewusstseins von sich selbst hat; m. a. W.: Religion müsse das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes durch die Vermittlung des endlichen Geistes sein. Dieser spekulative Religionsbegriff Hegels, den sich der Autor aus verständlichen sachlichen Gründen zu eigen macht, ist unbeschadet seiner systematischen Geschlossenheit allerdings nicht geeignet, das faktische Selbstverständnis der Religionen zu rekonstruieren, das eine Philosophie der (faktischen) Religionen jedoch nicht ignorieren darf, wenn sie einen akzeptanzfähigen Beitrag zur Verständigung und Aussöhnung zwischen den Religionen leisten will.

Nun liegt dieser Religionsbegriff nach Hegel allen positiven Religionen insofern zugrunde, als diese nichts anderes als unterschiedliche Selbstbewusstseinsstufen des absoluten Geistes sind. Damit schließt Hegels spekulative Deutung der Religionen einen religionstheologischen Exklusivismus, wie der Autor zu Recht betont, aus, weil nach ihr der unendliche, absolute Geist in allen Religionen wirksam ist, da er in ihnen von sich selbst weiß. Hegels spekulativer Theorie der Religionsgeschichte, die der absolute Geist von den anfänglichen Stufen bis zur höchsten Stufe seines vollkommenen Selbstbewusstseins in der absoluten, offenbaren Religion des Christentums notwendigerweise durchläuft, gibt der Autor deshalb einen Vorzug gegenüber allen anderen inklusivistischen Modellen, weil sie kein dogmatischer Inklusivismus sei, „der die Wahrheit der eigenen Religion bloß voraussetzt, die anderen Religionen nach der Nähe zur eigenen bemisst und der deshalb von anderen Religionen mit gleichem dogmatischen Recht zurückgewiesen werden kann" (211). Sie stelle vielmehr einen „kritischen Inklusivismus" dar, der „alle Religionen danach bewertet, in welchem Maße sie dem Begriff der Religion gerecht werden, der ihnen zugrunde liegt" (210 f.). Für eine von ihm vorgeschlagene Aktualisierung dieses kritischen Inklusivismus der Hegelschen Religionstheorie für die religionstheologische Debatte der Gegenwart konzediert der Autor allerdings einen dreifachen Revisionsbedarf des Hegelschen Konzepts: Dessen veraltetes Bild der einzelnen Religionen, insbesondere der orientalischen; zweitens die Notwendigkeit einer Einbeziehung der von Hegels System nicht berücksichtigten Religionen und drittens Hegels Konstruktionsprinzip einer fortschreitenden Höherentwicklung der universalen Religionsgeschichte, das durch eine Vielzahl von Partialgeschichten abgelöst werden müsste. Letzteres scheint mir allerdings mit Hegels aus seinem Religionsbegriff abgeleiteten Konzept einer Selbstbewusstwerdungsgeschichte des absoluten Geistes in der Religionsgeschichte kaum vereinbar zu sein. Die Vorzüge von Hegels Theorie der Religionen liegen für den Autor darin, dass sie sowohl die Existenz von Religion als auch die konkrete Vielzahl von Religionen durch ihre Zurückführung auf eine unendliche Wirklichkeit, auf die sich alle Religionen beziehen, zu begründen vermag; sie liegen auch darin, „die unterschiedlichen Vorstellungen der Religionen vom Unendlichen als zutreffende Beschreibungen gelten zu lassen" (213). Hier allerdings scheint mir ein Einspruch geboten: Denn diese unterschiedlichen Vorstellungen werden in Hegels Religionstheorie einer rigorosen Bewertung unterzogen, und zwar am Kriterium des Maßes ihrer Erfüllung des (wahren) Begriffs der Religion. Dass genau jener Begriff von Religion allen Religionen konstitutiv zugrunde liegt, diese aus Hegels Geistmetaphysik abgeleitete spekulative Grundvoraussetzung der Hegelschen Religionstheorie kann von letzterer nicht empirisch ausgewiesen und belegt werden. Deshalb muss Hegels spekulative Religionstheorie das faktisch-empirische Selbstverständnis der konkreten Religionen auch weitgehend ignorieren und ist daher auch für eine religionswissenschaftliche Beschäftigung mit den Religionen, die dieses Selbstverständnis zu rekonstruieren sucht, weitgehend irrelevant. Trotz dieser erheblichen Einschränkung besitzt Hegels „kritischer Inklusivismus" für eine christliche Theologie der Religionen dennoch ein eminentes Inspirationspotential. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das große Verdienst dieses Beitrags.

Im Ganzen gesehen handelt es sich bei dieser Aufsatzsammlung zweifelsohne um einen der bedeutendsten systematischen Beiträge zu zentralen Themenfeldern metaphysischen Denkens in unserer Gegenwart.

Anmerkungen

[1] Voraussichtlich in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie/Philosophy of Religion*, Annual 13 (2014).

[2] Vgl. hierzu Enders (2012), „Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis", in: T. Buchheim / F. Hermanni / A. Hutter / C. Schwöbel (Hgg.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft* (= Collegium Metaphysicum, Bd. 4), Tübingen, 241–287.

[3] Nach *Proslogion* 15 ist dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas Größeres als gedacht werden kann, weil dieses denkbar ist. Hermannis Kritik, „es liegt auf der Hand, dass diese Argumentation aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit unhaltbar ist" (50, Anm. 26), hat zwar in Bezug auf den unmittelbaren Wortlaut, nicht jedoch in Bezug auf den Sinngehalt dieses Arguments Recht: Denn Anselm verwendet hier „cogitare" in unterschiedlicher Bedeutung: In der Formel des ontologischen Gottesbegriffs in der Bedeutung des widerspruchsfreien Sichausdenkens von etwas; in der Transzendenz-Aussage dieses Begriffs („etwas Größeres als gedacht werden kann") jedoch in der davon grundverschiedenen Bedeutung einer intellektuellen Anschauung des endlichen Geistes.

[4] Zu diesem Selbsteinwand Descartes und seiner Lösung durch Leibniz vgl. Enders (2012), 269–271.

[5] Vgl. ebd., 274ff.

[6] Vgl. ebd., 281f.

[7] Enders (2012), 282.

Markus Enders (Freiburg im Breisgau)
markus.enders@theol.uni-freiburg.de