

Nachdenken über den ontologischen Gottesbeweis

Eine Diskussion philosophischer Einwände gegen seine beiden Grundformen mit einem Blick auf die zeitgenössische Theologie

Prof. Dr. Bernd Goebel, Theologische Fakultät Fulda, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda

Einführung

Dass sich eine Theodizee nicht durchführen lasse und dass die so genannten Gottesbeweise entweder dem christlichen Glauben unangemessen oder unschlüssig seien oder wenigstens von uneinholbaren Voraussetzungen ausgingen, war längere Zeit eine *Communis opinio* der christlichen Gegenwartstheologie. Dies gilt jedenfalls für den deutschen Sprachraum. Die Folge war ein ausgeprägtes Desinteresse an diesen alten Ansinnen. In der jüngeren Religionsphilosophie dagegen ist das diesbezügliche Meinungsbild nie so einfarbig gewesen. Besonders in der so genannten analytischen Philosophie haben Theodizee und Gottesbeweise in den letzten fünfzig Jahren eine bemerkenswerte, bis heute andauernde Renaissance erlebt. Daraufhin wandte sich zuletzt auch wieder die Theologie in stärkerem Maße den Gottesbeweisen (um bei diesen zu bleiben) zu; dies allerdings nur zögerlich und mit größeren Vorbehalten wegen zahlreicher theologischer Bedenken am Unternehmen Gottesbeweis, bisweilen auch, um nicht den Eindruck zu erwecken, man wolle »hinter Kant zurück« – letzteres eine ausgesprochen deutsche und im übrigen in der deutschsprachigen Theologie weiter als in der Philosophie verbreitete Sorge, wo das kantische Urteil zu den Gottesbeweisen in den meisten Kreisen lange aufgehört hat, »sakrosankt« zu sein.¹ Die Bedenken gegen Gottesbeweise erstrecken sich auch auf die bloße Rede von »Gottesbeweisen«. Das Wort erscheint mir aber relativ unproblematisch, wenn man einen großzügigen Begriff eines Vernunftbeweises zugrunde legt, der die Möglichkeit erfolgloser Vernunftbeweise einräumt. Dann wäre mit der Bezeichnung »Gottesbeweis« noch nicht über die Stichhaltigkeit solcher Gedankengänge entschieden. Ein Gottesbeweis ist danach die ihrem Anspruch nach gültige Herleitung der Aussage »Gott existiert« aus einer oder mehreren Aussagen, die dem Anspruch nach unabhängig von der Wahrheit der Aussage »Gott existiert« mit der Vernunft als wahr erkannt werden können.²

¹ Vgl. Hubertus HUBBELING, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981, 77.

² Eine andere Meinung ist, dass die fehlende Schlüssigkeit oder die mangelnde Wahrheit (oder Wahrscheinlichkeit) der Prämissen einen Gedankengang um seinen Beweischarakter bringen müssen; vgl. Wolfgang KÜNNE, Abstrakte Gegenstände, Frankfurt ²2007, 135: »Ein deduktiv korrektes Argument ist nur dann ein Beweis, wenn seine Prämissen wahr sind.« So gelangt

Haben es Gottesbeweise in der heutigen Theologie nicht einfach, so hat *ein* Gottesbeweis es dort ganz besonders schwer. Die Rede ist von dem von Kant so genannten »ontologischen« Gottesbeweis (OGB), ein eigenartiger, im elften Jahrhundert von dem Theologen und Philosophen Anselm von Canterbury entdeckter Gedankengang. Manche meinen, dass sich hinter dem OGB eine ganze Familie von Argumenten verberge; und dass schon Anselm mehrere davon vorgetragen habe. Deshalb ist es üblich, sowohl von »dem OGB« und »dem ontologischen Argument« in der Einzahl als auch von »ontologischen Gottesbeweisen« und »ontologischen Argumenten« in der Mehrzahl zu reden. Mir scheint, dass sich drei Formen (Unterarten) des OGB unterscheiden lassen – eine nicht-modale, eine modale und eine modallogische –, von denen jeweils verschiedene Versionen existieren. Dabei ist der modale OGB eigentlich eine elliptische Form des modallogischen OGB, so dass man von zwei Grundformen sprechen kann. Im Folgenden werde ich die Ausdrücke »ontologischer Gottesbeweis« (»OGB«) und »ontologischer Beweis« als Gattungs- und Artbegriffe verwenden und mich auf einzelne Versionen des OGB als »ontologische Argumente« beziehen. Der OGB war gewissermaßen der Prügelknabe unter den Gottesbeweisen in der neueren Geschichte der christlichen Theologie. Sogar die den Gottesbeweisen eher wohl gesonnenen Neuscholastiker konnten ihm in der Regel nichts abgewinnen, wurde er doch schon von Thomas von Aquin abgelehnt. Der Religionsphilosoph Alvin Plantinga bemerkt dazu: »Die Behauptung, dass [dieser Beweis] oder eine Version von ihm stichhaltig ist, trifft häufig auf verdutzte Empörung oder sogar verblüfften Zorn.«³ Im Hinblick auf die Stichhaltigkeit der Argumentation kommen die ungünstigsten Einschätzungen, so will es scheinen, von theologischer Seite. Vielen zeitgenössischen Theologen, die mehrheitlich dem Projekt einer natürlichen, d.h. rationalen oder philosophischen Theologie skeptisch, wenn nicht feindlich gegenüberstehen, erscheint das Projekt eines Gottesbeweises schlicht als eine Zumutung. Und unter den Gottesbeweisen ist es in der Regel der ontologische, welcher ihnen als die größte Zumutung erscheint, als bloßes Glasperlenspiel, ein Produkt aus dem metaphysischen Laboratorium in einer vermeintlich nachmetaphysischen Zeit.⁴ Und doch ging von ontologischen Argu-

man zu einem engeren Begriff des Vernunftbeweises. Wer auch induktive Argumente als Gottesbeweise gelten lassen will, müsste ergänzen: »Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit«, »wahr oder wahrscheinlich«. – Die meisten der mit der Rede von den »Gottesbeweisen« verbundenen epistemologischen Probleme lassen sich im Übrigen elegant umgehen, indem man das Wort gegen die weitere, deshalb aber auch weniger sagende Formel »Argument für die Existenz Gottes« austauscht.

³ Alvin PLANTINGA, Gott und Notwendigkeit, in: Christoph JÄGER (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 118.

⁴ Kurt FLASCH sieht darin ein Spiegelbild der intellektuellen Situation des Christentums in der modernen westlichen Gesellschaft; vgl. Einleitung, in: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, übersetzt u. hg. v. Burkhard MOJSISCH, Mainz 1989, 23. Die christliche Tradition befindet sich

menten eine fast einzigartige Faszination aus. Die bedeutendsten Philosophen haben sie im Laufe der Jahrhunderte diskutiert, und sie fanden eine Reihe illustrierer Fürsprecher, zu denen der schon genannte Anselm, Bonaventura, Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Wolff und Hegel zählen,⁵ während etwa Hume, Kant, Russell und Wittgenstein sie für ungültig ansahen; nach Kants Diagnose laufen die übrigen Gottesbeweise letztlich auf den OGB hinaus. Ja, der OGB erlebte in der Philosophie des 20. Jahrhunderts einen dritten Frühling, nachdem ihm bereits in der Neuzeit im Anschluss an seine Neufassung durch Descartes große Aufmerksamkeit zuteil wurde. Keineswegs unbekannt Philosophen haben den Beweis reformuliert und ebenso verteidigt oder doch rehabilitiert wie der Logiker und Mathematiker Kurt Gödel oder jüngst der protestantische Theologe Friedrich Hermanni.⁶ Der Oxford Religionsphilosoph Richard Swinburne verwarf den OGB; sein Nachfolger, Brian Leftow spricht sich für ihn aus.⁷ Viele andere haben ihn kritisiert und mit alten und neuen Gegenargumenten zurückgewiesen, aber dabei immerhin mit ihrer Aufmerksamkeit bedacht. Dass der OGB »mit einer seltenen Einmütigkeit verworfen oder nicht einmal ernst genommen« wird, wie Dieter

für Flasch heute »fast vollständig in der Hand praktizierender Irrationalisten«, welche die Zeugnisse einer rationalen Theologie »ins Frömmelnde« umdeuten (ebd.); aber die antiken und mittelalterlichen Texte »dementieren« bei näherem Hinsehen jene »Denkzwerge, die sich aktualisierend an ihnen zu schaffen machen« (24).

⁵ Die Beobachtung von Winfried LÖFFLER, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 54, dass »[s]pätere mittelalterliche Philosophen und Theologen« den OGB »meist als nicht stichhaltig betrachtet« hätten, dürfte sowohl was die großen Namen als auch was die große Masse betrifft an den Tatsachen vorbeigehen (jedenfalls wenn man die Zeit bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts betrachtet).

⁶ So etwa Nicholas RESCHER, The Ontological Proof Revisited, in: Australasian Journal of Philosophy 37 (1959), 138–148; Norman MALCOLM, Anselm's Ontological Arguments, in: The Philosophical Review 69 (1960), 41–62; auch in: John HICK, Arthur MCGILL (Hg.), The many-faced argument. Recent studies on the ontological argument for the existence of God, London-Melbourne 1968, 301–320; Charles HARTSHORNE, The Logic of Perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics, La Salle 1962; James F. ROSS, Philosophical Theology, New York 1969, 173–182; Hubertus HUBBELING, Principles of the Philosophy of Religion, Assen 1987, 88–103; Uwe MEIXNER, Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der analytischen Philosophie, in: ThPh 67 (1992), 246–262; Kurt GÖDEL, Ontological Proof. Texts relating to the ontological proof, in: DERS., Collected Works, hg. v. Solomon FEFERMAN et al., Bd. 3, New York, 403f., 429–437; 476–478; PLANTINGA (s.o. Anm. 3); Katherin A. ROGERS, Perfect Being Theology, Edinburgh 2000, 44–46; Friedrich HERMANI, Der ontologische Gottesbeweis, in: NZStH 44 (2002), 245–267; Josef SCHMIDT, Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 106–132; E. Jonathan LOWE, The Ontological Argument, in: Chad MEISTER/Paul COPAN (Hg.), The Routledge Companion to Philosophy of Religion, London 2007, 331–340; siehe auch Vittorio HÖSLE, The Idea of a Rationalistic Philosophy of Religion and its Challenges, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 6 (2007), 162f.

⁷ Vgl. Richard SWINBURNE, The Christian God, Oxford 1994, 145f.; 249f.; Brian LEFTOW, The Ontological Argument, in: William J. WAINWRIGHT (Hg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford 2005, 80–115.

Henrich vor fünfzig Jahren beobachten konnte,⁸ trifft seit fast fünfundvierzig Jahren nicht mehr zu. Wer das Für und Wider des OGB diskutiert, stößt auf eine Reihe von grundlegenden Problemen der Philosophie. Wenn man Charles Hartshorne, einem der Erneuerer des OGB im 20. Jahrhundert Glauben schenkt, gibt es sogar »keinen kürzeren Weg zum Verständnis wesentlicher metaphysischer Fragestellungen« als die Beschäftigung mit diesem Stück philosophischer Theologie.⁹

Ich gehe wie folgt vor. In einem ersten Teil (I) betrachte ich zwei ontologische Argumente Anselms – ein nicht-modales und ein modales – sowie ein weiteres nicht-modales ontologisches Argument von Descartes. Ich untersuche ihre Struktur (1), beantworte die Frage, ob Anselm überhaupt die Existenz Gottes beweisen wollte (2), und erörtere unter dem Titel »wirkliche und notwendige Existenz« das Verhältnis dieser Argumente zueinander (3). Anschließend diskutiere ich die wichtigsten Einwände gegen sie (4): dass Gott nicht höchst vollkommen ist (4.1); dass aus dem Begriff von etwas niemals dessen wirkliche Existenz folgt (dass mit anderen Worten kein Existenzurteil analytisch ist) (4.2); dass Existenz kein Prädikat ist (4.3); dass Existenz zwar ein Prädikat, aber keine Vollkommenheit ist (4.4); dass sich nicht etwas »ins Dasein definieren« lässt (4.5); dass es keine nicht wirklich existierenden Gegenstände gibt (4.6); und dass die Argumente Anselms von diesem selbst in *Proslogion* 15 aufgehoben werden (4.7). Die Diskussion der Einwände soll darüber Aufschluss geben, ob es sich um erfolgreiche Gottesbeweise handelt oder nicht.

Der zweite Teil (II) ist der modallogischen Variante des OGB gewidmet, die ebenfalls auf Anselm zurückgeht und die in anderer Form von Plantinga im Anschluss an Hartshorne verteidigt wird (1). Auch dabei will ich die wichtigsten Einwände besprechen (2): dass Gottes Existenz nicht notwendig ist (2.1); dass das Argument die logische mit der »ontologischen« Notwendigkeit konfundiert (2.2); und dass Gottes Existenz nicht möglich ist (2.3). Der erste und letzte Einwand betreffen gleichfalls das außerdem in Teil I diskutierte modale ontologische Argument, der letzte Einwand außerdem das in Teil II diskutierte nicht-modale ontologische Argument. Was letzteren Einwand angeht, der selbst nur angesprochen werden kann, gilt es, zwei verbreitete Missverständnisse auszuräumen: zum einen (c-1) die These einer Symmetrie zwischen dem modallogischen Beweis der Existenz Gottes und einem modallogischen Gegenbeweis der Nicht-Existenz Gottes; zum anderen (c-2) die These von einer »ontologischen Antinomie« infolge modallogischer Gottesbeweise. Die im ersten und zweiten Teil untersuchten Einwände sind fast alle philosophischer Natur. Das schließt indes nicht aus, dass sie von Denkern rezipiert oder sogar konzipiert werden, die sich

⁸ Dieter HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen (1960), ²1967, v.

⁹ Charles HARTSHORNE, *Anselm's Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965, ix.

selbst nicht als Philosophen, sondern als Theologen verstehen. Die meisten von ihnen betreffen die philosophische Theologie; Gleiches gilt für die lange Reihe theologischer Bedenken gegen die Gottesbeweise im Allgemeinen, die hier nicht erörtert werden können.

Jenseits meines Erkenntnisinteresses liegen die – keineswegs uninteressanten – Fragen, welche systematische Funktion der OGB in der philosophischen Architektonik seiner jeweiligen Verteidiger erfüllt; und welche systematische Bedeutung dem OGB für das epistemologische Problem der Letztbegründung zukommt. Ob die ontologischen Argumente erfolgreich sind oder nicht, kann unabhängig von diesen Fragen untersucht werden. Sowohl für Anselm als auch für Descartes gilt, dass sie ihren ontologischen Argumenten große Voraussetzungslosigkeit – das heißt aber: Unabhängigkeit vom Zuspruch zum Ganzen ihres philosophischen Denkens – zugute hielten. In der Forschung hat man nicht selten das Problem der Stimmigkeit des OGB über diese beiden Fragen vergessen; oder hat es sogar in diesen Fragen aufgehen lassen. Doch das erste Ziel des OGB ist nicht die »Lösung des Erkenntnisproblems«,¹⁰ ist keine »meta-transzendente Besinnung auf den göttlichen Grund unseres Denkvermögens«. ¹¹ Der OGB ist nicht in erster Linie der »Schlussstein des Kuppelbaus der rationalistischen Systeme«, ¹² sondern ein Beweis der wirklichen oder notwendigen Existenz Gottes. Nur wenn dieses erste Ziel erreicht wird, geraten mögliche größere Ziele in Reichweite.

I. *Der nicht-modale und der modale ontologische Gottesbeweis bei Anselm und Descartes*

I.1. *Die Struktur der Beweise*

Die Gedankengänge Anselms in *Proslogion* 2 und in *Proslogion* 3 werden im Folgenden auf zweifache Weise strukturiert. In der »Originalversion« (A) richte ich mich entweder nach der Diktion Anselms oder füge diese in Klammerzusätzen bei, etwa wenn ich »Sein im Verstande« (*esse in intellectu*) durch »begriffliches Sein« wiedergebe. Anselms Gottesbegriff »etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann« (*aliquid quo maius cogitari nequit*) ersetze ich überall durch das Kürzel »AQM«. Dabei ist »groß« im Sinne von »vollkommen« zu verstehen, wie sich aus dem weiteren Verlauf des *Proslogion* ergibt, in dem Anselm des Öfteren »größer« (*maius*) durch »besser« (*melius*) erläutert oder ersetzt, und insbesondere aus Kapi-

¹⁰ Reinhard HILTSCHER, *Gottesbeweise*, Darmstadt 2008, 59.

¹¹ Bernd GOEBEL, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Münster 2001, 161.

¹² Wolfgang RÖD, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzungen um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992, 9.

tel 5, wo Anselm die Regel aufstellt, dass Gott »alles ist, was besser ist zu sein als nicht zu sein«. ¹³ Die zweite Version (B) ist jeweils eine Neuformulierung des Argumentes mit Hilfe der Semantik möglicher Welten. Eine solche Neuformulierung ist zweifellos möglich, ob sie nun der *intentio Anselmi* entspricht oder nicht. Meiner Überzeugung nach ist die Wiedergabe der Argumente von *Proslogion* 2 und 3 in der Sprache möglicher Welten tatsächlich auch im Sinne Anselms. Aber um dies zu zeigen, wäre es nötig, die Modalbegriffe Anselms im *Proslogion* und in der Debatte mit Gaunilo näher zu bestimmen, was in diesem Rahmen nicht geleistet werden kann. Was den Beweis von Descartes angeht, so lege ich eine offensichtliche Lesart zugrunde, ohne diese eingehender zu rechtfertigen. Ich verzichte darauf, die Originaltexte beizufügen, weil die Texte gut zugänglich sind.

(i) *Das nicht-modale Argument Anselms in Proslogion, Kap. 2*¹⁴

AQM = *aliquid quo maius cogitari nequit*

(etwas, über dem Größeres – d.h. Vollkommeneres – nicht gedacht werden kann)

(A – Originalversion)

- (1) Gott ist AQM. (Definition)
- (2) ›AQM‹ ist begrifflich (›verständlich‹). (Prämisse 1)
- (3) Alles, was begriffen wird, hat zumindest begriffliches Sein (›Sein-im-Verstande‹). (Prämisse 2)
- (4) Also hat AQM zumindest begriffliches Sein. (Zwischenkonklusion, aus 2, 3)
- (5) Angenommen, AQM hat nur begriffliches Sein und nicht auch wirkliches Sein (›Sein-in-Wirklichkeit‹). (Annahme)
- (6) Dann lässt sich denken, dass AQM neben begrifflichem Sein auch wirkliches Sein hat. (Prämisse 3)
- (7) Begriffliches Sein *und* wirkliches Sein zu haben, wäre im Falle von AQM größer, als nur begriffliches Sein zu haben. (Prämisse 4)
- (8) Dann lässt sich folglich denken, dass etwas größer ist als AQM. (aus 6, 7)
- (9) Nichts Größeres kann gedacht werden als AQM (= etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann).
- (10) Also beinhaltet Annahme (5) einen Widerspruch und ist unmöglich wahr. (aus 8, 9)
- (11) Also hat AQM sowohl begriffliches als auch wirkliches Sein. (aus 10)

(B – Neuformulierung mit Hilfe der Semantik möglicher Welten)

- (1^{*}) Gott ist AQM.
- (2^{*}) ›AQM‹ ist möglich, d.h. ohne Widerspruch denkbar.
- (3^{*}) Alles, was möglich ist, existiert in mindestens einer möglichen Welt.
- (4^{*}) Es gibt mindestens eine mögliche Welt, in der AQM existiert.

¹³ Vgl. ANSELM, *Proslogion* 5 (ed. Franciscus S. SCHMITT, Opera, Stuttgart ²1968, im Folgenden: »S«), I, 104: »Du bist also gerecht, wahrhaftig, glücklich und alles, was besser ist zu sein als nicht zu sein.« (Alle Übersetzungen lat. Zitate stammen vom Verf.) Siehe dazu Markus ENDERS, Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 60f.

¹⁴ S I, 101f.

- (5') Angenommen, die wirkliche Welt ist nicht eine von den möglichen Welten, in denen AQM existiert.
- (6') Dann lässt sich denken, dass AQM nicht nur in einer oder mehreren bloß möglichen Welten, sondern auch in der wirklichen Welt existiert.
- (7') In der wirklichen Welt zu existieren, wäre im Falle von AQM größer, als nur in einer oder mehreren bloß möglichen Welten zu existieren.
- (8') Dann lässt sich folglich denken, dass etwas größer ist als AQM.
- (9') Nichts Größeres kann gedacht werden als AQM (= etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann).
- (10') Also beinhaltet Annahme (5') einen Widerspruch und ist unmöglich wahr.
- (11') Also existiert AQM nicht nur in einer möglichen, sondern auch in der wirklichen Welt.

(ii) Das modale Argument Anselms in Proslogion, Kap. 3¹⁵

(A – Originalversion)

- (12) Angenommen, AQM hat wirkliches-aber-kontingentes Sein (»es kann gedacht werden, dass es nicht ist«). (Annahme)
- (13) Dann lässt sich denken, dass AQM notwendiges Sein hat (»es kann nicht gedacht werden, dass es nicht ist«). (Prämisse 1)
- (14) Notwendiges Sein zu haben, wäre im Falle von AQM größer, als wirkliches-aber-kontingentes Sein zu haben. (Prämisse 2)
- (15) Dann lässt sich folglich denken, dass etwas größer ist als AQM. (aus 13, 14)
- (16) Nichts Größeres kann gedacht werden als AQM (= etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann).
- (17) Also enthält Annahme (12) einen Widerspruch und ist unmöglich wahr. (aus 15, 16)
- (18) Also hat AQM notwendiges Sein. (aus 17)

(B – Neuformulierung mit Hilfe der Semantik möglicher Welten)

- (12') Angenommen, AQM existiert zwar in der wirklichen Welt, nicht aber in allen möglichen Welten.
- (13') Dann lässt sich denken, dass AQM sowohl in der wirklichen Welt als auch in allen möglichen Welten existiert.
- (14') In der wirklichen Welt und in allen möglichen Welten zu existieren, wäre im Falle von AQM größer, als zwar in der wirklichen Welt, nicht aber in allen möglichen Welten zu existieren.
- (15') Dann lässt sich folglich denken, dass etwas größer ist als AQM.
- (16') Nichts Größeres kann gedacht werden als AQM (= etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann).
- (17') Also beinhaltet Annahme (12') einen Widerspruch und ist unmöglich wahr.
- (18') Also existiert AQM nicht nur in der wirklichen Welt, sondern in allen möglichen Welten.

(iii) Das nicht-modale ontologische Argument von Descartes¹⁶

- (19) Es gehört zum Wesen Gottes, dass er alle Vollkommenheiten besitzt. (Definition)
- (20) Existenz ist eine Vollkommenheit. (Prämisse 1)

¹⁵ S I, 102f.

¹⁶ Vgl. René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* V, 7–11, in : *Œuvres*, ed. Charles ADAM/Paul TANNERY, Bd. 7, Paris 1996, 65–68.

- (21) Es gehört zum Wesen Gottes, dass er existiert. (aus 19, 20)
 (22) Wenn die Eigenschaft F zum Wesen von x gehört, dann ist es notwendig, dass x F hat.
 (Prämisse 2)
 (23) Also ist es notwendig, dass Gott existiert. (aus 21, 22)

I.2. Will Anselm in *Proslogion* 2 und 3 überhaupt die Existenz Gottes beweisen?

Die Argumente *i* und *ii* finden sich in einem Werk mit dem Namen *Proslogion*. »*Proslogion*« heißt Anrede. Es ist weder ein Dialog,¹⁷ noch eine »meditative Abhandlung«,¹⁸ sondern das Gebet eines Christen, der nach Einsicht in seinen Glauben sucht. Deshalb hatte Anselm seiner Schrift ursprünglich den Titel *Fides quaerens intellectum*, »Der Glaube, der nach Einsicht sucht«, gegeben. *Fides quaerens intellectum* ist auch der Titel eines Buchs von Karl Barth, in dem dieser zu zeigen versucht, dass Anselm missverstanden würde, wollte man ihm im *Proslogion* die Absicht unterstellen, die Existenz Gottes zu beweisen.¹⁹ Es handele sich vielmehr um eine aus Glaubenssätzen abgeleitete Theologie. Auch katholische Theologen haben bestritten, dass in den Kapiteln 2 und 3 des *Proslogion* ein oder mehrere Vernunftbeweise der Existenz Gottes vorgetragen werden. Walter Kasper nimmt die Kapitel Anselms einerseits gegen die meisten geläufigen Einwände in Schutz, erachtet die Argumentation aber andererseits als von der theologischen Prämisse eines Gottesbezugs der menschlichen Vernunft abhängig.²⁰ Damit spricht er ihr aber – mehr implizit als explizit – den Charakter des Gottesbeweises ab. Denn die Existenz Gottes kann zwar ebenso einem Gläubigen wie einem Ungläubigen bewiesen werden, aber gewiss nicht unter Voraussetzung des Bezugs unserer Vernunft auf einen existierenden Gott. Kaspers Deutung machte in der katholischen Fundamentaltheologie Schule. So sind die kurze Diskussion von Hans Waldenfels wie auch die ausführlichere bei Wolfgang Klausnitzer spürbar von ihr beeinflusst.²¹ Beide vertreten die Auffassung, die Glaubenserfahrung bzw. der Gottesbezug der Vernunft würden von Anselms Gedankengang vorausgesetzt. Mit dem Nach-

¹⁷ Vgl. Klaus MÜLLER, *Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise*, Regensburg 2001, 46.

¹⁸ Vgl. Winfried LÖFFLER, *Anselm von Canterbury. Das ontologische Argument für Gottes Existenz*, in: Ansgar BECKERMANN/Dominik PERLER (Hg.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart 2004, 121.

¹⁹ Vgl. Karl BARTH, *Die Notwendigkeit der Theologie bei Anselm von Canterbury*, in: ZThK 12 (1931), 350–358; DERS., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich ³2002.

²⁰ In diesem Sinne scheinen mir die nicht ganz leicht verständlichen Aussagen von Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 143–145, zu verstehen zu sein.

²¹ Vgl. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 133; Wolfgang KLAUSNITZER, *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2000, 126.

weis der theologischen Prämissen von Anselms Beweis will Klausnitzer dieses sowohl domestizieren als auch salvieren, indem er Anselm gewissermaßen vor dessen eigenem philosophischen Anspruch schützt.²²

Dass es sich hierbei um eine Fehlinterpretation handelt, ist häufig bemerkt worden. In der jüngeren Theologie schlagen unter anderem Hansjürgen Verweyen, Armin Kreiner und Friedrich Hermann die Argumente in *Proslogion* 2–3 ausdrücklich der Philosophie bzw. der philosophischen Theologie zu.²³ Die literarische Form des *Proslogion*: dass es sich um eine in ein Gebet gekleidete theologische Erörterung handelt; dass deren Ausgangspunkt ferner ein Gottesbegriff ist, den Anselm dem christlichen Glauben entnimmt; dass wir von ihrem Verfasser wissen, dass er tatsächlich ein gläubiger Christ war – all dies schließt ja keineswegs aus, dass es sich um ein Stück *philosophische* Theologie handelt. Selbstverständlich kann auch, wer bereits an Gott glaubt, einen Gottesbeweis führen; kann auch, wer bereits an die Wahrheit einer Aussage glaubt und sich dem Subjekt dieser Aussage mit Leidenschaft verschrieben hat, einen Vernunftbeweis führen, um deren Wahrheit zu etablieren. Viele mathematische Sätze sind vermutlich von Menschen bewiesen worden, die bereits an die Wahrheit dieser Sätze glaubten, noch bevor sie die Absicht hegten oder in der Lage waren sie zu beweisen.²⁴ Zudem ist in Anselms *Proslogion*, obschon das Werk eines Gläubigen, der Atheist in Gestalt des alttestamentlichen »Toren« fast von Anfang an präsent, ist die Außenperspektive in die Innenperspektive eingelassen. Und am Ende von *Proslogion* 3 betet Anselm:

»Dank Dir, guter Herr, Dank Dir, dass ich das, was ich zuvor durch Dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch Deine Erleuchtung so einsehe, dass ich, wollte ich es nicht glauben, dass Du existierst, es nicht nicht-einsehen könnte.«²⁵

²² So beschreibt Armin KREINER, *Fides quaerens intellectum. Philosophie und Theologie bei Anselm von Canterbury*, in: DERS./Stephan GRÄTZEL, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1999, 13, treffend diese Interpretationsstrategie. Vgl. auch HENRICH (s.o. Anm. 8), v–vi: »Die ihn [sc. den OGB] verteidigen [...], wenden nur ein, dass der ontologische Gedanke gar kein Beweis im formalen Sinne sein wolle. Man müsse ihn als eindrucksvolles Zeugnis vernünftiger ausgelegter Gottesgewissheit verstehen«.

²³ Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Essen 1978, 14; KREINER (s.o. Anm. 22), 13; HERMANN (s.o. Anm. 6), 247f., 250. Die Deutung von *Proslogion* 2–4 als philosophisches Denkstück wurde in den 1930er Jahren in Auseinandersetzung mit Karl Barth und Anselm Stolz u.a. vertreten von Franciscus S. SCHMITT, *Der ontologische Gottesbeweis Anselms*, in: *ThRv* 32 (1933), 217–223; Maieul CAPPUYNS, *L'argument de s. Anselme*, in: *RThAM* 6 (1934), 313–330, und Adolf KOLPING, *Anselms Proslogion-Beweis im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum*, Bonn 1939; auf protestantischer Seite später auch von Heinrich SCHOLZ, *Der Anselmische Gottesbeweis*, in: DERS., *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, hg. v. Hans HERMES et al., Darmstadt 1961, 62–74.

²⁴ Man kann sich kaum vorstellen, dass beispielsweise Grigorij Perelmann die Poincaré-Vermutung nicht bereits emphatisch für wahr hielt, als er an ihrem mühsamen Beweis arbeitete.

²⁵ ANSELM (s.o., Anm. 13), 4, S I, 104.

Auch hier wird ein hypothetischer Atheismus durch den Gedankengang von *Proslogion* 2–3 als widerlegt betrachtet. Schon angesichts dessen kann kaum ein Zweifel bestehen, dass es sich bei diesem Gedankengang um einen oder mehrere Gottesbeweise handelt.

I.3. *Wirkliche und notwendige Existenz*

Spätestens seit Malcolm und Hartshorne in den 1960er Jahren ihre Zwei-Argumenten-Hypothese vortrugen, ist umstritten, ob Anselm in den Kapiteln 2–3 des *Proslogion* einen zweiteiligen ontologischen Beweis oder zwei voneinander unabhängige Beweise entwickelt hat. Anselm entwickelt in seiner Antwort an Gaunilo ein weiteres, modallogisches ontologisches Argument, das sich von den Gedankengängen in *Proslogion* 2–3 unterscheidet; aber in jener Debatte geht es nur um die Frage, wie sich die Argumentationen von *Proslogion* 2 und *Proslogion* 3 zueinander verhalten. Die Zwei-Argumenten-Hypothese ist häufig im Verbund mit der These vertreten worden, dass das Argument von *Proslogion* 3 demjenigen von *Proslogion* 2 überlegen sei.²⁶ Diese beiden Thesen hängen gleichwohl nicht notwendig zusammen. Mir scheint (wie hier nicht in der nötigen Ausführlichkeit begründet werden kann), dass es sich um zwei potenziell eigenständige Beweise der Existenz Gottes handelt, ja dass der zweite Beweis, würde er als eigenständiger Beweis präsentiert, im Erfolgsfall den ersten redundant macht. Dagegen spricht nicht, dass Anselm den zweiten Beweis als auf dem ersten aufbauende Überbietung des ersten konzipiert und auf diese Weise das Argument von *Proslogion* 3 mit jenem von *Proslogion* 2 verschweift.

Wie nun verhalten sich die Argumente von *Proslogion* 2 und *Proslogion* 3 sowie das Argument von Descartes zueinander? Um dies zu ermesen, ist es nötig, zwei Weisen zu unterscheiden, auf welche Gottes Existenz notwendig sein kann:

- (1) Es ist notwendig (wahr), dass Gott wirklich existiert.
- (2) Es ist notwendig (wahr), dass Gott notwendig (– wirklich) existiert.²⁷

In beiden Fällen handele es sich um eine Notwendigkeit *de re*, die sich auf Gott selbst bezieht. (Eine solche Terminologie klingt scholastisch, ist aber in der zeitgenössischen analytischen Philosophie gängige Praxis.) Ich

²⁶ Vgl. etwa MALCOLM (s.o. Anm. 6), bes. 304f.; HARTSHORNE (s.o. Anm. 9), 14: “a blundering preamble or unlucky false start in the development of the Proof”.

²⁷ Diese beiden Weisen, auf welche Gottes Existenz notwendig sein kann, werden bisweilen verwechselt; vgl. etwa KREINER (s.o. Anm. 22), 14: »Kann man nun den Gottesbegriff gar nicht stringent denken, ohne gleichzeitig seine Existenz zu bejahen [(1), B.G.], so scheint daraus zu folgen, dass Gott auf eine ganz bestimmte Weise existiert, nämlich notwendigerweise [(2), B.G.], was wiederum nichts anderes besagt, als dass *Dasein zum Wesen Gottes* gehört [(1), B.G.]«.

meine also keine Notwendigkeiten *de dicto*; sie gründen weder in sprachlichen Konventionen noch in der Notwendigkeit apriorischer Prämissen noch in der Notwendigkeit des Schlussverfahrens,²⁸ sondern im Wesen Gottes.²⁹ »Wirklich« werde außerdem in beiden Fällen als ein Ausdruck mit starrer Referenz verwendet, d.h. er beziehe sich in allen möglichen Welten auf unsere wirkliche Welt.³⁰

Der apriorische Gottesbeweis in *Proslogion* 2 will die Existenz Gottes als notwendig wahr erweisen. Und zwar erweist er die (1) *wirkliche Existenz* Gottes als logisch notwendig wahr: dass nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann, dass Gott *nicht wirklich*, nämlich nicht in unserer wirklichen Welt existiert. Damit ist ausgeschlossen, dass Gott bloß »im Verstande«, nämlich lediglich als Begriff (oder Vorstellung) existiert; ist ausgeschlossen, dass Gott nur möglicherweise, aber nicht wirklich existiert. Hingegen könnte es auch nach *Proslogion* 2 weiterhin denkbar erscheinen, dass Gott *nicht notwendig-wirklich, sondern nur kontingent-wirklich* existiert. Das Argument von *Proslogion* 2 erweist die logische Notwendigkeit der wirklichen Existenz Gottes: dass es zum Wesen Gottes gehört, wirklich zu existieren. Damit ist die Behauptung des biblischen »Toren« widerlegt. Dies ist indes mit der Annahme nicht unvereinbar, dass Gott auch hätte nicht existieren können – dass es eine mögliche, aber nicht wirkliche Welt ohne Gott und ohne Schöpfung gibt.

Eine weitere Notwendigkeit der Existenz Gottes ergibt sich, wenn der Beweis von *Proslogion* 3 stichhaltig ist. Die Pointe des Arguments von *Pros-*

²⁸ Eine den apriorischen Beweisen der Existenz Gottes (im Erfolgsfall) eigentümliche Notwendigkeit *de dicto* der Existenz Gottes resultiert aus der Notwendigkeit ihrer apriorischen Prämissen sowie des Schlussverfahrens. Dagegen vertreten einige Verfechter von Gottesbeweisen im 20. Jahrhundert die Auffassung, dass diese im Erfolgsfall ihre Konklusion »Gott existiert« in einem doppelten Sinne nicht als notwendig wahr erweisen: Die Gottesbeweise gingen erstens unvermeidlich von nicht-notwendigen empirischen Prämissen aus; und selbst unter Voraussetzung dieser empirischen Prämissen sei es nicht notwendig wahr, dass Gott existiert, sondern nur wahrscheinlich; darin ähnele der Satz »Gott existiert« einer naturwissenschaftlichen Hypothese. Diese Auffassung wird zumeist auf Richard SWINBURNE (vgl. *The Existence of God*, Oxford (1979), ²2004, 4–22) zurückgeführt. Sie findet sich jedoch bereits bei Alfred C. EWING, *Value and Reality: The Philosophical Case for Theism*, London 1973, 180f.; 204, wenn Swinburne auch weder in der ersten noch in der zweiten Auflage seines Werks diese Vorgängerschaft erwähnt.

²⁹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 94, Anm. 56: »Der Begriff Gottes als ens necessarium [...] besagt nur, dass Gott schlechthin ist und nicht der Möglichkeit unterliegt, auch nicht-sein zu können: Sein Dasein ist untrennbar von seinem Wesensbegriff. Wer den Sinn des Begriffs ens necessarium verstanden hat, wird Jüngels These, Gott sei ›mehr als notwendig‹ [Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 30], nicht als Beitrag zu einer kritischen Erörterung dieses Begriffs würdigen können.«

³⁰ Zur Bedeutung starrer und nicht-starrer Designatoren für modale Aussagen und zu den Schwierigkeiten, modale Aussagen im Hinblick auf starre und nicht-starre Referenz zu desambiguieren, vgl. Uwe MEIXNER, *Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essentialismus*, Frankfurt 2008, 55–58.

logion 3 ist der Erweis der (2) logischen Notwendigkeit, nicht nur der wirklichen, sondern der *notwendigen Existenz* Gottes: dass nicht einmal gedacht werden kann, dass Gott *nicht notwendig* existiert. Das Argument von *Proslogion 3* erweist die logische Notwendigkeit der notwendigen Existenz Gottes: dass es zum Wesen Gottes gehört, notwendig zu existieren. Wäre dem so, würde beispielsweise die Frage: »Warum gibt es überhaupt etwas (einschließlich Gottes) und nicht vielmehr nichts?« obsolet, weil es keine mögliche Welt gäbe, in der Gott nicht existiert. Dies geht über die Widerlegung des biblischen »Toren« hinaus. Notwendige Existenz impliziert wirkliche Existenz; die Konklusion des Arguments von *Proslogion 3* impliziert die Konklusion des Arguments von *Proslogion 2*.³¹

Ist diese Deutung von *Proslogion 3* wirklich zwingend? Seine Überschrift – »Es kann nicht gedacht werden, dass es nicht existiert (*non esse*)« – lässt als solche noch offen, ob es die wirkliche oder die notwendige Existenz Gottes ist, die nicht gedacht werden kann. Wenn nicht gedacht werden kann, dass Gott nicht wirklich existiert (1), kann aber immer noch gedacht werden, dass er nicht notwendig existiert. Dann ist es zwar undenkbar, dass Gott in der wirklichen Welt nicht existiert, aber es ist weiterhin denkbar, dass Gott in einer oder mehreren möglichen Welten nicht existiert. Wenn dagegen nicht gedacht werden kann, dass Gott nicht notwendig existiert (2), so ist es schlechthin undenkbar, dass Gott nicht existiert. Und genau dies ist, was die Überschrift von *Proslogion 3* besagt. Wäre mit der Überschrift von *Proslogion 3* – »Es kann nicht gedacht werden, dass es nicht existiert« – nur die Undenkbarkeit der *wirklichen Existenz* Gottes angesprochen, so hätten wir es mit einer bloßen Repetition des Ergebnisses von *Proslogion 2* zu tun. Eine solche Deutung scheidet jedoch aus wenigstens drei Gründen aus. Erstens wäre es dann – nachdem die Undenkbarkeit, dass Gott nicht wirklich existiert, schon in *Proslogion 2* bewiesen wurde – nicht einsichtig, warum Anselm in *Proslogion 3* einen neuerlichen Beweis derselben These vorlegen sollte – es sei denn, er zweifelt bereits in *Proslogion 3* am Erfolg seines Beweises in *Proslogion 2*. Zweitens hält Anselm in *Proslogion 3* dafür, dass von allem außer von Gott gedacht werden könne, es existiere nicht. Das ergibt nur einen Sinn, wenn damit gemeint ist, dass von allem außer von Gott gedacht werden könne, es existiere *nicht logisch notwendig*. Drittens

³¹ Wenn man den Unterschied zwischen der logischen Notwendigkeit der wirklichen und der notwendigen Existenz Gottes beachtet, wird man nicht ohne Weiteres wie Markus ENDERS sagen können, Anselm habe in *Proslogion 3* »über die in *Proslogion 2* gezeigte reale Existenz des *quo maius nihil cogitari potest* auch die Undenkbarkeit bzw. theoretische Unmöglichkeit seiner Nichtexistenz und damit dessen notwendige Existenz bewiesen« (Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters, in: Markus ENDERS, Zum Begriff des Unendlichen im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt, Hamburg 2009, 45). Die Undenkbarkeit der (wirklichen) Nichtexistenz Gottes und damit die Notwendigkeit der (wirklichen) Existenz Gottes hat Anselm vielmehr bereits in *Proslogion 2* bewiesen.

legt die ganze Überbietungsrhetorik von *Proslogion* 3 (*sic vere est, ut; verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse*)³² nahe, dass Anselm hier auf einen besonders starken Existenzmodus abhebt, der Gott eigentümlich ist, nämlich die notwendige Existenz.

Eine andere Frage ist, ob man das ontologische Argument in *Proslogion* 3 daraufhin ein modales ontologisches Argument nennen will. Einerseits erweitert seine Konklusion die Konklusion des Arguments in *Proslogion* 2 um eine modale Bestimmung, Notwendigkeit; andererseits macht es scheinbar von keiner Modallogik Gebrauch. Darin unterscheidet es sich von einem Argument, das Anselm in seiner *Responsio editoris* zum *Proslogion* entwickelt, und darin unterscheidet es sich auch von späteren Argumenten, die gemeinhin als »modale« oder »modallogische ontologische Argumente« bezeichnet werden. Diese seine Eigenart könnte man dadurch berücksichtigen, dass man all jene Argumente »modallogische ontologische Argumente« nennt, für das Argument aus *Proslogion* 3 aber die Bezeichnung »modales ontologisches Argument« reserviert. Allerdings setzt das Argument von *Proslogion* 3 voraus, dass die Existenz eines notwendigen Wesens möglich ist. Wenn diese halbwegs implizite Voraussetzung explizit gemacht wird,³³ zeigt sich, dass dieses Argument in Wahrheit einen modallogischen Schluss von der Möglichkeit notwendiger Existenz auf die Notwendigkeit der Existenz beinhaltet. Daran ist zwar nichts auszusetzen,³⁴ aber das modale ontologische Argument gibt sich damit jedenfalls als eine elliptische Form des modallogischen ontologischen Arguments zu erkennen, dem ich mich in Teil II zuwenden will.

Ein nicht-modaler ontologischer Beweis ist hingegen das Argument von Descartes, und zwar – im Unterschied zu dem nicht-modalen Argument Anselms in *Proslogion* 2 – ein direkter und kein indirekter Beweis. Descartes spricht später davon, dass »notwendige Existenz« (*existence nécessaire*) im Begriff (*idée*) von Gott enthalten sei,³⁵ was auf ein modales oder modallogisches Argument hinzudeuten scheint. Dieter Henrich hat den Beweis von Descartes daraufhin als einen Beweis charakterisiert, der

»den Begriff des *ens necessarium* zum nervus probandi des Beweises macht. Dieser Begriff unterscheidet das cartesianische Argument von dem des heiligen Anselm.«³⁶

Aber diese Deutung ist in doppelter Hinsicht unzutreffend. Denn erstens meint Descartes mit »notwendiger Existenz« gerade keine Notwen-

³² ANSELM (s.o. Anm. 13), 3, S I, 103.

³³ In *Proslogion* 3 wird diese Prämisse nicht erwähnt, aber in *Proslogion* 2 sichert Anselm in einem ersten Schritt, dass ein höchst vollkommenes Wesen begreiflich bzw. möglich ist. Da der Beweis in *Proslogion* 3 die Konklusion des Beweises von *Proslogion* 2 als eine seiner Prämissen übernimmt, übernimmt er auch dessen Prämissen.

³⁴ Siehe unten, Kap. II. 2. b.

³⁵ René DESCARTES, *Réponses aux premières objections*, ed. F. ALQUIÉ, *Œuvres philosophiques*, Bd. 2, Paris 1992, 535.

³⁶ HENRICH (s.o. Anm. 8), 14.

digkeit der notwendigen Existenz (2), sondern nur eine Notwendigkeit der wirklichen Existenz (1): dass »wirkliche Existenz (*existence actuelle*) notwendig und immer mit den übrigen Attributen Gottes verbunden ist«. ³⁷ Darum unterscheidet sich sein Beweis weder im Hinblick auf den Gottesbegriff noch im Hinblick auf die Konklusion von dem Argument Anselms in *Proslogion 2*. Der Unterschied liegt vielmehr im Beweisverfahren. Und zweitens ginge der Beweis von Descartes auch dann nicht über die ontologischen Argumente Anselms hinaus, wenn er ein modales oder modallogisches Argument wäre (was er nicht ist). Denn Anselm hat neben einem nicht-modalen selber ein modales und ein modallogisches ontologisches Argument entwickelt – was Henrich entgeht, weil er sich ausschließlich auf *Proslogion 2* konzentriert.

Es sind zwei verschiedene Begriffe eines *ens necessarium*: Auf der einen Seite steht der Begriff eines Wesens, das notwendigerweise *wirklich existiert*, weil sein Wesen die wirkliche Existenz umfasst; seine wirkliche Existenz könnte auch logisch kontingent sein. Auf der anderen Seite steht der Begriff eines Wesens, das notwendigerweise *notwendig existiert*, weil sein Wesen die notwendige Existenz umfasst. Dies ist der Begriff eines *ens necessarium*, das in allen logisch möglichen Welten existiert. Es ist dieser zweite, strengere Begriff, welcher den modalen und modallogischen ontologischen Beweisen zugrunde liegt. Man sollte vielleicht besser von einem *ens necessitate necessarium* sprechen, um diesen Unterschied zu markieren. Der erste, weniger strenge Begriff ist jener des nicht-modalen ontologischen Beweises.

1.4. Einwände gegen die ontologischen Argumente von Anselm und Descartes

1.4.1 »Gott ist nicht maximal vollkommen«

Ein erster Einwand gegen den OGB besagt, Gott – nämlich der Gott der Bibel – sei überhaupt nicht »etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann«, sei kein maximal vollkommenes, d.h. ein in jeder Hinsicht vollkommenes Wesen. Damit wird schon der erste Schritt (1) in Frage gestellt. Im fünften Kapitel seines *Proslogion* schreibt Anselm, dass Gott »alles das ist, was besser ist zu sein als nicht zu sein«. Man hat daraufhin seine ganze Theologie treffend als eine »Theologie des vollkommenen Wesens« charakterisiert. Einige Theologen urteilen, dass der Begriff eines maximal vollkommenen Wesens – obwohl er nicht christlichen, sondern stoischen Ursprungs ist – durchaus auf der Linie der biblischen Götzenkritik liegt; ³⁸ andere, etwa

³⁷ DESCARTES (s.o. Anm. 35), 536.

³⁸ Vgl. HERMANNI (s.o. Anm. 6), 246. SENECA prägte die Formel Gottes als eines Wesens *quod nihil maius cogitari potest* (Naturales quaestiones, ed. Harry M. HINE, Stuttgart/Leipzig 1996, I, Praef. 13); AUGUSTINUS spricht von Gott bisweilen als einem Wesen *quo esse aut cogitari*

schon Thomas,³⁹ sehen hier eine philosophische Überforderung des biblischen Gottesbildes am Werk.⁴⁰ Zur maximalen Vollkommenheit gehört moralische Vollkommenheit, und in der Tat erscheint insbesondere der alttestamentliche Gott nicht überall als im höchsten Maße gut.

Anselm sieht hier indes ein hermeneutisches Problem: »Sieh zu«, sagt der Lehrer in einem seiner Dialoge zum Schüler, nachdem er ihm erklärt hat, dass von Gott nur Gutes kommt,

»dass Du nicht irgendwie denkst, wenn wir in den göttlichen Büchern lesen oder ihnen gemäß sagen, Gott tue etwas Böses [...], dass ich verneine, weswegen das gesagt wird oder tadele, dass es so gesagt wird. Aber wir dürfen nicht so sehr an der Uneigentlichkeit der Wörter kleben, welche die Wahrheit verdeckt, als vielmehr auf die Eigentlichkeit der Wahrheit aus sein, die unter den vielfältigen Sprechweisen verborgen liegt.«⁴¹

Für Anselm besteht angesichts der Notwendigkeit einer teilweise allegorischen Schriftinterpretation kein Zweifel, dass der Gott der Bibel ein maximal vollkommenes Wesen ist (»Und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann«).⁴²

Die von jenem ersten Einwand anvisierte erste Prämisse des OGB, die besagt, dass der christliche Gott »etwas« ist, »über dem nichts Größeres gedacht werden kann«, ist übrigens für den OGB streng genommen entbehrlich. Wenn der Beweis erfolgreich ist und die Existenz eines maximal vollkommenen Wesens demonstriert, dann ist damit die Existenz eines göttlichen Wesens bewiesen, ob dieses nun dem biblischen Gottesbild entspricht oder nicht. Wenn christliche Theologen zu dem Schluss gelangen, dass ein maximal vollkommenes Wesen mit dem biblischen Gott oder auch nur mit dem Gott der jüdischen Bibel nicht identisch ist, so könnten sie den OGB wohl selbst dann nicht akzeptieren, wenn er sich als stichhaltig erweist. Denn dann wäre die Existenz eines vollkommeneren Wesens, als es der biblische Gott ist, erwiesen; und vermutlich widerspricht dem biblischen Monotheismus, dass etwas Gott ist, wenn es von einem vollkommeneren Wesen überragt wird. In Anselms Augen schließt die christliche Vorstellung von Gott sogar aus, dass »irgendein Geist etwas Besseres« als Gott auch nur »denken könnte«.⁴³ Anselms *Proslogion* ist deshalb der groß angelegte Versuch, den christlichen Glaubenssatz, dass Gott etwas ist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, durch apriorische, d.h. notwendige Vernunft-Argumente als wahr zu erweisen. Dazu ist ein zweifacher

melius nihil possit (De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, ed. Johannes B. BAUER, CSEL 90, Wien 1992, II, 11, 24).

³⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, 79, 2, 1, ed. Pietro CARMELLO, 3 Bde., Turin 1948–1950.

⁴⁰ In der Gegenwart wird dieser Einwand etwa von LÖFFLER aufgegriffen, vgl. oben Anm. 5, 56f.

⁴¹ ANSELM, *De casu diaboli* 1, S I, 235.

⁴² ANSELM, *Proslogion* (s.o. Anm. 13), 2, S I, 101.

⁴³ ANSELM, *Proslogion* (s.o. Anm. 13), 3, S I, 103.

Nachweis nötig: dass das höchst vollkommene Wesen, wie es der christliche Glaube von Gott bekennt, wirklich ist, ja notwendig wirklich ist; und dass das höchst vollkommene Wesen so beschaffen ist, wie es der christliche Glaube von Gott festhält, nämlich vollkommen gut, absolut einfach, zeitlos ewig usw.⁴⁴ Die Gottesbeweise Anselms im *Proslogion* haben in diesem größeren Rahmen ihren Ort.

I.4.2 »Aus dem Begriff allein folgt niemals die wirkliche Existenz«

Viel verbreiteter als der erste Einwand ist ein zweiter, der zumeist mit Kant in Verbindung gebracht wird, obwohl er in ähnlicher Form bereits im Mittelalter geläufig war.⁴⁵ Er besagt, dass aus dem Begriff von etwas niemals dessen Existenz folgt. Existenzurteile seien niemals analytisch, d.h. ihre Wahrheit oder Falschheit ergibt sich nicht allein aus der Bedeutung der in ihnen verwendeten Wörter. Wir müssten, wie Kant sich ausdrückt, aus dem Begriff von einem Gegenstand »herausgehen«, um diesem »die Existenz zu erteilen«.⁴⁶ Dahinter steht die Einsicht, dass wir – wenn wir einmal abstrakte Gegenstände wie Zahlen außer Acht lassen – dafür, dass etwas existiert, in den meisten Fällen Argumente aus der Erfahrung gelten lassen, nämlich der äußeren und der inneren Wahrnehmung. Wir glauben an die Existenz des Mondes, weil wir ihn mit eigenen Augen sehen oder gesehen haben; wir wissen, dass wir Hunger haben, weil wir den Hunger deutlich spüren. Der OGB, der die Existenz Gottes aus dem Begriff Gottes folgert, erscheint vielen daher als eine Art philosophischer Wortzauber. Dabei übersieht man oft, dass es erstens weitgehend unbestritten ist, dass aus dem Begriff von etwas durchaus dessen *Nicht*-Existenz folgen kann.⁴⁷ So folgt etwa aus den Begriffen der »größten natürlichen Zahl«, dass das Begriffene nicht existiert. Gleiches folgt aus dem Begriff eines »Menschen, der bei einer Zeitreise in die Vergangenheit sich selbst ermordet«. Weitgehend unbestritten ist zweitens, dass aus einem Begriff etwas Wirkliches hinsichtlich des Begriffenen folgen kann, *sofern* dieses existiert. So folgt etwa aus dem Begriff eines Junggesellen, dass alle wirklich existierenden Junggesellen wirklich unverheiratet sind.

Aber auch unabhängig davon stellt sich dieser Einwand als haltlos heraus. Wogegen eigentlich richtet er sich? Er richtet sich weder gegen eine der Prämissen noch gegen die Schlüssigkeit des Arguments. Vielmehr

⁴⁴ ANSELM, *Proslogion* (s.o. Anm. 13), *Prooemium*, S I, 93: »ein Beweisgrund (*argumentum*), [...] um zu stützen, dass Gott wahrhaft [wirklich] ist und dass er das höchste Gut ist [...] und was immer wir von der göttlichen Substanz glauben.«

⁴⁵ Vgl. z.B. THOMAS VON AQUIN (s.o. Anm. 39), I, 2, 1 ad 2.

⁴⁶ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 629 (vgl. I. KANT, *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung, 3. Band, Berlin 1911, 402).

⁴⁷ Vgl. LOWE (s. o. Anm. 6), 306.

beschränkt er sich darauf zu versichern, dass der Beweis *in toto* irgendwie nicht stichhaltig sei. Nun beanspruchen Anselm und Descartes gerade, auf den einmaligen Fall eines Wesens gestoßen zu sein, aus dessen bloßem Begriff seine Existenz folgt; und sie legen Argumente für ihre Behauptung vor, dass nicht gedacht werden kann, dass ein solches Wesen nicht wirklich ist, oder sogar dass ein solches Wesen nicht notwendig-wirklich ist. Angesichts dessen beharrt dieser Einwand einfach darauf, dass ein solcher Beweis nicht möglich sei. Man würde gerne erfahren, *weshalb* ungeachtet der Argumente von Anselm und Descartes das Denken auch im Falle Gottes nicht zum wirklichen Sein gelangen kann. Lediglich einzuwenden, dass vom Reich der Begriffe niemals eine Brücke zur wirklichen Existenz führt, ohne weitere Gründe anzuführen, würde bedeuten, den OGB zu ignorieren statt sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es wäre ungefähr so, als hätte man dem Pythagoras, als er seinen Beweis für den nach ihm benannten Satz den Mathematikern präsentierte, lapidar entgegnet: »Wir finden keinen Fehler – außer dem, dass sich dieser Satz nicht beweisen lässt«. Vielleicht ist mit dem Einwand auch gemeint, dass es *absonderlich* wäre, wenn in diesem einen Falle die wirkliche Existenz durch die bloße Analyse des Begriffs aufgezeigt werden könnte. Aber der Begriff von »etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann«, ist als Begriff so einzigartig, dass sich die Überraschung hierüber in Grenzen halten sollte. Eine Regel wie »Aus dem bloßen Begriff von etwas folgt, so weit wir wissen, niemals schon dessen Existenz« könnte man allenfalls an das Ende einer Diskussion des OGB stellen, wenn diese aus anderen Gründen ergeben hat, dass der Beweis scheitert.⁴⁸ Sie ist ein Schlusswort, kein Argument; eine Grabinschrift zum OGB, die dessen Ableben *voraussetzt*.

In der systematischen Theologie und theologienahen Philosophie gehörte dieser Einwand – von Kurt Flasch abschätzig der »Einwand des Handbuchthomismus«⁴⁹ genannt – zuletzt von wenigen Ausnahmen abgesehen zum Standardrepertoire. In seinem Buch *Existiert Gott?* begnügte sich Hans Küng beispielsweise mit einer knappen Zurückweisung des für sein Thema doch höchst relevanten Denkstücks durch den formelhaften Einwand, dass aus einem Begriff nichts Wirkliches folge.⁵⁰ Und von den vier Kritikpunkten am OGB bei Perry Schmidt-Leukel handelt es sich bei gleich dreien um die-

⁴⁸ So etwa Brian DAVIES, *Thinking about God*, London 1985, 113: "our final verdict must be negative. We cannot show that there is a God simply by reflecting on the concept of God."

⁴⁹ FLASCH (s.o. Anm. 4), 35.

⁵⁰ Vgl. Hans KÜNG, *Existiert Gott?*, München 1978, 589. Gänzlich übergangen wird der OGB in einer Reihe neuerer Lehrbücher der Fundamentaltheologie, so bei Walter KERN et al., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Bde., Tübingen ²2000; Harald WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt ²1996; Peter KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg ⁶1991; DERS., *Unseren Glauben verstehen*, Würzburg ⁶2001; und Jürgen WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000.

sen, in je andere Worte gekleideten Einwand.⁵¹ Geradezu Schule gemacht hat in der Theologie der Gegenwart eine eigentümliche Version desselben Einwandes, die auf Hansjürgen Verweyen zurückgeht, von Georg Scherer aufgegriffen und von Klaus Müller popularisiert wurde.⁵² Gott als »dasjenige, im Vergleich zu dem Größeres nicht gedacht werden kann« als existierend denken zu müssen, stelle »eine verwirrende Notwendigkeit der Vernunft, ein bedrückendes Paradox« dar, einen Zwang, in dem »vielleicht die äußerste Verrücktheit der Vernunft« liege.⁵³ Weil Letzteres jedenfalls nicht auszuschließen sei, kommt Verweyen zu dem Ergebnis: »Aber dass die Notwendigkeit des Denkens notwendig auch durch einen Grund im Sein gedeckt ist, dies ist eine von Anselm hier unbefragt vorausgesetzte Annahme.«⁵⁴ Unsere Vernunft, erläutert Müller, könnte »so programmiert« sein – von einem *malin génie*, hätte man im 17. Jahrhundert vielleicht hinzugefügt –, »dass sie nicht anders kann, als so zu denken, wie das ontologische Argument es dokumentiert, ohne dass dieser Gedanke in der Realität einen Anhalt hätte. In der Vernunft könnten Täuschungsquellen liegen, die der Selbstaufklärung der Vernunft prinzipiell entzogen sind, so dass sie selbst noch in ihrem folgenrichtigsten Denken ins Leere läuft.«⁵⁵ Wie ist dies einzuschätzen? Es handelt sich offenbar um eine qualifizierte Version des Einwandes, dass das reine Denken nicht zum wirklichen Sein gelangen könnte. Das Problem dieser Hypothese eines in die Vernunft eingebauten undurchschaubaren Irrtumsmechanismus liegt auf der Hand: Was veranlasst uns zu der Annahme, dass die »Verrücktheit der Vernunft« sich ausgerechnet an dieser Stelle manifestiert und nicht anderswo; ja dass die Vernunft überhaupt von einem solchen *Spleen* geschlagen ist? Woher wissen wir, dass

⁵¹ Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 95f. Akzeptiert wird dieser Einwand auch von KREINER (s.o. Anm. 22), 14.

⁵² Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 45f.; Georg SCHERER, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart 1993, 67; MÜLLER (s.o. Anm. 17), 63; DERS., Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 75; DERS., An den Grenzen des Wissens. Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen, Regensburg 2004, 110; die Abhängigkeit Müllers von Verweyen lässt sich bis in die Satzstrukturen verfolgen. Bemerkenswerterweise weisen VERWEYEN, Gottes letztes Wort (s.o. Anm. 23, 39–42) im Anschluss an Adolf SCHURR (Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, Stuttgart 1966, 131–135) und wiederum MÜLLER (s.o. Anm. 17, 60f.; DERS., Gottes Dasein denken, 73f.) – augenscheinlich im Anschluss an Verweyen – den kantischen Einwand, der Begriff eines Dinges dürfe nicht dessen Existenz enthalten, zunächst mit einem »*tu-quoque*«-Argument zurück: Kant gehe von einem Modell des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit aus, welches er in seiner eigenen Philosophie – in der theoretischen wie in der praktischen – nicht konsequent durchhalte.

⁵³ VERWEYEN, Nach Gott fragen (s.o. Anm. 23), 122; DERS. (s.o. Anm. 51), 45.

⁵⁴ VERWEYEN, Gottes letztes Wort (s.o. Anm. 51), 46.

⁵⁵ MÜLLER (s.o. Anm. 17), 63; im selben Wortlaut: DERS., Gottes Dasein denken, 75; auch in: DERS., An den Grenzen des Wissens, 110.

jene Verrücktheit, wenn es sie gibt, nicht vielmehr gerade dem Gedanken Verweyens zugrunde liegt, dass sich in Anselms OGB eine äußerste Verrücktheit der Vernunft zeigt? Ist ein Stück Vernunftkenntnis einmal als solche anerkannt – und sei es auch noch so unbequem –, dann ist es unvernünftig, dieses zu isolieren, zu ächten und dadurch unschädlich machen zu wollen, dass man es ohne schädliche Nebenwirkungen auf einen Konstruktionsfehler der Vernunft, eine böse Eingebung oder dergleichen zurückführt. Wiederum gilt: Es mag durchaus sein, dass sich der OGB aus anderen Gründen als das prominenteste Sophisma der Philosophiegeschichte zu erkennen gibt. Doch käme es eben darauf an, diese Gründe anzuführen. Der Einwand Verweyens nennt keinen solchen Grund. Das bedeutet aber, dass auch diese qualifizierte Version des Einwandes dem OGB nichts anhaben kann.

Der Einwand entbehrt also fast jeder Substanz. Schlimmer noch, man gelangt mit ihm zu folgendem paradoxen Ergebnis: dass es einerseits logisch widersprüchlich, d.h. undenkbar ist, Gott als dem einzigen Wesen, dessen Begriff die wirkliche Existenz enthält, die wirkliche Existenz abzusprechen; dass es andererseits aber eine offene Frage bleibt, ob Gott wirklich existiert. Dass die wirkliche Existenz Gottes vom Denken nicht anders als bejaht werden kann, zeigt uns mit anderen Worten *nur, dass wir Gott als wirklich existierend denken müssen, nicht dass Gott wirklich existiert.*⁵⁶ Ja, selbst wenn nicht nur die wirkliche Existenz, sondern sogar die notwendige Existenz Gottes vom Denken nicht anders als bejaht werden könnte, würde uns dies nur zeigen, dass wir Gott als notwendig existierend denken müssen, nicht dass Gott notwendig existiert.⁵⁷ Eine solche Diagnose ist indes nicht nur paradox. Sie kommt vielmehr der Hinnahme eines eklatanten Widerspruchs gleich:⁵⁸ Es wäre dann zugleich wahr und falsch, dass wir Gott als (notwendig) existierend denken müssen. Daran ändert nichts, wenn im selben Atemzug versichert wird, dass begriffliche Überlegungen prinzipiell keine Aufschlüsse über die wirkliche Existenz von etwas geben könnten.

⁵⁶ Vgl. MACKIE, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 86: »So wie wir nicht widerspruchlos sagen könnten ›Das X existiert nicht‹, so kann auch der Tor nicht widerspruchlos ein nicht-in-Wirklichkeit-existierendes Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, denken. Doch so wie wir widerspruchlos sagen können ›Es ist nicht der Fall, dass es ein X gibt‹, so kann auch der Tor, der ein Wesen denkt, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, immer noch widerspruchlos denken, dass es ein solches Wesen nicht gibt.«

⁵⁷ Ebd., 88f.: »Doch dann wiederholt sich die Diskussion nur auf einer höheren Ebene. Es ist wiederum zu fragen, ob *dieser* Begriff realisiert oder instantiiert ist. [...] wir ziehen ›kann als nicht-existierend gedacht werden‹ nicht in den Begriff hinein, wo es im Widerspruch zu anderen Teilen dieses Begriffs stünde. Wir sagen nur, es *gibt kein* Wesen, das nicht als nicht-existierend gedacht werden kann.« Vgl. SCHMIDT-LEUKEL (s.o. Anm. 50), 96: »Mit anderen Worten, *wenn* Gott existiert, dann mag er sehr wohl notwendig existieren und kann nicht nicht-existieren. Doch ist damit noch nicht entschieden, *ob* er bzw. ein solches notwendiges Wesen wirklich existiert.« Siehe auch RÖD (s.o. Anm. 12), 37, 65.

⁵⁸ Vgl. HERMANNI (s.o. Anm. 6), 250: »Wenn Gott nur als existierend gedacht werden kann, dann kann nicht zugleich gedacht werden, dass er möglicherweise nicht existiert.«

Damit wird der Widerspruch nicht aufgehoben. Er wird nur durch ein »Damit müssen Sie leben, aber nehmen sie es nur nicht Ernst« gezähmt. Die Hinnahme dieses Widerspruches aber ist geeignet, das gesamte System des begrifflichen Denkens zum Einsturz zu bringen, weil sich aus einer Aussage, die sowohl wahr als auch falsch ist, jeder beliebige Satz ableiten lässt (*ex contradictione quodlibet*). Kants Versicherung, dass der Satz »Gott ist nicht [sc. wirklich]« wie alle übrigen negativen Existenzsätze keinen Widerspruch enthalten könne, weil das Subjekt hier »aufgehoben« – d.h. als nicht-wirklich-existierend prädiert – wird,⁵⁹ geht an dieser Problematik vorbei; denn der OGB zeigt eben dies, dass es widersprüchlich ist, ein höchst vollkommenes Wesen als nicht-wirklich-existierend zu prädiieren.

Dieses Problem lässt sich wohl nur auf zweierlei Weise vermeiden. Entweder man erklärt den Gottesbegriff Anselms zu einer Art *Schamteil der Vernunft* und bedeckt ihn mit einem Denkverbot, so wie es Russell mit jenen Begriffen tat, aus denen sich die logischen Antinomien ergeben. Dies dürfte kaum eine befriedigende Antwort sein, weil sie alle Züge einer *ad-hoc*-Lösung trägt; zudem führt die Russellsche Typentheorie, nach der keine Aussage auf sich selbst bezogen ist, ihrerseits zu einer Antinomie.⁶⁰ Oder man weist nach, dass der Begriff eines solchen Wesens in sich widersprüchlich ist und die Existenz eines maximal vollkommenen Wesens daher unmöglich. Ich werde auf diese einzige einigermaßen aussichtsreiche Strategie, die Konklusion des OGB zu vermeiden, am Ende zurückkommen. Als einer von wenigen Kritikern des OGB hat Alfred C. Ewing das genannte Problem angesprochen. Ewing weist den OGB unter Berufung auf Kants Einwand zurück, dass keine negative Existenzaussage einen Widerspruch enthalten könne. Daraus ergebe sich die Unmöglichkeit eines notwendig existierenden Wesens. Wäre nun – für Ewing ein nur hypothetischer Fall – die Existenz eines höchst vollkommenen und daher notwendig existierenden Wesens logisch möglich und der ontologische Beweis mithin stichhaltig, müsse dies in eine »Antinomie« (im kantischen Sinne der Beweisbarkeit der Wahrheit zweier einander widersprechender Sätze) führen.⁶¹

John Mackie sieht im Anschluss an Hume in jenem Argument der offenen Frage den Haupteinwand gegen den OGB. Viele sind ihnen darin gefolgt, etwa Karl Barth und Armin Kreiner.⁶² Gangolf Schrimpf deutet

⁵⁹ KANT (s.o. Anm. 46), A 594f.

⁶⁰ Denn ist die Aussage »Keine Aussage ist auf sich selbst bezogen« wahr, so bezieht sie sich auch auf sich selbst und wird folglich falsch; vgl. etwa Bernd BRASSEL, *Das Programm der idealen Logik*, Würzburg 2005, 100–102.

⁶¹ Vgl. EWING (s.o. Anm. 28), 148: "If we had any means of proving that the idea of a perfect necessary being was self-consistent, we should then be confronted with an antinomy, for we should then have proofs both that such a being existed and that it could not exist." Man fragt sich allerdings, worin der »Beweis« des Satzes, dass keine Existenzaussage analytisch ist, bestehen soll.

⁶² Vgl. Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 3, Zürich ⁴1970, 409f.; KREINER (s.o. Anm. 22), 13.

Anselms Beweis unter dem eigenartigen Titel »Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?« von vornherein in einem deflationären Sinne als binnenlogisches statt ontologisches Argument, offenbar mit dem anachronistischen Ziel, es gegen diesen Einwand zu immunisieren.⁶³ Doch ist jenes Argument der offenen Frage überhaupt kein Einwand. Ein Fehler des OGB wird hier nicht einmal benannt. Es ist einfach die Negation der Konklusion Anselms, eine Negation, die – sofern dem OGB konkreter kein Fehler nachgewiesen wird – auf der Hinnahme eines offenen Widerspruches beruht – auf einem Widerspruch, den man mit sprachlichen Maßnahmen wie der Unterscheidung zwischen ›existiert‹ und ›ist instantiiert‹ nur notdürftig kaschiert.

1.4.3 »Existenz ist kein Prädikat«

Kant schrieb, dass »Sein« kein »reales Prädikat« sei, d.h. kein »Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen« könnte. »Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.«⁶⁴ In dem Satz »Gott existiert« handele es sich bei dem Ausdruck »existiert« zwar um ein grammatisches Prädikat, es wäre aber naiv, es auch als logisches Prädikat zu verstehen. Das ist die semantische Version eines ontologischen Einwandes, den bereits Gassendi gegen das ontologische Argument von Descartes vorbrachte und der besagt, dass Existenz keine *Eigenschaft* ist.⁶⁵ Um bei Anselm zu bleiben, zielt er auf Prämisse 4, wo offenbar der Begriff eines Wesens, das alle vollkommen machenden Eigenschaften außer der Existenz aufweist, mit dem eines Wesens verglichen wird, das alle diese Eigenschaften ebenfalls aufweist und darüber hinaus die Eigenschaft der Existenz. Nun hat es aber den Anschein, dass die Eigenschaft zu existieren keine Eigenschaft wie die meisten anderen ist. Nach Kant kommt nichts zu dem Begriff eines bloß möglichen Dinges hinzu, wenn

⁶³ Vgl. Gangolf SCHRIMPF, Anselm von Canterbury, Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung, Frankfurt 1994, 59: »Ohne die Ebene des Begriffs verlassen zu müssen, führt die wissenschaftliche Analyse des sprachlichen Zeichens dafür denjenigen, der diese Analyse fehlerfrei durchführt, zu der Erkenntnis, dass in diesem sprachlichen Zeichen der Begriff von etwas vorliegt, von dem zu denken, es sei nicht etwas Reales, logisch und damit wissenschaftlich unmöglich ist. In dieser wissenschaftlichen Unmöglichkeit besteht für Anselm die Rechtfertigung seines Theismus.« Siehe auch Gangolf SCHRIMPF, Die Rechtfertigung des Theismus durch Anselm von Canterbury. Eine Interpretation der Kapitel II bis IV des ›Proslogion‹, in: Matthias JUNG et al. (Hg.), Religionsphilosophie. Historische und systematische Reflexionen, Würzburg 2000, 27, wo wiederum im Einklang mit dieser These im Titel von der »Rechtfertigung des Theismus« statt von einem Gottesbeweis die Rede ist.

⁶⁴ KANT (s.o. Anm. 46), B 626.

⁶⁵ Vgl. Pierre GASSENDI, *Objectiones Quintae* (Œuvres de Descartes, ed. Charles ADAM/Paul TANNERY, Bd. 7, Paris 1996, 323): »was existiert und was außer der Existenz mehrere Vollkommenheiten hat, hat nicht die Existenz als eine besondere Vollkommenheit, als eine unter den übrigen, sondern nur als eine Form oder einen Akt, wodurch die Sache selbst und ihre Vollkommenheiten existierend sind.«

ich mir vorstelle, dass es darüber hinaus auch wirklich ist. Ein nur in meiner Vorstellung existierender blauer Elefant und ein wirklich existierender blauer Elefant, der genau meinen Vorstellungen entspricht, haben danach denselben begrifflichen Gehalt. Damit würde der in Schritt (7) vorgenommene Vergleich nicht das erwünschte Resultat liefern, weil ein Vergleich von Identischem kein »Ist-größer-als« bescheinigen wird. Zeitgenössische Kritiker des OGB halten dafür, dass Gassendi und Kant damit im Kern die moderne, auf Frege und Russell zurückgehende und durch Quine forcierte so genannte *Quantorenanalyse der Existenz* vorweg genommen hätten. Dabei geht es um den Versuch, den Begriff der Existenz mit der formalen Sprache der modernen Prädikatenlogik auszudrücken. Dass ein Mensch existiert, bedeutet demnach, dass es etwas gibt, was die Eigenschaft besitzt, menschlich zu sein; dass die Eigenschaft, menschlich zu sein, »instanziiert« oder »verwirklicht« ist. Der Ausdruck »Es gibt ein x [$\exists x$, der »Existenzquantor«, für das gilt: x ist ... « sei nun aber kein gewöhnliches Prädikat, mit dem eine Eigenschaft von einem Gegenstand ausgesagt wird, sondern ein spezielles Prädikat zweiter Ordnung, mit dem eine Eigenschaft zweiter von einer Eigenschaft erster Ordnung ausgesagt wird.

Kritiker des Ontologischen Gottesbeweises, die sich den Einwand »Existenz ist kein Prädikat« zu eigen machen, weisen fast ausnahmslos darauf hin, dass die Quantorenanalyse der Existenz nicht unumstritten sei und noch weiterer Klärung bedürfe.⁶⁶ Tatsache ist, dass die Frege-Russellsche Auffassung von Existenz heute weit davon entfernt ist, das Denken über Existenz zu beherrschen. Singuläre Existenzsätze wie »Gott existiert«, »Sokrates existiert« oder »Dieser Mensch da existiert« sind ihr zufolge keine wohl geformten Aussagen und müssen von ihr umgeformt werden, indem in einem ersten Schritt die Subjektausdrücke durch Kennzeichnungen ersetzt werden (also in »Sokrates existiert« etwa »Sokrates« durch »der Philosoph, der als erster sagte: ›Ich weiß, dass ich nichts weiß‹«). Die Legitimität dieses Verfahrens setzt eine problemträchtige sprachphilosophische Theorie voraus, nämlich die Frege-Russellsche Theorie des Funktionierens von Eigennamen und so genannten deiktischen Ausdrücken (wie »dieser Mensch da«). In einem zweiten Schritt wird die auf das Ding bezogene Existenzaussage zu einer solchen über das Gegeben- oder »Instantiiert«-Sein seiner Eigenschaften umgedeutet (etwa: »Es gibt ein x für das gilt: x ist ein Philosoph, und x sagte als erster: ›Ich weiß, dass ich nichts weiß‹«; mit anderen Worten: »Die Eigenschaft, ein Philosoph zu sein und als erster gesagt zu haben: ›Ich weiß, dass ich nichts weiß‹ ist instantiiert«; oder in der eigenartigen Diktion Quines, die beide Schritte zusammenfasst: »Es gibt ein x für das gilt: x sokratiert«). Was bedeutet es aber, dass Eigenschaften erster Ord-

⁶⁶ Vgl. MACKIE (s.o. Anm. 55), 78: »noch weitere sorgfältige Analysen notwendig«; HERMANNI (s.o. Anm. 6), 259: »eine Reihe von Fragen [...], die noch nicht abschließend geklärt sind«; LÖFFLER (s.o. Anm. 5), 58: »bis heute [...] nicht ausdiskutiert«.

nung »instantiiert« oder »verwirklicht« sind; dass es »etwas gibt«, das diese Eigenschaften besitzt? Man würde meinen: dass wenigstens ein Gegenstand *existiert*, der die fraglichen Eigenschaften besitzt. Das heißt aber, dass die Quantorenanalyse der Existenz zur Erklärung oder gar Definition des Existenzbegriffs nicht taugt, weil dies auf einen Zirkel hinausläufe.⁶⁷

Doch selbst davon abgesehen könnte es Anselms Argument nichts anhaben, wenn sich herausstellen sollte, dass Existenz keine Eigenschaft erster Ordnung ist. Denn Anselms Behauptung, dass ein Wesen, welches alle Vollkommenheiten einschließlich der Existenz besitzt, vollkommener ist als ein Wesen, welches alle Vollkommenheiten außer der Existenz besitzt, beinhaltet zwar, dass Existenz im Falle dieses Wesens eine Vollkommenheit ist. Sie beinhaltet jedoch nicht, dass Existenz eine Eigenschaft »erster Ordnung« ist, vergleichbar der Allmacht oder Ewigkeit.⁶⁸ Die Existenz könnte eine Bestimmung ganz eigener Art und doch eine Vollkommenheit sein: Wenn ein Kind sagt: »Mein Onkel bei der Polizei kann gar nicht so schnell ziehen wie Lucky Luke«, um dann hinzuzufügen: »Aber dafür gibt es meinen Onkel wirklich«, dann wissen wir über den Onkel bei der Polizei mehr als zuvor, nämlich dass er nicht nur eine fiktive Gestalt ist;⁶⁹ und wenn der Onkel ein idealer Onkel und seine Polizei eine ideale Polizei ist, dann ist es vermutlich besser, wenn er wirklich existiert, als gäbe es ihn nur in der kindlichen Phantasie.

Es besteht also kein Grund, nach einem zweiten ontologischen Argument Ausschau zu halten, bei Anselm oder anderswo, welches nicht voraussetzt, dass Existenz im Falle Gottes eine Bestimmung und in diesem weiteren Sinne eine Eigenschaft ist. Dies taten eine Reihe von Philosophen und besonders Theologen, weil sie der Ansicht waren, dass Anselms Argument im zweiten Kapitel des *Proslogion* an diesem dritten Einwand scheitert.⁷⁰ Sie erblickten in der vierten Prämisse des Arguments von *Proslogion* 3, der zufolge notwendige Existenz im Falle Gottes vollkommener ist als kontin-

⁶⁷ Vgl. LOWE (s.o. Anm. 6), 307: "Far from serving to explain the notion of existence, this notion needs to be explained by appeal to that very notion. [...] The Frege-Russell objection and the Kantian objection from which it descends is just a red herring with no real bearing on the soundness of the ontological argument." Siehe auch Edmund RUNGALDIER/Christian KANZIAN, *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn 1998, 75: »Rein sprachanalytische Untersuchungen und Überführungen von umgangssprachlichen Ausdrücken in quantifizierte Aussagen allein reichen für eine zufrieden stellende Explikation von Existenz nicht aus. Die Frage wird lediglich von der einen Ebene auf die andere verlagert.«

⁶⁸ Vgl. die Bemerkung von PLANTINGA (s.o. Anm. 3, 96f.) zu Kant: »Kant hat aber niemals einen Sinn von ›ist ein Prädikat‹ spezifiziert, so dass sowohl deutlich würde, dass Existenz – in diesem Sinne – kein Prädikat ist, als auch, dass Anselms Argument erfordert, sie sei eines.« Siehe auch Brian DAVIES, *Anselm and the ontological argument*, in: DERS./Brian LEFTOW (Hg.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, 160; 170.

⁶⁹ Vgl. dazu LEFTOW (s.o. Anm. 7), 107f.

⁷⁰ So HARTSHORNE (s.o. Anm. 9), 33–36; MALCOLM (s.o. Anm. 6), 304; siehe auch Winfried LÖFFLER, *Notwendigkeit, S5 und Gott. Das Ontologische Argument für die Existenz Gottes in der zeitgenössischen Modallogik*, Münster 2000, 1; MÜLLER (s.o. Anm. 17), 62.

gente Existenz, eine weit weniger anfechtbare Prämisse als ihr Gegenstück in *Proslogion* 2, der gemäß wirkliche Existenz im Falle Gottes vollkommener ist als rein begriffliche Existenz.⁷¹

1.4.4 »Existenz ist keine Vollkommenheit«

Anselms Beweis setzt demnach in der vierten Prämisse nicht voraus, dass wirkliche Existenz eine Eigenschaft erster Stufe ist. Was die vierte Prämisse allerdings voraussetzt ist, dass wirkliche Existenz im Falle des höchst vollkommenen Wesens eine Vollkommenheit ist. Dass dem so sei, ist ebenfalls bestritten worden. So hat man behauptet, Anselm vertrete ein Prinzip, dem zufolge *jedes* bestimmte Etwas, das wirklich existiert, vollkommener sei als dieses selbe Etwas, wenn es nur möglicherweise existiert;⁷² hat man behauptet, dass den Beweisen in *Proslogion* 2 und 3 »die prinzipielle Wertung« zugrunde liege, »dass Sein besser ist als Nichtsein.«⁷³ Es ist aber nicht schwierig, zu einem solchen Prinzip Gegenbeispiele zu finden. So wäre es sicher besser gewesen, wenn es den Holocaust nur im Denken einiger potentieller Massenmörder gegeben hätte, nicht aber in Wirklichkeit. Offenbar gilt das Prinzip »etwas ist vollkommener, wenn es wirklich existiert, als wenn es nur möglich oder begrifflich existiert« von etwas Schlechtem nicht. Es ist sogar zweifelhaft, dass es von vielem Guten gilt: Denn die wirkliche Existenz von etwas Gutem kann die wirkliche Existenz von etwas Besserem verhindern. Es ist gut, wenn ich mir ein wenig mehr Zeit für meine Kinder nehme; es ist besser, wenn ich mir viel mehr Zeit für meine Kinder nehme; und wenn mir beides möglich ist, dann ist es nicht ohne weiteres besser, wenn ich mir *wirklich* ein wenig mehr Zeit für meine Kinder nehme, statt diese erste Möglichkeit nur zu erwägen.

Deshalb folgt auch aus der neuplatonischen Privationstheorie des Bösen, die Anselm andernorts vertritt und der zufolge jedes wesentliche Seiende gut ist,⁷⁴ nicht, dass es für jedes beliebige Seiende besser wäre, wirkliches Sein zu besitzen als bloß begriffliches Sein; ohnehin ist offensichtlich, dass die Privationstheorie des Bösen keine Prämisse von Anselms Argument darstellt. Dafür, dass Anselm mit dem »was größer ist« eine generelle Regel aufstellt, nach der wirkliches Sein besser ist als bloß begriffliches

⁷¹ Siehe dazu James S. HARRIS, *Analytic Philosophy of Religion*, Dordrecht 2002, 104–123.

⁷² Vgl. etwa David LEWIS, *Anselm and actuality*, in: *Nous* 4 (1970), 177f.: „For any understandable being *x*, and for any worlds *w* and *v*, if *x* exists in *w*, but does not exist in *v*, then the greatness of *x* in *w* exceeds the greatness of *x* in *v*“; ähnlich die Rekonstruktion von Jonathan BARNES, *The Ontological Argument*, London 1972, ch. 1, der das Prinzip »Alles, was in Wirklichkeit existiert, ist größer als alles, was nur im Verstande existiert« herausliest.

⁷³ ENDERS (s.o. Anm. 13), 75; ähnlich HERMANNI (s.o. Anm. 6), 256: »Für Anselm [...] ist Existenz eine Bestimmung, durch die dasjenige, dem sie zukommt, größer bzw. vollkommener wird«.

⁷⁴ Zur Privationstheorie des Bösen bei Anselm vgl. Friedrich HERMANNI, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002, 63–74.

Sein, könnte vielleicht sprechen, dass er andernorts das Sein der »geschaffenen Substanzen« an sich (*in seipsis*) »wahrhafter« nennt als ihr Sein »in unserem Wissen« (*in nostra scientia*).⁷⁵ Aber diese starke Lesart von Anselms Behauptung: »Wenn [etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann] im Verstande allein ist, kann gedacht werden, dass es auch in Wirklichkeit ist – was größer ist«, würde den Beweis mit einer weitaus stärkeren Prämisse belasten als nötig. Es ist für den Beweis nicht nötig, dass wirkliche Existenz in jedem Falle eine Vollkommenheit ist, sondern nur, dass sie im Falle des höchst vollkommenen Wesens eine Vollkommenheit ist. Nachdem jene starke Lesart keineswegs die einzig mögliche ist, verbietet es sich aus hermeneutischen Gründen, in diese Prämisse Anselms eine viel weiter reichende These hineinzulesen, die den Beweis überdies zerstören muss.⁷⁶ Und selbst wenn Anselm diese viel weiter reichende Prämisse impliziert hätte, könnten wir sie zum Nutzen des Arguments wieder auf ihren unbedenklichen Kern reduzieren. Denken wir uns ein nicht-wirkliches Wesen, das so vollkommen wie ohne wirkliche Existenz nur möglich ist. Dieses Wesen ist unter anderem ein so hohes Gut wie ohne wirkliche Existenz nur möglich. Daraus ergibt sich, dass seine wirkliche Existenz, sofern sie möglich ist, eine weitere Vollkommenheit darstellt. Denn dass ein so hohes Gut, wie ohne wirkliche Existenz nur möglich ist, besser wirklich als bloß möglich ist, scheint eine analytische Wahrheit zu sein. Bei diesem Gut besteht nicht die Gefahr, dass sein Wirklichsein auf Kosten des Wirklichseins von etwas noch Besserem geht.

1.4.5 »Es gibt keine nicht-existierenden Gegenstände«

Den Beweisen Anselms liegt eine Unterscheidung zwischen begrifflicher Existenz (»Sein im Verstande«) und wirklicher Existenz (»Sein in Wirklichkeit«) zugrunde. In *Proslogion* 2 wird zunächst die begriffliche Existenz Gottes etabliert und von dort aus auf die wirkliche Existenz Gottes geschlossen. Für Anselm gibt es also Gegenstände, die nicht wirklich existieren, wie zum Beispiel Chimären. Viele Philosophen lehnen die Annahme ab, dass nicht wirklich existierende Gegenstände (begrifflich) existieren. Andere haben – aus Gründen, die hier nicht ausgeführt werden können –

⁷⁵ Vgl. ANSELM, Monologion 36, S I, 54f.

⁷⁶ Vgl. JOHN MARENBNON, *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, London 2007, 125f. G. ELIZABETH M. ANSCOMBE, *Why Anselm's Proof in the Proslogion is not an Ontological Argument*, in: *Thoreau Quarterly* 17 (1985), 32–40, nimmt das »was größer ist« als Subjekt zum Prädikat »cogitari potest«, um auszuschließen, dass Anselm an das allgemeine Prinzip »Sein ist besser als Nichtsein« denkt. Eine solche Übersetzung ist, wie JASPER HOPKINS nachgewiesen hat, problematisch; vgl. *On the Interpretation and Translation of ›Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est‹ (Proslogion 2)*, in: DERS. (Hg.), *A new interpretive translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion*, Minneapolis 1986, 26–33. Aber diese Übersetzung ist gar nicht nötig, um Anscombes Deutung glaubhaft zu machen, dass Anselm hier keine generelle Regel aufstellt.

diese Annahme gleichwohl für unverzichtbar erachtet,⁷⁷ und zwar nicht nur aus ontologischen, sondern auch aus epistemologischen und sprachphilosophischen Gründen, etwa um das Funktionieren referenzloser (»leerer«) Eigennamen zu erklären. Eine interessante, obgleich im Falle der Option für nicht-existierende Gegenstände nicht wirklich drängende Frage ist, ob die Argumente Anselms auf die Annahme nicht-existierender Gegenstände verzichten könnten. Einige haben dies emphatisch verneint: »Wer diese semantischen Voraussetzungen nicht teilt, wird das Argument ablehnen oder massiv umkonstruieren müssen.«⁷⁸ In den Augen anderer hätte ein solcher Verzicht weniger dramatische Folgen. So hat Brian Leftow vorgeschlagen, Anselms ontologische Argumente mit Hilfe einer »freien Logik« zu reformulieren, die ohne ontologische Verpflichtungen und folglich ohne die Annahme nicht-existierender Gegenstände auskommt.⁷⁹ Dazu müsste etwa Schritt (7’):

(7’) In der wirklichen Welt zu existieren, wäre im Falle von AQM größer, als nur in einer oder mehreren bloß möglichen Welten zu existieren,

da er AQM auch im Falle einer rein hypothetischen Existenz in der wirklichen Welt ein Mehr an Größe zuerkennt, zum Beispiel wie folgt modifiziert werden:

(7’’) Wenn AQM nur in einer oder mehreren bloß möglichen Welten existiert, ist es denkbar, dass AQM auch in der wirklichen Welt existiert und AQM folglich *in dieser/n bloß möglichen Welt(en)* größer ist.

Dabei wird Größe nur in solchen möglichen Welten von AQM prädiert, in denen AQM auch existiert. Und auch viele Gegner der Vorstellung von nicht-existierenden Gegenständen erkennen die Rede von Existenz in möglichen Welten an. Wie diese Rede im Einzelnen gedeutet wird,⁸⁰ ist für das Argument hier nicht entscheidend, weil sich der benötigte Widerspruch unabhängig davon einstellt. Von einer »massiven Umkonstruktion« des Arguments kann hier wohl keine Rede sein, obwohl die Substitution von (7’) durch (7’’) nicht dem Geiste Anselms entspricht.

⁷⁷ Vgl. MEIXNER (s.o. Anm. 30), 79: »Es gibt zwei Begriffe, die durch das Prädikat ›... existiert‹ ausgedrückt werden, nennen wir sie ›Existenz₁‹ und ›Existenz₂‹; bei Existenz₁ handelt es sich um das *Wirklichsein*, bei Existenz₂ handelt es sich um das *Etwassein*, das *Mit-etwas-identischsein*. Wirklichsein und Etwassein sind nicht dasselbe, aber wie es das Unglück will, meinen viele Philosophen dennoch, sie seien dasselbe.« Siehe auch Terence PARSONS, *Nonexistent Objects*, New Haven 1980.

⁷⁸ LÖFFLER (s.o. Anm. 5), 56.

⁷⁹ Vgl. LEFTOW (s.o. Anm. 7), 7f.

⁸⁰ Einen Überblick bietet E. Jonathan LOWE, *A Survey of Metaphysics*, Oxford 2002, 115–133.

I.4.6 »Man kann nicht etwas ›ins Dasein definieren‹«

Der vielleicht populärste Einwand gegen den OGB wurde bereits von einem Zeitgenossen Anselms formuliert, hinter dem sich der Tradition zufolge der Mönch Gaunilo von Marmoutiers verbirgt. Er lautet, dass sich mit einem strukturanalogen Argument ebenso die Existenz einer *vollkommenen Insel* beweisen lasse – der Auftakt zu einer langen Reihe von kritischen Parodien auf das ontologische Argument. Auch die Annahme einer vollkommenen Insel, die nur begriffliches, aber kein wirkliches Sein besitzt, scheint zu einem Widerspruch zu führen, da man dann eine Insel denken könnte, die sowohl begriffliches als auch wirkliches Sein besitzt und somit vollkommener wäre als jene. Daraus scheint sich zu ergeben, dass eine vollkommene Insel, die nur begriffliches Sein besitzt, gar keine vollkommene Insel wäre; folglich besäße eine vollkommene Insel nicht nur begriffliches, sondern auch wirkliches Sein. Es ist aus Gaunilos Ausführungen schwer ersichtlich, welchen Fehler im Einzelnen das Inselbeispiel bloßstellen will. Nach einer nahe liegenden Deutung lässt sich diesem Beispiel der Vorwurf entnehmen, Anselm habe mit dem Begriff eines höchst vollkommenen Wesens Gott gewissermaßen »ins Dasein definiert«. Besonders das Argument von Descartes (*iii*) scheint diesen Einwand geradezu herauszufordern. Anselms selbst zeigt sich von ihm nicht sonderlich beeindruckt. Er weist ihn mit zwei ironischen Bemerkungen zurück, die darauf hinauslaufen, dass der Begriff Gottes als »etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann« von einer ganz singulären Leistungsfähigkeit ist.

Ein offensichtliches Problem des Inselbeispiels ist, dass der Begriff einer vollkommenen Insel schon deshalb in sich widersprüchlich sein dürfte, weil es sich um einen materiellen Gegenstand handelt. Wie die Reihe der natürlichen Zahlen kennen auch dessen Vorzüge keine obere Grenze: Man kann immer noch eine weitere Schatten spendende Palme hinzudenken, noch ein weiteres intaktes Korallenriff, noch einen weiteren glücklichen Insulaner. Moderne Varianten des Inselbeispiels beschränken sich daher in der Regel darauf, Definitionen von unvollkommenen Dingen zu fabrizieren, für die es *wesentlich* ist, dass sie wirklich existieren – ganz so, wie dies Anselm und Descartes von Gott behaupten.⁸¹ Ein Beispiel wäre eine »Winsel«, nämlich eine »wirkliche Insel«. So definiert, scheint sie keine *Winsel* zu sein, wenn es sie nicht wirklich gäbe. Doch bei genauerem Hinsehen erweist sich der Begriff einer *Winsel* als in sich widersprüchlich. Eine *Winsel* ist wesentlich eine Insel, und für eine Insel – einer bestimmten Art von materiellem Gegenstand – ist es nicht wesentlich, dass sie wirklich existiert.⁸² Für eine Insel gilt das kantische Verdikt, dass der Begriff eines Dinges nicht dessen wirkliche Existenz umfassen, dass es also keine *Winsel* geben kann. Ein vergleichba-

⁸¹ Vgl. MACKIES Beispiel der *Remarsbewohner* (»remartians«, nämlich »real Martians«), (s.o. Anm. 55), 70f.

⁸² Vgl. HERMANNI (s.o. Anm. 6), 253f.

rer Widerspruch stellt sich jedoch beim Begriff des höchst vollkommenen Wesens nicht ein. Denn ein höchst vollkommenes Wesen hat keine weitere Bestimmung als die höchste Vollkommenheit; und für etwas höchst Vollkommenes ist es wie gesehen wesentlich, dass es wirklich existiert, weil in seinem Fall die wirkliche Existenz selbst eine Vollkommenheit ist.

Die Definition einer Insel kann nicht die Existenz enthalten. Die Definition Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens *muss* die Existenz enthalten; ein Wesen, das nicht wirklich existiert, ist kein vollkommenes Wesen. Aus diesem Grunde sprachen Descartes und Leibniz von der Definition Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens als einer »Realdefinition«. Vom Begriff einer »wirklichen Insel« kann es dagegen keine Realdefinition geben. Dass der Begriff eines Dinges nicht dessen Existenz umfassen kann, gilt im Falle Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens also gerade nicht. Der Einwand, durch den OGB werde Gott gewissermaßen »ins Dasein definiert«, lässt sich nicht aufrecht erhalten. Alle zu diesem Zweck entworfenen Parodien, in denen der Begriff von etwas höchst Vollkommenen durch einen anderen Begriff ersetzt wird, weisen entscheidende Divergenzen zu Anselms Argument auf.

I.4.7 Selbstaufhebung des Beweises in *Proslogion* 15?

Im 15. Kapitel seines *Proslogion* entwickelt Anselm ein Argument, dass seinen wenige Seiten zuvor präsentierten OGB wieder in Frage zu stellen scheint:

»Herr, Du bist also nicht nur, über dem Größeres nicht gedacht werden kann; sondern bist etwas Größeres als gedacht werden kann (*quiddam maius quam cogitari possit*). Weil nämlich etwas derartiges gedacht werden kann: wenn Du das nicht bist, kann etwas Größeres als Du gedacht werden, was nicht geschehen kann.«⁸³

In diesen Gedanken haben manche, etwa Hans Blumenberg, eine Selbstaufhebung des OGB durch seinen Entdecker erblickt.⁸⁴ Der Beweis setzt offenbar voraus, dass Gott als höchst vollkommenes Wesen begriffen und gedacht werden kann; hier folgert Anselm jedoch die Erhabenheit Gottes über das Denken (»größer als gedacht werden kann«) aus eben jenem Gottesbegriff. Denn, so glaubt Anselm, die Erhabenheit Gottes über das Denken ist selbst eine Vollkommenheit. Die Auffassung, dass die Erhabenheit von etwas über das Denken eine Vollkommenheit darstellt, ist sicher nicht über jeden Zweifel erhaben. Doch nehmen wir einmal an, sie trifft zu. Wird dadurch nicht der ersten Prämisse von Anselms OGB der Boden entzogen?

⁸³ S I, 112.

⁸⁴ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, Frankfurt 1988, 298f. Auch für HERMANNI (s.o. Anm. 6), 251, Anm. 26, ist die Argumentation von *Proslogion* 15 »aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit unhaltbar«; er sieht aber dadurch die Gültigkeit des OGB nicht gefährdet.

Anselm reagiert auf einen ähnlichen Einwand Gaunilos mit der Unterscheidung zwischen dem Denken des – durch eine verständliche Wortfolge bezeichneten – Begriffs einer Sache und dem Denken der begriffenen Sache selbst.⁸⁵ Worin jener Unterschied näher besteht, führt Anselm nicht aus, aber er lässt sich wie folgt rekonstruieren: Den Begriff einer Sache zu denken bedeutet, ihre Definition zu verstehen; die Sache selbst zu denken bedeutet, ihre Definition zu verstehen *und alle ihre wesentlichen Eigenschaften zu erfassen*. Ist diese Unterscheidung angebracht? Ich denke ja: Wer beispielsweise die klassische Definition einer »Person« von Boethius versteht, denkt nicht nur den Begriff der Person, sondern denkt und begreift – vorausgesetzt die Definition ist wahr – zugleich die Sache selbst, weil diese Definition alle wesentlichen Eigenschaften einer Person enthält: ihre Individualität, Substantialität und Rationalität. Wer hingegen den Ausdruck »die Menge aller Primzahlen« versteht, denkt nur den Begriff dieser unendlichen Menge, für die alle ihre Elemente wesentlich sind, nicht aber die Sache selbst, weil ein endlicher Geist nicht alle ihre wesentlichen Teile zu erfassen vermag. Und so verhält es sich auch mit der Denkbarkeit Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens: Zwar kann die Wortfolge »etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann« verstanden und somit der Begriff Gottes gedacht werden; dies ist die Art von Denkbarkeit Gottes, welche der OGB in *Proslogion* 2 in der ersten Prämisse voraussetzt. Aber Gott selbst kann nicht gedacht werden. Gott ist »größer, als gedacht werden kann«.

Mindestens zwei Gründe sind denkbar, warum dem so ist. Der OGB geht von der Definition Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens aus. Diese Definition erfasst Wesentliches von Gott, und nur von Gott. Insofern kann Gott von uns begriffen und gedacht werden. Aber sie erfasst nicht das ganze Wesen Gottes. Sie ist keine vollständige Wesensdefinition. Das ganze Wesen Gottes ist durch keine Definition zu erfassen. Und insofern ist Gott unbegreiflich und undenkbar. Wenn wir wissen, dass ein (einziges) höchst vollkommenes Wesen existiert, so wissen wir, dass Gott existiert.⁸⁶ Wir ermessen aber nicht ganz, was es bedeutet, dass Gott existiert, wenn wir wissen, dass ein höchst vollkommenes Wesen existiert. Eine andere, der ersten meines Erachtens vorzuziehende Möglichkeit, das Argument von *Proslogion* 15 widerspruchsfrei zu deuten, ist diese: Die Definition Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens ist eine vollständige Wesensdefinition.

⁸⁵ Vgl. ANSELM, *Responsio editoris* 9, S. I, 138.

⁸⁶ Es ist wahr, dass die Argumente von *Proslogion* 2–3 keinen Beweis der Einzigkeit eines höchst vollkommenen Wesens enthalten und Anselms Übergang von der unbestimmten Kennzeichnung *aliquid quo maius cogitari possit* zu der bestimmten Kennzeichnung *id quo maius cogitari non potest* von Anselm nicht eigens begründet wird. Aber darin muss man keineswegs wie BARNES (s.o. Anm. 71, 4f.) ein fatales oder auch nur wie LOWE (s.o. Anm. 6, 309) ein größeres Problem sehen; denn es lässt sich wohl zeigen, dass ein höchst vollkommenes Wesen beispielsweise aufgrund seiner Einfachheit oder seiner Allmacht einzig sein muss; vgl. dazu LEFTOW (s.o. Anm. 7), 82f.; MEIXNER (s.o. Anm. 6), 256.

Insofern ist Gott denkbar; und insofern setzt der OGB die Denkbarkeit Gottes voraus. Dennoch können wir Gottes Wesen nicht ganz begreifen, weil es Vollkommenheiten gibt, von denen wir jetzt keinen Begriff haben können, oder weil es unendlich viele Vollkommenheiten gibt, so dass wir uns nicht von allen einen Begriff machen können. Insofern ist Gott unbegreiflich und undenkbar. Auch hier würde gelten: Wenn wir wissen, dass ein (einziges) höchst vollkommenes Wesen existiert, so wissen wir, dass Gott existiert. Wir ermessen aber nicht ganz, was es bedeutet, dass Gott existiert, wenn wir wissen, dass Gott existiert.⁸⁷

I.4.8 »Gottes Existenz ist nicht möglich.« /
»Gottes Existenz ist nicht notwendig«

Die Prämisse des OGB, dass Gottes Existenz möglich (oder »denkbar«) ist (vgl. 6; 2'), wirkt auf den ersten Blick unproblematisch. Ihre Wahrheit ist jedoch keineswegs selbstverständlich. Sie soll im Zusammenhang mit den modallogischen Versionen des OGB erörtert werden,⁸⁸ ebenso wie der Einwand, dass Gottes Existenz nicht (logisch) notwendig ist.⁸⁹

II. *Der modallogische ontologische Gottesbeweis
bei Anselm und Plantinga*

In seiner Antwort an Gaunilo hat Anselm den ersten modallogischen ontologischen Beweis der notwendigen Existenz Gottes entwickelt.⁹⁰ Er ist formal ebenso gültig wie der Beweis, dem ich mich nun zuwende, wenn auch vielleicht unnötig kompliziert. Das im Folgenden diskutierte Argument geht in dieser oder ähnlicher Form auf Hartshorne und Plantinga – und vor diesen auf Leibniz – zurück und kann als die paradigmatische Form des modallogischen ontologischen Gottesbeweises gelten. Bald nach seiner Reanimation durch Hartshorne war es Gegenstand zahlreicher Stellungnahmen von

⁸⁷ Wenn dies zutrifft, dann wäre es nicht wahr, dass der OGB – wie ENDERS (s.o. Anm. 13, 76, Anm. 73) meint – »nur unter Voraussetzung [der] adäquaten Wesenserkenntnis« Gottes geführt werden kann, »die jedoch Anselm selbst für unmöglich hält, wenn er etwa den begrifflichen Gehalt von Q [i.e. AQM] zugleich als etwas kennzeichnet, welches größer ist als gedacht werden kann.«

⁸⁸ Siehe unten, II.2.c.

⁸⁹ Siehe unten, II.2.a.

⁹⁰ Vgl. ANSELM, *Responsio editoris* 1, S I, 131, 6–17. Der Beweis ist folgender: Gott ist AQM. / Es ist größer, notwendig-wirkliches Sein zu haben als kontingent-wirkliches Sein. / Wenn AQM wirkliches Sein hätte, dann hätte es mithin *notwendig*-wirkliches Sein. / Wenn etwas mögliches Sein, aber nicht wirkliches Sein hat, so gilt: Hätte es wirkliches Sein, dann hätte es *kontingent*-wirkliches Sein. / Wenn AQM mögliches Sein hat, so also auch wirkliches Sein. / Wenn AQM mögliches Sein hat, dann hat es auch *notwendig*-wirkliches Sein. / AQM hat mögliches Sein. / Also hat AQM notwendig-wirkliches Sein / Also hat AQM wirkliches Sein.

Philosophen und Theologen vor allem des englischsprachigen, aber auch des deutschsprachigen Raums.⁹¹

II.1. Die Struktur des Beweises

(iv) Ein modallogischer Gottesbeweis im Anschluss an Anselm

- (iv) (24) Gott ist AQM. (Definition)
- (25) Es ist größer, notwendig-wirkliches Sein zu haben als kontingent-wirkliches (oder bloß mögliches) Sein. (Prämisse 1)
- (26) Also ist Gottes Existenz entweder notwendig oder unmöglich. (aus 24, 25)
- (27) Gottes Existenz ist möglich (nicht unmöglich). (Prämisse 2)
- (28) Also ist Gottes Existenz notwendig. (aus 26, 27)
- (29) Also existiert Gott. (aus 28)

II.2. Einwände gegen den modallogischen ontologischen Gottesbeweis

II.2.1. »Gott existiert nicht notwendig«

Gegen die modallogische Variante des OGB könnte man einwenden, dass der Gottesbegriff überhaupt nicht die Vorstellung *notwendiger* Existenz beinhalte. Dies läuft entweder auf den bereits diskutierten Einwand hinaus, dass der Begriff eines maximal vollkommenen Wesens gar nicht auf Gott passt; oder er läuft darauf hinaus zu bestreiten, dass notwendige Existenz im Falle Gottes überhaupt eine Vollkommenheit ist. Im Großen und Ganzen ist man sich aber einig, dass nur der Gedanke eines notwendigen Wesens einen religiös adäquaten Gottesbegriff zum Ausdruck bringt. Charles Hartshorne nannte in seiner Rekonstruktion des OGB die Einsicht, dass Vollkommenheit nicht kontingent existieren könne, das »wahre Anselmsche Prinzip«. ⁹² Zweifel an der Bestimmung Gottes, nämlich eines Wesens, »über dem nichts Größeres gedacht werden kann«, als eines *notwendigen* Wesens wirken »prima facie etwas starrsinnig, da hier wirklich gemeinsame Intuitionen der an theistischen Sprachspielen Beteiligten zum Ausdruck gebracht werden«. ⁹³ Gleichwohl haben Ingolf Dalferth und Klaus Müller Bedenken an der Vorstellung von Gottes notwendiger Existenz ange-

⁹¹ Die deutschsprachige Diskussion setzt nicht erst, wie Jürgen L. SCHERB behauptet (vgl. Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen, Stuttgart 2000, 44f.) mit der 1987 erschienenen Geschichte des OGB von Jan ROHLS ein (Theologie und Metaphysik. Der Ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987); siehe etwa schon VERWEYEN, Gottes letztes Wort (s.o. Anm. 23) [1978].

⁹² HARTSHORNE (s.o. Anm. 9), 88f.: »Das wahre Anselmsche Prinzip, das so wenige kennen, jenes aus *Prosl.* III, ist: *Ohne denkbare Alternative des Nicht-Existierens zu existieren, ist besser als mit einer solchen Alternative zu existieren*; und folglich ist Größe der letzteren [Existenzweise] unfähig.«

⁹³ Jörn MÜLLER, Möglichkeit und Notwendigkeit der Existenz Gottes: Anselms Ontologischer Gottesbeweis in der modallogischen Deutung von Charles Hartshorne, in: *Veritas* 48 (2003), 407.

meldet, mit der Begründung, dass sich ihr eine »ontologische Antinomie« entnehmen lasse. Diese bestehe darin, dass unter Zugrundelegung der Vorstellung von Gottes notwendiger Existenz sowohl Gottes notwendige Existenz als auch Gottes notwendige Nichtexistenz gleichermaßen erwiesen werden könne.⁹⁴ Aber dieses Bedenken geht, wie sich zeigen wird, auf einen gravierenden Denkfehler zurück und ist völlig unbegründet.

II.2.2. »Kein Übergang von der logischen zur ontologischen Notwendigkeit«

John Mackie hat gegen das modallogische Argument von Plantinga eingewandt, dass es auf dem Modalsystem S5 beruhe, in dem Ausdrücke mit aufeinander folgenden Modaloperatoren auf das letzte Glied reduziert werden können.⁹⁵ So besagt der Ausdruck »es ist möglich, dass p notwendig ist« in S5 einfach: »es ist notwendig, dass p«. Nun sei S5 offenbar »das angemessene System für unser Verständnis logischer Möglichkeit und Notwendigkeit«;⁹⁶ aber es sei nicht klar, dass S5 auch das richtige Modalsystem »für die Art von Möglichkeiten« wäre, wie sie in Plantingas ontologischem Gottesbeweis vorkämen. Dabei greift Mackie einen Kritikpunkt auf, der von John Hick und anderen schon gegen den modallogischen Gottesbeweis von Hartshorne in Anschlag gebracht worden war.⁹⁷ Im Anschluss an diese Kritik meint auch Winfried Löffler, dass S5 zwar ein privilegiertes System im Bereich »logische[r] Notwendigkeit im engeren Sinne« sei, nicht jedoch im Bereich »ontologischer Notwendigkeit«, zu dem die Notwendigkeit der Existenz Gottes zähle. Letztere sei eine Notwendigkeit »völlig

⁹⁴ Ingolf U. DALFERTH, Umgang mit dem Selbstverständlichen. Anmerkungen zum ontologischen Argument, in: DERS., Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 221; MÜLLER (s.o. Anm. 17), 71f.

⁹⁵ Wenn ich mich nicht täusche, setzt der modallogische OGB in der vorliegenden Form (iv) nur das von S 5 implizierte System T voraus. Aber auch in diesem Falle ließe sich ein zu dem hier diskutierten analoger, wenngleich schwächerer Einwand formulieren.

⁹⁶ MACKIE (s.o. Anm. 55), 93. Für einen Beweis, dass es sich bei der Notwendigkeit im »stärksten ontischen Sinne« um eine S5-Notwendigkeit handelt, vgl. MEIXNER (s.o. Anm. 30), 26–32.

⁹⁷ Vgl. John HICK, A Critique of the 'Second Argument', in: DERS., Arthur MCGILL (Hg.) (s.o. Anm. 6), 348–352; 348: "From the concept of God as ontologically necessary we can derive the analytic truth that if God exists, he exists eternally and a se, but we cannot deduce that it is a logically necessary truth that God exists, i.e. that the concept of an eternal Being who exists a se is instantiated in extramental reality. [...] The argument is, however, fatally disrupted by the illicit shift between logical and ontological necessity." Siehe auch Craig HARRISON, The ontological argument in modal logic, in: The Monist 54 (1970), 307–309; David A. PAILIN, Some comments on Hartshorne's presentation of the ontological argument, in: Religious studies 4 (1969), 110f.; Gary BEDELL, The many faces of necessity in the many-faced argument, in: The New Scholasticism 53 (1979), 18–21.

anderer Natur« und könne als »Ewigkeit und Unverursachtheit im Sein« charakterisiert werden.⁹⁸

Was ist von diesem Einwand, dass jedenfalls im Falle Gottes aus der logischen keine ontologische Notwendigkeit abgeleitet werden kann, zu halten? Aus ihm klingt das Echo des »kantischen« Einwands, dass allein aus dem Begriff Gottes niemals dessen Existenz folgt. Dieser wird auf die Modallogik übertragen und mit dem Argument gestützt, dass ein tief greifender Unterschied zwischen logischer und ontologischer Notwendigkeit bestehe, da nur letztere »Ewigkeit und Unverursachtheit im Sein« bedeute.⁹⁹ Diese Erläuterung der ontologischen Notwendigkeit als »Ewigkeit und Unverursachtheit im Sein« wäre zumindest um den Hinweis zu ergänzen, dass einem notwendig existierenden Wesen nicht nur in der wirklichen Welt – oder in allen Welten, in denen es existiert – diese Attribute zukommen, sondern in allen möglichen Welten. Weil ein ewiges und unverursachtes Wesen dennoch (im stärksten Sinne von »notwendig«) nicht-notwendig existieren könnte, verfehlt diese Erläuterung ihr Ziel, den »sachlichen Gehalt« der notwendigen Existenz im Falle Gottes zu benennen.¹⁰⁰ Denn wie könnte ein höchst vollkommenes Wesen, wenn es notwendig existiert, in einem anderen als dem stärksten Sinne notwendig existieren? Die Notwendigkeit im stärksten Sinne ist aber jene, die der S5-Modallogik folgt.

Aber selbst wenn wir diese Erläuterung akzeptieren, würde durch sie doch lediglich entfaltet, was es bedeutet, dass die Notwendigkeit – unmöglich nicht zu sein – einen ontologischen Sinn hat, nicht dass letzterer von der logischen Notwendigkeit unterschieden ist. Nichts würde daraufhin zu dem Schluss berechtigen: »Ob Gott jedoch [...] als ewiges und unverursachtes Wesen [...] existiert, ist eine Faktenfrage, auf die mit Hilfe logischer Modalitäten keine Antwort gefunden werden kann.«¹⁰¹ Eine solche Aussage setzt offenbar ein rein sprachlich-konventionalistisches (epistemisches, nicht-ontologisches) Verständnis der logischen Möglichkeit voraus. Dadurch erscheint der Übergang von der logischen Notwendigkeit zur Seins-Notwendigkeit – dem OGB zum Trotz – ebenso unstatthaft wie in Kants Augen der Übergang vom Denken zum wirklichen Sein. Was wird in diesem Fall aber aus der ontologischen Notwendigkeit? Sie wird dann zumeist mit Eigenschaften gleichgesetzt (Ewigkeit, »Aseität« etc.), die weder im logischen noch im naturgesetzlichen Sinne notwendig sind.¹⁰² Die onto-

⁹⁸ LÖFFLER (s.o. Anm. 69), 101–105; vgl. in diesem Sinne auch C. JÄGER, Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung (= Einleitung), in: DERS. (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, 26.

⁹⁹ LÖFFLER (s.o. Anm. 69), 104.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.; vgl. DERS. (siehe oben, Anm. 5), 59: »Da Gottes notwendige Existenz aber sicher keine logische Notwendigkeit ist, scheint S5 darauf nicht sinnvoll anwendbar.«

¹⁰² So z.B. bei SWINBURNE (s.o. Anm. 7), 118, und bei Dirk EVERS, Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche, Tübingen 2006, 265–305.

logische oder metaphysische Notwendigkeit droht jedoch in ein »begriffliches Nirgendwo« befördert zu werden, wenn sie nicht mit der logischen Notwendigkeit »im weiteren Sinne« gleichgesetzt wird, wie dies etwa Plantinga tut.¹⁰³ Logisch notwendig im weiteren (und zugleich im stärksten) Sinne ist das, *was in allen logisch möglichen Welten wahr ist*.¹⁰⁴ Eine logisch mögliche Welt stellt danach einen Seinsbereich dar. Wenn nun die logische Notwendigkeit derart mit der ontologischen Notwendigkeit zusammenfällt, dann ist S5 wie für die logischen Modalitäten, so auch für die ontologischen Modalitäten einschlägig, und der Einwand mithin hinfällig.

Einige Religionsphilosophen lassen sich von dem modalen Nihilismus empiristischer oder naturalistischer Denker beeindrucken und zögern deshalb, den Begriff der logischen Notwendigkeit in der philosophischen Theologie heimisch zu machen.¹⁰⁵ Andere wie D. von Wachter hegen aus genau umgekehrten Gründen eine Aversion gegen den logischen Notwendigkeitsbegriff in der Gotteslehre: Sie lehnen die konventionalistische und rein epistemische Deutung dieses Begriffs im Logischen Empirismus ab, zu dem sie keine Alternativen sehen.¹⁰⁶ Man schüttet jedoch das Kind mit dem Bade aus, wenn man daraufhin den logischen Notwendigkeitsbegriff aus der Religionsphilosophie oder sogar aus der Ontologie verbannen zu müssen glaubt.¹⁰⁷ Zuletzt gibt man damit seinen empiristischen Gegnern Recht.

II.2.3. »Gottes Existenz ist nicht möglich«

Alle betrachteten Versionen des OGB setzen implizit oder explizit voraus, dass Gottes Existenz möglich ist. Diese Voraussetzung mag harmlos wirken. Nach dem Scheitern aller übrigen Einwände ist dies jedoch der alles entscheidende Punkt, an dem Erfolg oder Misserfolg des OGB hängen: Ist die Existenz eines maximal vollkommenen Wesens möglich, oder enthält sie einen Widerspruch und ist sie es nicht? Nur unter dem Vorbehalt der logischen Möglichkeit eines maximal vollkommenen Wesens akzeptierte schon

¹⁰³ MEIXNER (s.o. Anm. 30), 53; vgl. 35: »Wenn also Notwendigkeit im stärksten Sinne nichts anderes ist und sein soll als logische (begriffliche, analytische) Notwendigkeit, wie es ja sämtliche Beispiele nahe legen, dann besagen wahre Aussagen logischer Notwendigkeit am Ende doch etwas über ›die Welt‹.« – Zu Alvin PLANTINGA vgl. *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, Kap. 2; siehe auch Graeme FORBES, *The Metaphysics of Modality*, Oxford 1985, 2.

¹⁰⁴ Siehe in diesem Sinne auch E. Jonathan LOWE, *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Oxford 1999, 8–22.

¹⁰⁵ So verweist LÖFFLER bei seiner Kritik des Ontologischen Arguments auf Philosophen wie Quine, »die modallogische Überlegungen generell als ontologisch dubios ablehnen«; vgl. oben, Anm. 5, 59.

¹⁰⁶ Vgl. Daniel VON WACHTER, *Die kausale Struktur der Welt. Eine philosophische Untersuchung über Verursachung, Naturgesetze, freie Handlungen, Möglichkeit und Gottes kausale Rolle in der Welt* (Habilitationsschrift, Univ. München, 2007), http://epub.ub.uni-muenchen.de/1975/1/wachter_2007-ursachen.pdf, 61–65.

¹⁰⁷ Ebd., 92–95.

im 13. Jahrhundert Johannes Duns Scotus den Beweis Anselms. Unter anderem haben Leibniz, Kurt Gödel und Josef Schmidt diese Lücke zu schließen versucht. Sie haben eigene Beweise in Angriff genommen, welche die logische Möglichkeit eines maximal vollkommenen Wesens darlegen sollen. Der Beweis von Leibniz, den Russell für gültig ansah,¹⁰⁸ und jener von Gödel scheinen mir überaus bedenkenswert, ohne dass sie hier näher untersucht oder auch nur dargestellt werden könnten.¹⁰⁹ Andere, etwa John Findlay und Jules Vuillemin, haben Überlegungen vorgetragen, die im Gegenteil die Unmöglichkeit eines maximal vollkommenen Wesens nachweisen wollen.¹¹⁰ Findlay und andere haben vorgeführt, wie eine modallogische Version des ontologischen Beweises der Existenz Gottes die Perspektive eines strukturell ähnlichen Gegen-Beweises der Nicht-Existenz Gottes eröffnen soll. Was das Verhältnis des OGB zu seinem angeblichen Gegenstück angeht, sind jedoch zwei Missverständnisse weit verbreitet. Diese Missverständnisse empfiehlt es sich abschließend auszuräumen. Ich meine zum einen die These von der Symmetrie zwischen einem modallogischen Beweis der Existenz Gottes und einem modallogischen Gegenbeweis der Nicht-Existenz Gottes; zum anderen die darauf aufbauende These von einer »ontologischen Antinomie« infolge dieser Beweise.

II.2.3.1. Die These einer Symmetrie zwischen einem modallogischen Beweis der Existenz Gottes und einem modallogischen Gegenbeweis der Nicht-Existenz Gottes

In einem berühmt gewordenen Aufsatz aus dem Jahre 1948 spricht sich John Findlay zunächst nachdrücklich für die Aufnahme notwendiger Existenz in den Gottesbegriff aus.¹¹¹ Ein Gott, der nicht notwendig existiere, der auch hätte nicht existieren können und also einer äußeren Ursache bedarf, um zu existieren, sei kein angemessener Gegenstand religiöser Verehrung. Wenn Gott existiert, dann müsse er notwendig existieren. Allerdings, so Findlay weiter, sei es unmöglich, dass etwas notwendig existiert. Also sei Gottes Existenz unmöglich. Findlay erblickte darin so etwas wie einen »ontologischen Beweis der Nicht-Existenz Gottes« (»ontological dis-

¹⁰⁸ Vgl. Bertrand RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London² 1992, 174.

¹⁰⁹ Vgl. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Quod Ens Perfectissimum existit*, in: DERS., *Philosophische Schriften*, ed. Carl I. GERHARDT, Bd. 7, Hildesheim/New York 1978, 261f.; GÖDEL (s.o. Anm. 6); SCHMIDT (s.o. Anm. 6), 120; 125f.

¹¹⁰ Vgl. Jules VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris 1971; DERS., *Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53 (1971), 279–299.

¹¹¹ Vgl. John FINDLAY, *Can God's existence be disproved?*, in: *Mind* 57 (1948), 176–183, wieder abgedruckt in: Antony FLEW/Alasdair MACINTYRE (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 47–56.

proof«).¹¹² Für seine Behauptung, dass die Existenz eines maximal vollkommenen Wesens unmöglich sei, berief er sich auf die generelle Unmöglichkeit von Notwendigkeitsaussagen *de re* (also von Notwendigkeitsaussagen, die das Seiende betreffen und nicht nur unser Sprechen darüber) – eine Voraussetzung, die besonders seit der Entwicklung der Semantik möglicher Welten dramatisch an Zuspruch verloren hat. Als weitere Kandidaten für notwendige Entitäten werden heute neben Gott zum Beispiel auch Zahlen, Propositionen und mögliche Welten in Erwägung gezogen.¹¹³ Obwohl dieser Zug damit abgefahren zu sein schien, sind andere auf derselben Schiene gefahren und haben ein davon abweichendes, angeblich symmetrisches Gegenargument zum modalen Gottesbeweis konzipiert.¹¹⁴ Dafür konnten sie sich auf Findlay berufen, der seine Meinung hinsichtlich der Möglichkeit eines notwendigen Wesens inzwischen revidiert hatte.¹¹⁵ Dieses Gegenargument zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht länger die sich so stark annehmende Behauptung der *Unmöglichkeit von Gottes Existenz* zur Prämisse nimmt, sondern die schwächere Behauptung der *Möglichkeit von Gottes Nicht-Existenz*. Daraus ergibt sich ein scheinbar symmetrischer Aufbau zum modallogischen ontologischen Gottesbeweis (iv):

(v) *Ein modallogisches Argument für die Nicht-Existenz Gottes*

- (v) (24) Gott ist AQM. (Definition)
 (25) Es ist größer, notwendig-wirkliches Sein zu haben als kontingent-wirkliches (oder bloß mögliches) Sein. (Prämisse 1)
 (26) Also ist Gottes Existenz entweder notwendig oder unmöglich. (aus 24, 25)
 (30) Gottes Nicht-Existenz ist möglich. (Prämisse 2)
 (31) Also ist Gottes Existenz nicht notwendig. (aus 30)
 (32) Also ist Gottes Existenz unmöglich. (aus 29, 31)
 (33) Also existiert Gott nicht. (aus 32)

¹¹² Vgl. ebd., 55.

¹¹³ Vgl. Matthew DAVIDSON, God and other necessary beings, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2005), <http://plato.stanford.edu/entries/god-necessary-being/>.

¹¹⁴ Vgl. Richard PURTILL, Plantinga, necessity, and God, in: The New Scholasticism 50 (1976), 58f.; P. GRIM, Plantinga, Hartshorne, and the ontological argument, in: Sophia 20 (1981), 12f.; MACKIE (s.o. Anm. 55), 95–101; Thomas G. BUCHER, Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960, in: Joseph MÖLLER (Hg.), Der Streit um den Gott der Philosophen, Düsseldorf 1985, 128f.; MÜLLER (s.o. Anm. 91), 403f.; EVERS (s.o. Anm. 99), 306–330.

¹¹⁵ Vgl. John FINDLAY, Language, Mind, and Value. Philosophical Essays, London 1963, 8f.: “I still think that [...] if it is possible, in some logical and not merely epistemological sense, that there is no God, then God’s existence is not merely doubtful but impossible, since nothing capable of non-existence could be a God at all. [...] Professor Hartshorne has, however, convinced me that my argument permits a ready inversion, and that one can very well argue that if God’s existence is in any way possible, then it is also certain and necessary that God exists, a position which should give some comfort to the shade of Anselm. The notion of God [...] has plainly unique logical properties, and I do not now think that my article finally decides how we should cope with such uniqueness.”

Der Beweis der Unmöglichkeit von Gottes Existenz scheint damit einer nicht weniger harmlosen Prämisse zu bedürfen als der Beweis der notwendigen Existenz Gottes. Und doch besteht im Hinblick auf die Erkenntnisordnung ein gravierender Unterschied. Zwar sind unter Voraussetzung von (26) »Gottes Existenz ist entweder notwendig oder unmöglich« die Aussagen (30) und (32) sowie die Aussagen (27) und (28) äquivalent. Während man aber unter Voraussetzung von (26) die *Notwendigkeit* von Gottes Existenz – der Existenz nämlich eines Seienden, zu dessen Wesen die notwendige Existenz gehört – daran erkennen würde, dass seine Existenz möglich ist, d.h. ohne Widerspruch gedacht werden kann, würde man die *Unmöglichkeit* von Gottes Existenz nicht etwa daran erkennen, dass seine Nicht-Existenz – die Nicht-Existenz eines Seienden, zu dessen Wesen die notwendige Existenz gehört – möglich ist. Sondern man würde umgekehrt die Möglichkeit von Gottes Nicht-Existenz daran erkennen, dass seine Existenz unmöglich ist. Denn woran sollte man erkennen, dass ein Wesen, dessen Existenz entweder notwendig oder unmöglich ist, möglicherweise nicht existiert, wenn nicht daran, dass seine Existenz unmöglich ist, d.h. nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann?

Anders als Beweis *iv* krankt Beweis *v* somit daran, dass man die Wahrheit seiner zweiten Prämisse (30) nur erkennt, wenn einem die Wahrheit seiner zweiten Konklusion (32) schon feststeht. Diese epistemische Asymmetrie macht die Argumentation von *v* trotz aller Schlüssigkeit im Gegensatz zur Argumentation von *iv* als Beweis unbrauchbar – ändert andererseits aber nichts daran, dass Beweis *iv* mit der Wahrheit seiner keineswegs selbstverständlichen zweiten Prämisse (31: die Möglichkeit Gottes) steht und fällt. Man wird vielleicht einwenden, dass die Intuition »Gottes Existenz ist nicht-möglich« zumindest ebenso weit verbreitet ist wie die Intuition »Gottes Existenz ist möglich«. Aber beide Intuitionen, die überdies meist zusammen gehen, rechnen gewissermaßen nicht mit der Möglichkeit, dass Gottes Existenz – nach (26) – entweder notwendig oder unmöglich ist, und sind daher hier von sehr begrenztem Wert. Worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, ist ein begründetes Urteil über die *Möglichkeit oder aber Unmöglichkeit* Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens.

II.2.3.2. Die These von einer »ontologischen Antinomie« infolge modallogischer Gottesbeweise

Die Parallelität zwischen den Argumenten *iv* und *v* ist also eine rein logische, keine epistemische und somit keine beweisrelevante. Ingolf Dalferth und, von diesem abhängig, Klaus Müller haben eine originelle Deutung jener Parallelität vorgetragen. Beide gehen zwar davon aus, dass eine Symmetrie auch im zweiten, epistemischen Sinne vorliegt. Ihre Hauptthese baut aber nur auf der Annahme einer Symmetrie im ersten, logischen Sinne auf; und eine Symmetrie dieser Art liegt in der Tat vor. Um so anfechtbarer ist dann jedoch ihre Interpretation:

[»maximale Größe« = Gottes Existenz; »nichtmaximale Größe« = Gottes Nicht-Existenz]

»Ist der eine Begriff [sc. der Begriff maximaler Größe] logisch widerspruchsfrei, dann gilt dies ganz entsprechend auch für seine Negation, den Begriff der nichtmaximalen Größe. Die beiden logisch widerspruchsfreien Prämissen führen damit im Rahmen von Plantingas Argumentationsmuster in eine ontologische Antinomie: Gottes notwendige Existenz und Gottes notwendige Nichtexistenz kann mit ihnen gleichermaßen erwiesen werden.«¹¹⁶

Ein vernünftiger Mensch kann nach Dalferth sowohl für die eine (27) wie auch für die andere (30) Prämisse optieren. Es sei nicht unvernünftig anzunehmen, dass Gottes Existenz möglich ist, wie es nicht unvernünftig sei, die Möglichkeit von Gottes Nicht-Existenz anzunehmen. Ja, man könne beide Möglichkeiten zugleich annehmen. Unter der Voraussetzung, dass Gottes Existenz entweder notwendig oder unmöglich sei, gerate man damit geradewegs in die folgende Antinomie: Wenn Gottes Existenz notwendig ist, dann ist es auch seine Nicht-Existenz; und wenn Gottes Nicht-Existenz notwendig ist, dann ist es auch seine Existenz. Aus dieser Behauptung zieht Dalferth sodann weitreichende negative Konsequenzen betreffs der Möglichkeit modallogischer ontologischer Gottesbeweise und der Vorstellung einer notwendigen Existenz Gottes.

Es ist aber leicht zu sehen, dass seine Deutung auf einen logischen Fehler zurückgeht. Selbst wenn es zuträfe, dass eine jede der beiden Prämissen (die Möglichkeit von Gottes Existenz und die Möglichkeit von Gottes Nicht-Existenz) für sich genommen vernünftig ist – unvernünftig ist es jedenfalls anzunehmen, dass beide Prämissen zugleich wahr sind. Denn unter der gemeinsamen Voraussetzung der modallogischen Argumente, dass (26) Gottes Existenz entweder notwendig oder unmöglich ist, widersprechen sie einander, so dass gilt: *Entweder* ist Gottes Existenz möglich (27), *oder* Gottes Nicht-Existenz ist möglich (30); denn die Möglichkeit von Gottes Nicht-Existenz ist unter dieser Voraussetzung mit der Unmöglichkeit von Gottes Existenz logisch äquivalent. Wenn also die Annahme von Gottes Existenz keinen Widerspruch enthält, so gilt dies unter Voraussetzung von (26) gerade nicht für die Annahme von Gottes Nicht-Existenz und *vice versa*. Plantinga ist völlig im Recht, wenn er bemerkt, dass die beiden Beweise *iv* und *v* nicht zugleich stichhaltig sein können.¹¹⁷ Die »ontologische Antinomie« im Sinne eines möglichen Doppelbeweises von Gottes notwendiger Existenz und Nichtexistenz ist nichts weiter als ein theologisches Phantom.

Man könnte noch auf die Idee kommen, aus der Wahrheit der Konjunktion von (27) und (30): »Gottes Existenz ist möglich *und* Gottes Nicht-Existenz ist möglich« umgekehrt die Falschheit von (26) abzuleiten.¹¹⁸ Aber dass Gottes Existenz entweder notwendig oder unmöglich ist (26), ist die

¹¹⁶ DALFERTH (s.o., Anm. 92), 221.

¹¹⁷ Vgl. PLANTINGA (s.o. Anm. 3), 120.

¹¹⁸ Vgl. in diesem Sinne JÄGER (s.o. Anm. 95), 47f., Anm. 15.

gemeinsame Voraussetzung der modallogischen Gottesbeweise; und diese wohl begründete Voraussetzung zu bestreiten heißt, den Diskurs über modallogische Beweise für die Existenz Gottes zu verlassen, oder heißt gar, den Diskurs über ontologische Gottesbeweise insgesamt zu verlassen – wenn es nämlich zutrifft, dass Notwendigkeit im stärksten Sinne zum philosophischen Gottesbegriff (zum Begriff eines maximal vollkommenen Wesens) dazu gehört. Den Diskurs verlässt dagegen nicht, wer den ontologischen Gottesbeweis – ob in seiner konventionellen oder in seiner modallogischen Variante – von Anfang an auf dem falschen Weg sieht, weil er entweder meint, die Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens lasse sich nicht glaubhaft machen, oder weil er glaubt, es lasse sich die *Unmöglichkeit* eines höchst vollkommenen Wesens erweisen. Ich bezweifle, dass es einen Beweis der Unmöglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens gibt (und geben kann), der überzeugender wäre, als es die Beweise der Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens von Leibniz und Gödel sind. Wer den OGB zurückweisen will, sollte nachzuweisen versuchen, dass es einen solchen Beweis gibt – oder hoffen, dass er sich noch finden lässt.

ZUSAMMENFASSUNG

In der christlichen Theologie hat das ontologische Argument – sofern man es überhaupt als Vernunftbeweis der wirklichen oder notwendigen Existenz Gottes deutete – von wenigen Ausnahmen abgesehen zuletzt keine positive Rolle gespielt. Gleichwohl stand es in der Geschichte der westlichen Religionsphilosophie lange in hohem Ansehen. In der Philosophie erfreut es sich seit seiner Wiederbelebung in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts großer Aufmerksamkeit und wird keineswegs einmütig abgelehnt. Dieser Aufsatz unternimmt eine Neubewertung anhand einer Diskussion von vier prominenten Versionen des ontologischen Beweises: den Argumenten Anselms im Proslogion, dem Beweis von Descartes sowie dem von Hartshorne und Plantinga aufgegriffenen modalen Argument von Leibniz. War es die Absicht Anselms, die Existenz Gottes zu beweisen, und wie verhalten sich seine Argumente zu ihren modernen Gegenstücken? Ein großer Teil des Aufsatzes dient der Untersuchung geläufiger Einwände gegen den ontologischen Beweis in seiner nicht-modalen und modalen Form; dabei liegt ein besonderes Augenmerk auf den in der jüngeren Theologie verbreiteten Einwänden. Keine dieser Kritiken erscheint durchschlagend. Die einzige einigermaßen aussichtsreiche Strategie zur Widerlegung des Beweises dürfte darin bestehen, bereits die logische Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens zu bestreiten. Im Ergebnis erweisen sich die Aussichten auf eine Widerlegung des ontologischen Beweises als weitaus schlechter als in der gegenwärtigen Theologie zumeist angenommen.

SUMMARY

Christian theology, with very few exceptions, has recently been rather dismissive of the ontological proof, or has suggested that it should not be regarded as a proof of the existence of God at all. Yet the argument has been held in high esteem during western intellectual history; philosophers have for the most part treated it with respect since its revival in the second half of the twentieth century. This essay takes a fresh look at four prominent versions of the ontological proof: Anselm's Proslogion arguments, the argument put forward by Descartes, and the modal

argument of Leibniz defended by Hartshorne and Plantinga. Did Anselm intend to prove the existence of God, and how do his arguments relate to their modern counterparts? The core of this essay is an examination, with an eye on contemporary theology, of the most frequently raised objections against non-modal and modal ontological arguments. While none of these objections appears to be successful, the most promising one, perhaps, is to deny the logical possibility of a most perfect being altogether. The upshot, however, is that the prospects for a refutation of either the non-modal or the modal ontological argument are much less bright than prevailing sentiment in theology has it.