

CHRISTOPH ZIMMER

## Logik der Ratio Anselmi

### 1. Überblick

1.1. Bei der Ratio ANSELMI handelt es sich zweifellos um denjenigen unter den Gottesbeweisen, bei dem weitaus der größte Interpretationsaufwand getrieben wurde, ohne daß dies jedoch zu einer einheitlichen Beurteilung geführt hätte. Die Interpretationen differieren vielmehr in kaum noch faßbarer Varietät. Neben den Schwierigkeiten, die mit der Formalisierung der textlichen Grundlagen verbunden sind, stand (und steht nach wie vor) dem formalen Verständnis im 20. Jahrhundert vor allem der theologische Irrationalismus im Wege, der u.a. durch die bibeltheologischen und mystifizierenden Entstellungen durch KARL BARTH und ANSELM STOLZ in die ANSELM-Forschung eingetragen wurde (FLASCH 13f).

Insbesondere aber verhindern metaphysische Scheinprobleme das formale Verständnis, denn es ist offenkundig, daß die Existenz Gottes sinnvollerweise nicht als Konklusion dieses Arguments erscheinen will, und damit auch nicht ein spekulativer Übergang „von einem Begriff auf die Existenz seines Gegenstands“. Denn das hieße, als Konklusion eine wahre Existenzaussage zu prädisponieren, obwohl in keinem der traditionellen Gottesbeweise (z.B. auch nicht in denen von THOMAS oder AUGUSTIN) eine derartige Konklusion erscheint; so auch nicht bei ANSELM.

Überhaupt ist der Ausgangspunkt im Begriff oder einer Bezeichnung Gottes nicht nur von vornherein irreführend, sondern vor allem widersprüchlich und deshalb falsch, wie z.B. in dieser Behauptung (aus der TRE):

„In seinem „Proslogion“ hat Anselm von Canterbury [...] Gott als „*aliquid quo nihil maius cogitari potest*“ [...] bezeichnet und versucht, von dieser Bezeichnung ausgehend, die Existenz Gottes zu beweisen.“ (LEE-LINKE 255)

Daß das nicht gutgehen kann, ist klar. Der augenscheinliche Widerspruch macht alles Weitere von vornherein unmöglich. In Wahrheit liegt hier jedoch ein ganz anderes Problem zugrunde, nämlich das des Verhältnisses von Definition und Beweis.

1.2. Auch bei ANSELM (wie bei anderen Scholastikern) bestehen schwerwiegende Abgrenzungsprobleme hinsichtlich der Frage, welche Aussagen genau zum Beweis gehören, welches die Prämissen sind, und welche Aussage die Konklusion darstellt. Die Meinungen weichen hier extrem voneinander ab. Z.B. wird das gesamte Proslogion „vom Anfang bis zum Ende als die Darstellung eines einzigen Beweises“ angesehen (CLAYTON 726), demgegenüber müssen mit bedeutend mehr Anhalt zwei Beweise – 2 und 3 – angenommen werden, während auch noch die Meinung vorkommt,

daß der Text in drei oder mehr Beweise aufzuteilen wäre.

Wie die logische Form zeigt, liegen zwei Argumente vor, weil zwei voneinander verschiedene und unabhängige Konklusionen, aus jeweils verschiedenen Prämissenmengen abgeleitet werden.

Die *Konsistenz* desjenigen Textes aber, der Grundlage der Formalisierung sein soll, wird in den Kommentaren nicht immer und nicht zureichend berücksichtigt. Oft werden die Bestandteile der Beweise aus Sätzen, Satzteilen, Fragmenten und Phrasen verschiedener und voneinander entfernter Stellen zusammengesetzt, oder auch mit Hilfsprämissen und auxiliarem Material angereichert. Beweise, daß Aussagen aus anderen Aussagen logisch folgen, müssen aber *vollständig* formalisierbar sein, da formale Ableitungen nur auf die *äußere, rein syntaktisch beschreibbare Gestalt* der beteiligten Sätze Bezug nehmen, und nicht etwa auf das, worüber mit Hilfe dieser Sätze gesprochen wird (STEGMÜLLER/VARGA 97).

Und wenn die Argumente logisch sind, dann muß sich ihre logische Form auch in definitiver Weise eindeutig darstellen lassen.

## 2. Analyse und Formalisierung

### 2.1. Proslogion 2; Sumptum, 123:

- (1) „Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu,
- (2) id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest.
- (3) Sed certe hoc esse non potest.
- (4) Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet,  
et in intellectu
- (5) et in re.“

Kürzt man „aliquid, quo maius cogitari potest“ mit „Mx“ ab, so nimmt das Argument diese Form an:

- (1) Si  $\neg$  Mx est in solo intellectu,
- (2)  $\neg$  Mx est Mx.
- (3) Sed hoc [(1-2)] esse non potest.
- (4) Existit ergo  $\neg$  Mx et in intellectu
- (5) et in re.

Die erste Prämisse (1-2) ist ein Konditional mit einem Widerspruch als Konsequens (2). In (3) bezieht sich „hoc“ auf (1-2), so daß die zweite Prämisse (3) die Negation der ersten Prämisse ist. Die Konklusion (4-5), eine dreigliedrige Konjunktion, enthält das Antezedens der ersten Prämisse. Mit „Ix“ für „x est in intellectu“ und „Rx“ für „x est in re“ ergibt sich:

Prämisse 1:  $\forall x (\neg Mx \wedge Ix) \rightarrow \forall x (\neg Mx \wedge Mx)$   
 Prämisse 2:  $\neg [\forall x (\neg Mx \wedge Ix) \rightarrow \forall x (\neg Mx \wedge Mx)]$   
 Konklusion:  $\forall x (\neg Mx \wedge Ix) \wedge \forall x Rx$

Daß die Konklusion aus der Konjunktion der Prämissen logisch folgt, ist bereits satzlogisch einzusehen, gemäß:

$$[(\neg p \wedge q) \rightarrow (\neg p \wedge p)] \wedge \neg [(\neg p \wedge q) \rightarrow (\neg p \wedge p)] \Rightarrow (\neg p \wedge q) \wedge r$$

Einer der wichtigsten Punkte ist der, daß die Konklusion eine *Konjunktion* ist, deren Erstglied wiederum aus einer Konjunktion besteht, nämlich dem hier zum dritten Mal vorkommenden Antezedens der ersten Prämisse, und deren Zweitglied das mit „et“ verbundene „in re“ darstellt:

Existit aliquid, quo maius cogitari non valet  
 et in intellectu  
 et in re.

2.2. In Proslogion 3; Sumptum, 124, hat das zweite Argument den folgenden formalen Aufbau:

- (6) „Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse,
- (7) id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit,
- (8) quod convenire non potest.
- (9) Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest,
- (10) ut nec cogitari possit non esse.“

Mit „Mx“ wie in 2.1. und „Cx“ für „cogitari potest“ ergibt sich:

- (6) Si  $\neg Mx$  potest  $\neg Cx$ ,
- (7)  $\neg Mx$  non est  $\neg Mx$ ,
- (8) quod [(6-7)] convenire non potest.
- (9) Sic ergo vere est  $\neg Mx$ ,
- (10) ut nec  $\neg Cx$ .

Hier ist wieder die Verteilung der Negationen zu beachten. Die erste Prämisse ist wie schon in (1-2) ein Konditional (6-7), ihr Konsequens (7) der mit (2) äquivalente Widerspruch. Die zweite Prämisse (8) auch hier die Negation der ersten, auf die „quod“ verweist. Die Konklusion (9-10), ist ebenfalls eine Konjunktion, „non est Mx et Cx“.

Prämisse 1:  $[\forall x (\neg Mx \wedge \neg Cx) \rightarrow \forall x (\neg Mx \wedge \neg \neg Mx)]$   
 Prämisse 2:  $\neg [\forall x (\neg Mx \wedge \neg Cx) \rightarrow \forall x (\neg Mx \wedge \neg \neg Mx)]$   
 Konklusion:  $\forall x (\neg Mx \wedge \neg \neg Cx)$

Die Konklusion aus der Konjunktion der Prämissen folgt auch hier bereits aussagenlogisch, gemäß:

$$[(\neg p \wedge \neg s) \rightarrow (\neg p \wedge p)] \wedge \neg [(\neg p \wedge \neg s) \rightarrow (\neg p \wedge p)] \Rightarrow \neg p \wedge s$$

2.3. Wie die Formeln in 2.1. und 2.2. zeigen, sind die Schlüsse wegen Allgemeingültigkeit der regierenden Konditionale folgerichtig, die Beweise also logisch gültig. Sieht man sich die logischen Zusammenhänge genauer an, so fällt auf, daß die konditionalen Prämissen (1-2) und (6-7) beide so konstruiert sind, daß sie jeweils als Konsequens einen Widerspruch haben, und zwar denselben, (2) und (7):

$$(2) \neg Mx \wedge Mx$$

(id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest)

$$(7) \neg Mx \wedge \neg \neg Mx$$

(id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit)

Unmittelbar danach, in (3) und (8), wird gesagt, daß (wegen dieses Widerspruchs im Konsequens) das jeweilige Konditional, nämlich die erste Prämisse (1) und (6) zu verneinen ist.

2.4. Die beiden Argumente lassen sich zu einem neuen zusammenfassen, derart, daß das komplette erste Argument aus 2.1. die erste Prämisse des neuen Gesamtarguments bildet, die beiden Prämissen aus 2.2. zusammen die zweite Prämisse des neuen Gesamtarguments, und die Konklusion des zweiten Arguments aus 2.2., nämlich „sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse“ die neue Gesamtkonklusion. Auch das ist allgemeingültig:

Prämisse 1:

$$\{[(\neg p \wedge q) \rightarrow (\neg p \wedge p)] \wedge \neg [(\neg p \wedge q) \rightarrow (\neg p \wedge p)] \rightarrow [(\neg p \wedge q) \wedge r]\}$$

Prämisse 2:

$$\{[(\neg p \wedge \neg s) \rightarrow (\neg p \wedge p)] \wedge \neg [(\neg p \wedge \neg s) \rightarrow (\neg p \wedge p)]\}$$

Konklusion:  $\neg p \wedge s$

Dies rechtfertigt es, von *der* Ratio ANSELMI zu sprechen.

### 3. Definition und Beweis

3.1. Als eines der Hauptprobleme erweist sich meistens die Funktion des „aliquid, quo maius cogitari non potest“. Es hat die Funktion einer Definition:

deus =<sub>df</sub> aliquid, quo maius cogitari non potest

Die Definition besagt, daß dem Ausdruck „deus“ die Bedeutung „aliquid, quo maius cogitari non potest“ willkürlich zugeschrieben wird, so daß diese beiden Ausdrücke äquivalent und damit *salva veritate* austauschbar sind. Definiendum und Definiens sind wechselseitig substituierbar. Die Definition bestimmt das Verhältnis der beiden *Ausdrücke* zueinander als bedeutungsgleich, sie besagt aber nichts darüber, worauf sich diese Ausdrücke beziehen.

Eine Definition ist keine *Aussage* (KLEINKNECHT 1ff; ESSLER [3] 83), weder wahr noch falsch, sie kann mehr oder weniger zweckmäßig sein, ihr Charakter ist der einer konventionellen Festlegung, damit die eine Ableitung durchlaufenden Ausdrücke *dieselbe* Bedeutung behalten und sich nicht etwa unter der Hand semantisch verändern.

In einer Ableitung oder Schlußfolgerung kann *mit* einer Definition nicht *mehr* abgeleitet werden als *ohne* sie. Definitionen sind nicht kreativ. Sie sind keine Prämissen. Sie sind deshalb auch nicht Bestandteil des Beweises, sondern bestehen separat und unabhängig davon.

Man sieht das geradezu mustergültig bei THOMAS VON AQUIN, der die in den Konklusionen stehenden Termini, wie „prima causa efficiens“, „maxime ens“ usw., separat als Definienda des Prädikats „deus“ auswies. Ohne diese Definitionen käme der Ausdruck „deus“ in seinen 12 Beweisen gar nicht vor.

Ein Beweis muß gültig bleiben auch dann, wenn man die Definitionen ändert. Tatsächlich bleiben die Argumente in 2.1. und 2.2. gültig, unabhängig davon, was man für Definitionen wählt. Denn der Beweis ist ja nicht deswegen gültig, weil gewisse inhaltliche Meinungen über die Bedeutung von Wörtern maßgeblich wären, sondern weil die Form aller beteiligten Aussagen das regierende Konditional bei jeder Wahrheitswertbelegung wahr macht. *Deswegen* folgt die Konklusion, gleichgültig, was die Bedeutungen der unselbständig vorkommenden Ausdrücke sein mögen.

Da die Argumente auch dann allgemeingültig sind, wenn man etwas anderes als „aliquid, quo maius cogitari non potest“ für „deus“ einsetzt, erweist sich die Definition, so charakteristisch sie zweifellos erscheinen mag, korrekterweise als beweisirrelevant.

3.2. Beweisen heißt zeigen, daß die Konklusion aus den Prämissen logisch folgt. Das ist genau dann der Fall, wenn das Konditional, gebildet aus der Konjunktion der Prämissen und der Konklusion allgemeingültig ist. Beweisbarkeit als formale Ableitbarkeit (SCHÜTTE 2f) heißt, daß es in endlich vielen Schritten rein mechanisch eindeutig entscheidbar sein muß, ob der Beweis gültig ist oder nicht.

„Der Beweis in der Logik ist nur ein mechanisches Hilfsmittel zum leichteren Erkennen der Tautologie, wo sie kompliziert ist.“ (WITTGENSTEIN TLP 6.1262)

Ein Beweis besagt, daß die Prämissen und die Konklusion ein allgemeingültiges Konditional bilden, das *wahr* ist, bei *jedem* möglichen Wahrheitswert seiner Bestandteile. Nicht, daß die Konklusion wahr ist, sondern daß sie logisch impliziert wird, besagt der Beweis.

3.3. In den Gottesbeweisen kommt der Ausdruck „Gott“ (bzw. seine Definientia) *unwesentlich* vor, und zwar deshalb, weil er für den *Wahrheitswert* der Aussagen, in denen er steht, unwesentlich ist.

Innerhalb von Aussagen kann ein Ausdruck wesentlich oder unwesentlich vorkommen (STEGMÜLLER [1] 3f; [2] 292f). Wesentliches Vorkommen heißt, daß aufgrund empirischen Gehalts der Wahrheitswert von Tatsachen abhängt, und nicht allein aus der logischen Form erhellt. Unwesentliches Vorkommen eines Ausdrucks bedeutet dagegen, daß er *salva veritate substituierbar* ist. Er kann ausgetauscht werden, ohne daß dies den Wahrheitswert berührt.

Schreibt man die Argumente aus Kapitel 2.1., 2.2. und 2.3. so, daß „aliquid quo maius cogitari non potest“ überall durch „deus“ ersetzt wird, dann erhält man *dieselbe* Form. Das leuchtet wegen der Definition intuitiv ein. Doch die logische Form bleibt auch dann dieselbe, wenn man für „deus“ „Hans“ oder „Beelzebub“ einsetzt. Das *Schema* bleibt stets wahr.

## 4. Maius

4.1. Ungefähr 750 Jahre vor ANSELM hatte schon AUGUSTIN den komparativen Begriff der arithmetischen Größer-Relation in die Gottesbeweise eingeführt und ihnen damit einen rein quantitativen Aspekt verliehen, dessen volle Berücksichtigung weitreichende Konsequenzen haben dürfte. Ähnlich wie ANSELM konstruiert auch AUGUSTIN seine Definition des Ausdrucks „deus“ mit Hilfe dieser Relation, wobei er den mathematischen Bezug sogar ausdrücklich hervorhebt und überdies theologisch überhöht, indem er die mathematische Wahrheit mit Gott identifiziert. Ähnlich ist ferner der Umstand, daß beide, und später ausdrücklich auch THOMAS, ein größtes (maximum oder excellentissimum) Element formulieren, dessen Relativität in bezug auf endliche Mengen von der Größer-Relation abhängt.

AUGUSTIN: deus =<sub>df</sub> aliquid excellentius

ANSELM: deus =<sub>df</sub> aliquid, quo maius cogitari non potest

THOMAS: deus =<sub>df</sub> maxime ens

GÖDEL: deus =<sub>df</sub> summum bonum

Diese Tradition endet nicht etwa in der Scholastik, sondern führt weiter zumindest bis zu dem jüngsten Gottesbeweis aus dem Jahre 1970, dem von ESSLER ([1] 143, [2] 241-261) posthum publizierten „ontologischen Gottesbeweis“ des Mathematikers und Logikers KURT GÖDEL (1906-1978).

4.2. Die Bedeutung des Ausdrucks „maius“ ist die arithmetische Größer-Relation. Sie besteht z.B. in der Menge der natürlichen Zahlen:

$$N = \{1,2,3 \dots\}$$

Diese Menge ist unendlich, denn zu jeder natürlichen Zahl  $n$  gibt es eine natürliche Zahl  $n + 1$ , die größer als  $n$  ist. Die Größer-Relation führt zu einer unendlichen Menge, und dies bedeutet, daß innerhalb dieser Menge das größte Element (maximum) nicht existiert, da dieses Größte jenes wäre, zu dem es nichts noch Größeres gäbe. Um statt dessen zu einem Größten zu gelangen, muß man die Elemente einer Menge beschränken. Z.B. sei  $A$  die Menge der natürlichen Zahlen von 1 bis 100:

$$A = \{1,2,3 \dots 100\}$$

Diese Menge enthält genau 100 Elemente und 100 ist das größte Element, zu dem es nichts Größeres gibt. Es hängt somit von der Mengenbildung ab, ob es ein Größtes gibt und welches es ist. Das Größte ist stets relativ in bezug auf endliche Mengen. Dieser Sachverhalt wird Relativität des Maximalen genannt. In anderen endlichen Mengen wie z.B. in

$$B = \{101,102,103 \dots 200\} \text{ und}$$

$$C = \{1,2,3 \dots 150\}$$

ist das größte Element aus  $A$  nicht mehr das größte (wie in  $C$ ), oder es kommt gar nicht vor (wie in  $B$ ). Daß ein Element in einer Menge das größte ist, sagt nichts darüber, welche Rolle es in anderen Mengen spielt.

4.3. „Maius“, das als grammatischer Komparativ eindeutig quantitativ ist und logisch eine zweistellige Relation darstellt, kann keinesfalls „qualitativ“ im Sinne des „schlechthin Vollkommenen“ (WIMMER 178) zu verstehen sein. Dabei spielt es keine Rolle, in welcher Hinsicht von Größe gesprochen wird, ob zahlenmäßig, räumlich oder der Bedeutung nach. Gleichgültig in welchem Verständnis, Größe ist eine komparative Relation zwischen mehreren Objekten. Nur daraus ergeben sich auch Vergleichbarkeit und Meßbarkeit. Wo nicht mindestens zwei Dinge vorhanden sind, um verglichen werden zu können, gibt es keine Größe. Größe existiert nur im Vergleich. Und alles Komparative ist quantitativ. Es hat keinen Sinn, der quantitativen Größe eine „qualitative“ gegenüberzustellen.

## 5. Gedachtwerdenkönnen

5.1. Das Gedachtwerdenkönnen von etwas (cogitari posse), ist grundsätzlich davon abhängig, daß jemand etwas denkt, daß ein Individuum etwas denkt. Gedachtwerdenkönnen ist individuell und nicht allgemein. Nur der einzelne Mensch denkt,

die Menschheit nicht. Die Relativität des Gedachtwerdenkönnens bezüglich eines Individuums gilt auch für das Nichtgedachtwerdenkönnen von etwas durch jemanden. Es muß sich also auch „das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ auf ein Individuum beziehen, das in diesem Sinne etwas denkt.

Der Ausdruck „denken“ ist ein zweistelliges Prädikat ( $x$  denkt, daß  $y$ ), und als solches immer auf ein Objekt bezogen. Man kann auch sagen, daß Denken eine Relation eines Individuums ( $x$ ) in bezug auf ein Objekt ( $y$ ) darstellt. Mit „ $Cxy$ “ als Abkürzung für „ $x$  denkt, daß  $y$ “ ergeben sich die folgenden formalen Eigenschaften:

$$\begin{aligned} \text{Intransitiv:} & \quad \Lambda x \Lambda y \Lambda z (Cxy \wedge Cyz \rightarrow \neg Cxz) \\ \text{Asymmetrisch:} & \quad \Lambda x \Lambda y (Cxy \rightarrow \neg Cyx) \\ \text{Irreflexiv:} & \quad \neg \forall x Cxx \end{aligned}$$

5.2. Das Nichtgedachtwerdenkönnen der Nichtexistenz von etwas ist *widersprüchlich*. Das gibt es nicht. Denn die Annahme eines Objekts widerspricht der auf dieses bezüglichen Aussage, daß es nicht denkbar sei.

$$\begin{aligned} Cxy \rightarrow Cxy : \neg Cxy \\ \neg Cxy \equiv Cx \neg y \\ Cxy \rightarrow \forall x \forall y Cxy \\ \forall x \forall y Cxy \rightarrow \neg (\forall x \forall y Cxy \wedge \forall x \neg \forall y Cxy) \end{aligned}$$

Der Widerspruch ist jetzt leicht ersichtlich. Wenn  $x$  denkt, daß  $y$ , dann schließt dies aus, daß  $x$  denkt, daß nicht  $y$ , was damit äquivalent ist zu sagen, daß es nicht der Fall ist, daß  $x$  denkt, daß  $y$ . Entweder denkt  $x$ , daß  $y$ , oder nicht, aber nicht beides zugleich.

5.3. Das größte Element der beschränkten Menge des von *einem* Individuum Gedachten verhält sich zu dem von einem *anderen* Gedachten analog wie oben die 100 zu den Mengen  $A$ ,  $B$  und  $C$ . Wenn *ein* Mensch etwas annimmt, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so ist *dieses* Element nur der Menge dessen, was *dieser* Mensch denkt.

Faßt man hingegen all die Einzelmengen des von *allen* Menschen Gedachten zu einer Gesamtmenge zusammen, so ist das größte Element dieser Menge *nicht größer* als das größte Element des von *einem* Gedachten. Im *Durchschnitt* von  $A$ ,  $B$  und  $C$  ist 200 das größte Element, und das ist nicht größer als das größte Element von  $B$ . Daher nützt es nichts, zusätzlich zu den Mengen des von individuellen Personen Gedachten, zu einer Menge des insgesamt Gedachten oder auch je Denkbaren überzugehen, weil entweder die Menge des überhaupt Denkbaren unendlich wäre, und damit kein größtes Element enthielte, oder, wenn sie endlich ist, ihr größtes Element nicht größer als das größte einer bestimmten Teilmenge wäre.

5.4. Wenn für ein Individuum etwas nicht denkbar ist, dann ist das ein Mangel, denn es wird in diesem Fall quantitativ ja weniger gedacht, als wenn die Menge des Gedachten auch jenes noch einschloesse. Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, heißt unzweifelhaft weniger denken, so daß dieses Definens für den Ausdruck „deus“ in gewissem Sinne ein defizitärer Begriff ist.

## 6. Modalitäten

6.1. Es sind bekanntlich verschiedene modallogische Interpretationen vorgeschlagen worden. Obwohl diese Interpretationen keinen die Gültigkeit des Beweises berührenden Charakter haben und auch nichts hinsichtlich seiner Folgerichtigkeit beitragen, werden an sie doch, wie es den Anschein hat, Hoffnungen geknüpft.

Die modallogischen Interpretationen aber, sofern sie folgerichtige Ableitungen darstellen, sind bereits aussagenlogisch gültig; d.h. die modallogische Phraseologie ist eliminierbar.

6.2. Der Grundgedanke aller modallogischen Deutungen besteht darin, daß der Ausdruck „dessen Nichtsein nicht denkbar ist“ als „notwendig existieren“ aufgefaßt wird (HARTSHORNE 50f; CLAYTON 467; HARTMANN 241); d.h. man definiert anscheinend so:

(1) Dessen Nichtsein nicht denkbar ist.  $\equiv_{\text{Df}}$  X existiert notwendig.

Das Definiendum bedeutet offenbar dies:

Es ist *nicht denkbar*, daß x nicht existiert.

Es ist *nicht möglich*, daß x nicht existiert. –  $\neg \diamond \neg p$

Es ist *nicht der Fall*, daß x nicht existiert. –  $\neg \neg p$

„Nicht denkbar“ mag „nicht möglich“ bedeuten. Und was nicht möglich ist, ist auch nicht der Fall. Das Definiens hingegen lautet:

Es ist notwendig, daß x existiert. –  $\Box p$

Mit „p“ für „x existiert“ und dem modallogischen Theorem  $\Box p \leftrightarrow p$  nimmt (1) jetzt diese Form an:

(2)  $\neg \neg p \equiv p$

bzw.  $p \equiv p$ . Die Modalitäten sind damit eliminiert. Doch könnte eingewandt werden,

daß das Definiendum ausschließlich im Sinne von  $\neg \diamond \neg p$  aufzufassen sei. In diesem Falle führt das modallogische Theorem  $\neg \diamond \neg p \leftrightarrow \Box p$  zu der folgenden Äquivalenz:

$$(3) \Box p \equiv \Box p$$

Auch diese ist gleichbedeutend mit  $p \equiv p$ , womit ebenfalls die Modalitäten eliminiert sind. Laut (1) scheint aber Notwendigkeit auf Denkbarkeit mit zwei Negationen zu fußen, so daß nahe liegt, (1) so anzuschreiben:

Es ist <i>nicht denkbar</i> , daß x <i>nicht</i> existiert.	– Es ist <i>notwendig</i> , daß x existiert.
Es ist ..., daß x existiert.	– Es ist ..., daß x existiert.
X existiert.	– X existiert.

$$(4) p \equiv p$$

Die modalen Formen scheinen nicht charakteristisch und deshalb entbehrlich.

## 7. Existenz

7.1. Gewöhnlich wird behauptet, daß ein Gottesbeweis die Existenz Gottes erbringen soll, oder sich doch zumindest irgendwie auf seine Existenz bezieht. Diese Auffassung steht in direktem Gegensatz zu allen scholastischen Argumenten, da sich dort nirgends eine singuläre Existenzaussage als Konklusion findet. Jene Behauptung ist aber nicht nur in Hinsicht auf die scholastischen Argumente ganz und gar unzutreffend, sie macht auch Gott zu einem empirischen Ding (was bekanntlich von keiner Konfession gutgeheißen wird).

Aber selbst wenn eine solche Existenzaussage aus welchen Prämissen auch immer logisch folgen würde, hieße das nicht, daß sie wahr ist. Will man erreichen, daß sie wahr ist, muß man ihre Wahrheit auf *empirische* Weise suchen. Hier gibt es keinen Ausweg. Die Ableitung aus Prämissen nützt dazu nichts. Denn empirischer Gehalt wird nicht durch Ableiten gewonnen, sondern durch Erfahrung. Davon handeln die Gottesbeweise nicht. Sie *simulieren* nur, als ob sie von Existenz handeln würden.

In einem finiten Beweis darf eine Existenzaussage nur dann als gültig benutzt werden, wenn sich ein Gegenstand, dessen Existenz behauptet wird, tatsächlich aufweisen läßt (SCHÜTTE, 3), d.h. die Wahrheit der Existenzaussage kann sich nicht aus der *Ableitung* ergeben, sondern nur daraus, was der Fall ist.

Wenn ein Gottesbeweis darin bestehen soll, daß sich allein die Existenzaussage als wahr herausstellt, dann braucht man sich nicht mit Ableitungen zu beschäftigen. Man braucht auch keine Prämissen. Man braucht überhaupt keine Logik. Es

genügt, die Wirklichkeit abzusuchen, ob sich das fragliche Objekt findet.

Es ist offenkundig, daß sich mit der Analyse der herkömmlicherweise als Gottesbeweise geltenden Argumente der Sachverhalt völlig anders darstellt. Die Orientierung an einer einzelnen Existenzaussage trägt den überlieferten Argumenten in keiner Weise Rechnung. Sie verfälscht nicht nur ihren Skopos durch theologisches Vorverständnis, sie ignoriert vor allem die vorliegende Struktur.

7.2. Die Gottesbeweise sind durchweg rein *analytische* Argumente, wahr – falls sie wahr sind, – aufgrund ihrer logischen Syntax, ohne auf die Welt oder auf Gott Bezug nehmen zu müssen. Ihre Wahrheit beruht ausschließlich auf ihrer logischen Form. Sie sind wahr, ob nun Gott existiert oder nicht. Sie sind auch dann wahr, wenn Gott nicht existiert. Die Existenz Gottes ist für sie irrelevant. Sonst wären sie empirisch.

Demgegenüber heißt die Insistenz, daß sich ein Gottesbeweis auf eine wahre Existenzaussage zu beziehen hätte, *theologische Interpretation*, weil die Behauptung der Existenz Gottes in nichtanalytischer Weise prädisponiert wird. Da alles Nicht-analytische empirisch ist, desavouiert sie die Argumente nun einfach als „gescheitert“.

Es versteht sich, daß die Bekundungen, die Gottesbeweise wären gescheitert, nicht sie selbst, sondern nur ihre theologischen Interpretationen betreffen. Diese kranken generell daran, daß sie Existenzfragen überhaupt mit analytischen Argumenten in Zusammenhang bringen, obwohl ein analytisches Argument prinzipiell keine empirische Existenz ergeben kann. Daß die Gottesbeweise von Existenz handeln, ist nur scheinbar, ist nicht wirklich der Fall. Das bloße Vorkommen der Wörter „esse“ oder „existere“ garantiert nicht, daß damit ein Bezug auf die Wirklichkeit gegeben wäre.

Falls also der Wahrheitswert der Aussage „Gott existiert“ nicht schon analytisch entscheidbar ist, muß er empirisch sein. Diesbezüglich sieht es ungünstig aus. Die Anhaltspunkte dafür, die Existenz Gottes auf mehr als auf Glauben zu gründen, sind schwach, alle bisherigen Versuche machen einen ausgesprochen untauglichen Eindruck.

7.3. Mit der Frage der Existenz pflegt sich regelmäßig das Problem der Singularität zu verbinden, indem man die Existenz Gottes sozusagen mit einer monotheistischen Garantie ausstatten will, fast als befürchte man, ein Argument könne mehrere Götter beweisen. Z.B. hat H. SCHOLZ bemängelt, daß ANSELM keine singuläre Existenzaussage hergeleitet hätte. Das ist zwar der Fall, aber unerheblich. Denn auch dann, wenn eine singuläre Existenzaussage folgen würde, wäre sie ja nicht *deswegen* wahr. Die *Formulierung* monotheistischer Existenz gemäß

$$n = 1: \quad \forall x [Dx \wedge \Lambda y (Dy \rightarrow x = y)]$$

stellt eine Präzisierung dar, die aber nichts beiträgt, solange sie empirisch leer bleibt.

Die Ratio ANSELMI enthält keinerlei Bezug auf monotheistische Existenz. Weder ist das Prädikat „Gott“ ein singulärer Terminus, noch rechtfertigt das „Du“ in der Gebetsanrede auch nur im entferntesten etwas Singuläres (wie etwa ROHLS, 38, annimmt). Mit der Irrelevanz der Existenz erledigt sich auch ihre Singularität.

## 8. Resümee

8.1. Betrachtet man die *konjunktionale* Formulierung der Konklusionen, so ist unerfindlich, wie „vom Denken auf das Sein“, vom „esse in intellectu“ auf das „esse in re“ des höchsten Begriffs (KIENZLER 227, 246f) „geschlossen“ worden sein soll. Nichts rechtfertigt dies. Hier ist einfach vollkommen verworren, worin diese Schlußfolgerung bestehen soll.

Daß ferner vermöge der Definition „deus =<sub>df</sub> aliquid, quo maius cogitari non potest“ auf etwas „geschlossen“ worden wäre, ist ebenso falsch. Insbesondere stellt die Definition keine Prämisse dar. Sie ist weder eine Bezeichnung noch ein Name, sondern eine Relation zwischen sprachlichen Ausdrücken. „Aliquid, quo maius cogitari non potest“ bezieht sich nicht auf Gott, sondern auf den Ausdruck „Gott“.

Man kann auch nicht von *etwas* seine Nichtexistenz annehmen, um dann die Frage aufzuwerfen, ob diese denkbar sei oder nicht. Das ist von Anfang an widersprüchlich und macht somit alles hierauf Folgende sinnlos.

8.2. Einige Aspekte in ANSELMS Erläuterungen und vielleicht auch seine Art der Darstellung bieten endloser Spekulation Anlaß, stark im Gegensatz zur Stringenz der Ableitung. So meinen viele, der Logik nicht trauen zu dürfen, um sich, statt der formalen Struktur der freilich unnützen Masse metaphysisch-ontologischen Denkens zu widmen. Die sich jedoch lediglich grammatischer Substantivierung verdankende Ontologie mit dem auf ihr fußenden Wunsch einer „Einheit von Denken und Sein“ verliert sich im Grundlosen leeren sprachlichen Operierens. Daher der Glaube, daß vom Wort „Gott“ zu Gott „fortgeschritten“ werden könne, oder daß das Wort „Gott“ mindestens auf Gott „hinweisen“ oder etwas von ihm sagen würde.

Auch das der Klarheit abträgliche Hinundherspringen in ANSELMS Darlegungen zwischen schwerlich in Einklang zu bringenden Gattungen wie Gebet, Beweis, Predigt und Ableitung trägt keineswegs zur Deutlichkeit bei, umso weniger als die Erörterung stellenweise nicht frei ist von der Überheblichkeit alttestamentlichen Dünkels, dessen befremdliche Attitüde in dem doch durch derartig tiefgreifende Probleme charakterisierten Zusammenhang bezeichnenderweise eines *insipiens* bedarf.

8.3. Der Sinn der Gottesbeweise besteht darin, daß eine Aussage, die das Prädikat „Gott“ enthält, aus bestimmten Prämissen logisch folgt. Man gewinnt damit wahre

Aussagen, die das Prädikat „Gott“ enthalten, die, wie es scheint, die einzigen wahren Aussagen sind, die diesen Ausdruck enthalten. Dies allein macht ihren Wert aus (der aber offenbar nicht richtig zu würdigen gewußt wird).

Ein Gottesbeweis ist ein Argument, dessen Konklusion das Prädikat „Gott“ oder einen damit *salva veritate* austauschbaren Terminus enthält. Diese Definition ermöglicht es, nicht nur zweifelsfrei festzustellen, ob eine fragliche Darbietung den Charakter eines Gottesbeweises hat, sondern auch die Frage eindeutig zu entscheiden, ob dieser gültig ist.

Mehr oder weniger lose zusammenhängende Äußerungen, in denen von Gott oder Göttern die Rede ist, sind nicht genügend, auch dann nicht, wenn sich durch sie der Eindruck einer Glaubensplausibilität aufzudrängen schiene oder sogar einen für unausweichlich geltenden Hinweis auf Gott ergeben würden. Erst wenn es sich um Aussagen handelt, die, in Prämissen und Konklusionen gegliedert, im Zusammenhang einer formalen Implikation stehen und die Konklusion „Gott“ oder ein Definiens dieses Ausdrucks enthält, liegt ein derartiger Beweis vor, *obwohl er nichts über Gott sagt*.

Dies mag vielleicht paradox erscheinen. Doch es ist unausweichlich und eigentlich offensichtlich. Denn wenn es sich um *analytische* Argumente handelt, dann *können* sie nicht die Existenz Gottes zum Beweisgegenstand haben. Ist ein Gottesbeweis gültig, dann ist er es aufgrund seiner logischen Form und nicht aufgrund der Existenz Gottes. Würde er hingegen zu seiner Gültigkeit der Existenz Gottes bedürfen, dann wäre er nicht analytisch, was jedoch unabweisbar der Fall ist. Ein Sowohl-als-auch gibt es hier nicht. Die Dichotomie *analytisch – empirisch* schließt es aus.

---

ANSELM VON CANTERBURY: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, rec. Franciscus Salesius Schmitt. 2 Tomi. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

CLAYTON, JOHN: Gottesbeweise II. Mittelalter. TRE 13, 724-740.

ESSLER, WILHELM K.:

[1] Gödels Beweis. In: Klassische Gottesbeweise, 140-152.

[2] ESSLER, WILHELM K. / BRENDEL, ELKE / MARTÍNEZ CRUZADO, ROSA F.: Grundzüge der Logik. II: Klassen, Relationen, Zahlen. Frankfurt/M. <sup>3</sup>1987.

[3] Wissenschaftstheorie. I. München 1970.

FLASCH S. Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?

GÖDEL, KURT: Ontologischer Gottesbeweis. In: Klassische Gottesbeweise, 140-152.

HARTMANN, THOMAS: „Anselms Prinzip“. Charles Hartshornes modallogische Neufassung des ontologischen Gottesbeweises. NZSTh 32, 1990, 237-252.

HARTSHORNE, CHARLES: The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics. La Salle, Ill. 1962.

Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lateinisch-Deutsch. Übers., erl. u. hg. v. Burkhard Mojsisch. Mit einer Einleitung v. Kurt Flasch. Mainz 1989 (excerpta classica; 4).

KIENZLER, KLAUS: *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg, Basel, Wien 1981.

*Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Mit Beitr. v. Wilhelm K. Essler u.a. Hg. v. Friedo Ricken. Stuttgart, Berlin, Köln 1991 (Münchener philosophische Studien; N.F., 4).

KLEINKNECHT, REINHARD: *Grundlagen der modernen Definitionstheorie*. Königstein/Ts. 1979 (Monographien Wissenschaftstheorie u. Grundlagenforschung; 14).

LEE-LINKE, SUNG-HEE: *Zum ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury. Ein Vergleich zwischen Karl Barths theologischer und Charles Hartshornes philosophischer Interpretation*. *EvTh* 50, 1990, 255-270.

ROHLS, JAN: *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*. Gütersloh 1987.

SCHOLZ, HEINRICH: *Der Anselmische Gottesbeweis*. In: *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*. Hg. v. Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Joachim Ritter. Basel, Stuttgart 1961, 62–74.

SCHÜTTE, KURT: *Beweistheorie*. Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1960 (Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften; 103).

STEGMÜLLER, WOLFGANG:

[1] *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. I: Erklärung, Begründung, Kausalität*. Berlin, Heidelberg, New York <sup>2</sup>1983.

[2] *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*. Wien, New York <sup>2</sup>1977.

STEGMÜLLER, WOLFGANG / VARGA VON KIBÉD, MATTHIAS: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. III: Strukturtypen der Logik*. Berlin u.a. 1984.

WIMMER, REINER: *Anselms 'Proslogion' als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie*. In: *Klassische Gottesbeweise*, 174-201.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Tractatus logico-philosophicus*. With an Introduction by Bertrand Russell. German Text with an English Translation en regard by C. K. Ogden. London, Boston, Henley 1981.

ZIMMER, CHRISTOPH:

[1] *Definierbarkeit und Definition des Ausdrucks „Gott“*. Teil I: *LingBibl* 62, 1989, 5-48; Teil II: *LingBibl* 63, 1989, 5-32.

[2] *Logik der thomasischen Gottesbeweise. Ein Beitrag zur Aussagenlogik bei Thomas von Aquin*. *FS* 71, 1989, 212-223.

[3] *Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?* *FZPhTh* 36, 1989, 311-340.

[4] *Existenz-Simulation in den Gottesbeweisen*. In: *Das Phänomen der „Simulation“*. Beiträge zu einem semiotischen Kolloquium. Hg. v. Erhardt Güttgemanns. Bonn 1991 (FThL 17) 86-106.

[5] *Negation und via negationis*. *LingBibl* 64, 1990, 53-91.

[6] *Veritas est deus noster. Augustins arithmetischer Gottesbeweis*. *FS* 73, 1991, 159-169.

[7] *„Deus“*. *Logische Syntax und Semantik*. Bonn 1991 (FThL 20).

**Abstract:** A new analytical approach to St. Anselm's ontological argument has to distinguish well between definition and deduction. Since any definition turns out to be eliminable, the famous definition (deus =<sub>df</sub> aliquid, quo maius cogitari non potest) can definitely not be considered as part of the formal inference. It is not a premise. The formalization of the deductive parts (prosl. 2 and 3) shows two separate arguments having different premises and different conclusions, but both, however, can be unified. The argument's validity results by means of propositional calculus. If the argument is generally valid, its truth will be analytical, depending on the form of the involved propositions. The truth of the argument does not refer to any empirical data. It is not dependent on whether God exists or not. It is true even if God does not exist. Therefore, the existence of God cannot longer be recognized as the subject of these and other arguments. Instead of that misleading concept it becomes quite clear that the main subject must be the truth of propositions which contain the predicate „God“. For that reason deductions and formal inferences known as God proofs have a well defined meaning. They would be meaningless as to non analytical reasoning.