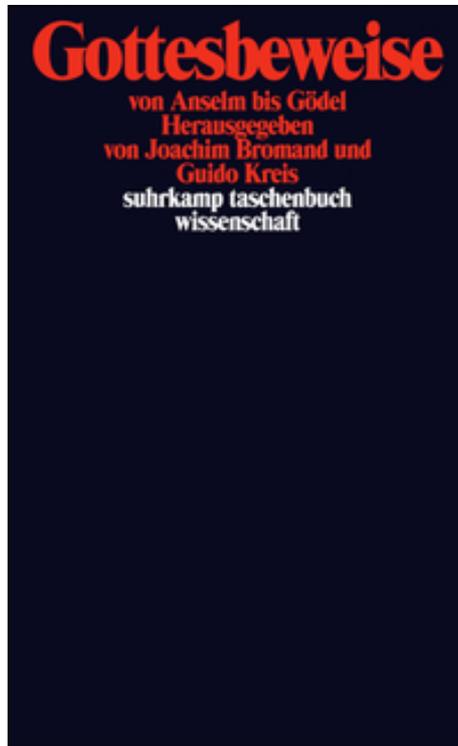


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Bromand, Joachim / Kreis, Guido
Gottesbeweise

von Anselm bis Gödel
Herausgegeben von Joachim Bromand und Guido Kreis

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1946
978-3-518-29546-5

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1946

Gottesbeweise gehören zu den großen Themen der abendländischen Philosophie, ja, galten lange als philosophische Königsdisziplin. Im 20. Jahrhundert sind sie mit Hilfe der modernen Logik neu formuliert worden, und auch in der analytischen Philosophie werden Gottesbeweise seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert. Offenkundig ist die Frage nach der Existenz Gottes im nachmetaphysischen Zeitalter aktueller denn je. Der Band versammelt die großen Gottesbeweise des Mittelalters und der Neuzeit ebenso wie die klassischen Einwände von Hume und Kant. Die sprachanalytische Debatte wird ausführlich dokumentiert, und ein eigener Teil ist Kurt Gödel gewidmet, dessen ontologischer Beweis bis heute nicht stichhaltig widerlegt worden ist. Einleitende Essays führen in die Problematik der Gottesbeweise ein und bieten gut verständliche Rekonstruktionen der jeweiligen Beweisversuche.

Joachim Bromand ist Privatdozent und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Bonn.

Guido Kreis ist Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Universität Bonn. Im Suhrkamp Verlag ist außerdem von ihm erschienen: *Cassirer und die Formen des Geistes* (stw 1951).

Gottesbeweise

von Anselm bis Gödel

Herausgegeben von
Joachim Bromand und
Guido Kreis

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1946

Erste Auflage 2011

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29546-5

Inhalt

<i>Joachim Bromand und Guido Kreis</i> Was sind Gottesbeweise?	9
---	---

Teil I

<i>Joachim Bromand und Guido Kreis</i> Anselms Argument und seine frühen Kritiker	31
1. Anselm von Canterbury: Die Urform des ontologischen Arguments	62
2. Die Debatte zwischen Anselm und Gaunilo	66
2.1 Gaunilo von Marmoutiers: »Was man anstelle des Toren hierauf erwidern könnte«	66
2.2 Anselm von Canterbury: »Was der Verfasser dieser kleinen Schrift darauf erwidern könnte«	71
3. Thomas von Aquin: Die Kritik an Anselms Argument ...	84
3.1 <i>Summe gegen die Heiden</i> I, Kapitel 10-11	84
3.2 <i>Summe der Theologie</i> I, Frage 2, Artikel 1	87
3.3 <i>Sentenzenkommentar</i> I, Distinctio III, Frage 1	89
4. Thomas von Aquin: Die fünf Wege	91
<i>Summe der Theologie</i> I, Frage 2, Artikel 2-3	91

Teil II

<i>Joachim Bromand und Guido Kreis</i> Die Neuformulierung der Gottesbeweise in der frühen Neuzeit	101
5. René Descartes: Die Gottesbeweise aus den <i>Meditationen</i> ..	133
5.1 Der ideentheoretische Beweis (3. Meditation)	133
5.2 Der ontologische Beweis (5. Meditation)	143
6. Die Debatte über Descartes' ontologischen Gottesbeweis ..	146
6.1 Caterus: Einwände gegen Descartes' ontologischen Beweis	146
6.2 Descartes: Erwiderung auf Caterus	148
6.3 Mersenne: Einwände gegen Descartes' ontologischen Beweis	153
6.4 Descartes: Erwiderung auf Mersenne	154

6.5 Gassendi: Einwände gegen Descartes' ontologischen Beweis	156
6.6 Descartes: Erwiderung auf Gassendi	160
7. Baruch de Spinoza: Ontologischer Gottesbeweis	162
8. G. W. Leibniz: Die Neuformulierung der Gottesbeweise	167
8.1 Kosmologischer und ontologischer Beweis im Zusammenhang	167
8.2 Leibniz' kosmologischer Beweis	169
8.3 Leibniz' Kritik an Descartes' ontologischem Beweis	172
8.4 Leibniz' ontologischer Beweis	176
9. David Hume: Die empiristische Kritik des teleologischen Beweises	180

Teil III

Joachim Bromand

Kant und Frege über Existenz	195
------------------------------	-----

Guido Kreis

Die Kritik der Gottesbeweise in der klassischen deutschen Philosophie	210
10. Kant und Frege über Existenz	244
10.1 Immanuel Kant: »Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge«	244
10.2 Gottlob Frege: <i>Die Grundlagen der Arithmetik</i> , § 53	245
10.3 Gottlob Frege: aus »Über Begriff und Gegenstand«	246
11. Kants Kritik des ontologischen Beweises	249
11.1 »Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes«	249
11.2 Kant über Wirklichkeit	255
11.3 Kant über leere Begriffe	257
12. Kants Kritik des kosmologischen und des teleologischen Beweises	259
12.1 Die vierte Antinomie und ihre Auflösung	259
12.2 »Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes«	274
12.3 »Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises«	284

13.	Hegels Transformation der Gottesbeweise	291
13.1	Hegels Kritik des kosmologischen Beweises	291
13.2	Hegel über den ontologischen Gottesbeweis	299
13.3	»Vom Begriff im Allgemeinen«	304
13.4	Hegels »ontologischer Gottesbeweis«	310
14.	Schelling und der ontologische Gottesbeweis	316

Teil IV

Guido Kreis

	Alternativen zu den klassischen Gottesbeweisen	331
15.	Ein Argument aus der Theorie der rationalen Wahl: Pascals Wette	354
16.	Ein moralisches Argument: Immanuel Kant	359
16.1	»Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft«	359
16.2	»Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt«	361
16.3	Kant über das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft	363
16.4	»Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes«	366
17.	Ein grammatisches Argument: Robert Spaemann, »Gottesbeweise nach Nietzsche«	368

Teil V

Joachim Bromand

	Gödels ontologischer Beweis und andere modallogische Gottesbeweise	381
18.	Norman Malcolm: »Anselms ontologische Gottesbeweise«	407
19.	David Lewis: »Anselm und die Aktualität«	430
20.	Alvin Plantinga: »Gott und Notwendigkeit«	453
21.	Gödels ontologischer Beweis	483
21.1	Kurt Gödel: »Ontologischer Beweis«	483
21.2	Gödels ontologischer Beweis in moderner Notation	484
21.3	Gödels Beweis in natürlichsprachlicher Übersetzung	485
21.4	Kurt Gödel: Texte aus dem Nachlaß im Zusammenhang mit dem ontologischen Beweis	487

Teil VI

Joachim Bromand

Gottesbeweise vor dem Hintergrund der modernen Wissenschaft	495
22. Richard Swinburne: »Die Existenz Gottes«	518
23. Richard Swinburne: »Der Gottesbeweis mittels Feinabstimmung. Eine Neubewertung«	536
24. William L. Craig: »Der kosmologische <i>Kalām</i> -Gottesbeweis«	564
25. Graham Oppy: »Über die Aussichten erfolgreicher Beweise für Theismus oder Atheismus«	599

Anhang

26. Sokrates: Teleologischer Beweis	645
27. Platon: Kosmologischer Beweis	649
28. Aristoteles: Kosmologischer Beweis für den unbewegten Beweger	656
Nachweise und Anmerkungen	661
Auswahlbibliographie	671

Joachim Bromand und Guido Kreis Was sind Gottesbeweise?

Philosophers meet to disagree.

Peter Burke

Am 10. Februar 1970 hat der Mathematiker und Logiker Kurt Gödel ein kurzes Manuskript mit dem Titel »Ontologischer Beweis« geschrieben. Darin wird Gott als ein Wesen definiert, das alle positiven Eigenschaften besitzt. Der Beweis führt zu der Schlußfolgerung, daß Gott notwendig existieren muß. Der Beweis ist formal gültig. Die modallogischen Voraussetzungen, von denen er Gebrauch macht, sind anspruchsvoll, aber nirgends inakzeptabel. Die wenigen Definitionen, Axiome und Theoreme, die der Beweis enthält, sind auch bei genauerem Zusehen weder offenkundig falsch noch offenkundig unsinnig. Gödels ontologischer Gottesbeweis scheint also sein Ziel zu erreichen. Auch wenn Zweifel an seiner Gültigkeit bestehen, ist es bis zum heutigen Tage nicht gelungen, einen klaren Fehler im Beweis auszumachen. Hatte Adorno in der *Negativen Dialektik* noch generalisierend vermutet, daß »übrigens wohl eine jede [Philosophie] um den ontologischen Gottesbeweis [kreist]«,¹ so scheint sich demgegenüber im nachmetaphysischen Zeitalter jeder ernsthafte Versuch eines Gottesbeweises von selbst zu verbieten. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die philosophische Debatte über Gott ist seit einigen Jahren wiedereröffnet und aktueller denn je. Einer der Hauptbeiträge der Philosophie zu dieser Debatte liegt im Projekt der Gottesbeweise. In der sprachanalytischen Metaphysik und Logik werden sie seit Jahrzehnten ausführlich diskutiert. Es ist an der Zeit, die entscheidenden Fragen erneut zu stellen: Was sind eigentlich Gottesbeweise, und wozu sollen sie gut sein?

1 Adorno (1966), S. 378.

1. Gottesbeweise als philosophisches Problem

Ein erfolgreicher Gottesbeweis ist eine Abfolge von Sätzen, bei der der letzte Satz lautet: »Ein göttliches Wesen existiert«, und zwar so, daß dieser letzte Satz nicht falsch sein kann, wenn die anderen Sätze wahr sind, und so, daß diese Sätze auch tatsächlich wahr sind. Häufig hat der letzte Satz die sprachlich einfachere Gestalt »Gott existiert«, aber wir werden weiter unten noch erläutern, warum wir empfehlen, die Formulierung »Ein göttliches Wesen existiert« vorzuziehen. Dieser letzte Satz ist die Konklusion des Arguments, die anderen Sätze sind seine Prämissen. Wenn ein Argument dieser Art erfolgreich wäre, dann wäre die Wahrheit des Satzes »Ein göttliches Wesen existiert« erwiesen, und wir wären rational gerechtfertigt, die Aussage für wahr zu halten, so daß sie zu unserem *Wissen* zählte. Das ist auch der Grund, weshalb sich die Philosophie, vor allem die theoretische Philosophie, für diese Aussage interessiert: Sie stellte einen Fall von Wissen dar, das sich auf einen sehr besonderen und ausgezeichneten Gegenstand bezieht und das deshalb eine besondere Stellung im System des menschlichen Wissens verdiente – *wenn* der Beweis erfolgreich wäre.

Das Problem der Gottesbeweise ist daher zunächst gar kein Problem der Religion, sondern der Philosophie, und innerhalb der Philosophie ist es wiederum kein religionsphilosophisches Spezialthema. Es führt vielmehr in das Zentrum der Philosophie: zu der Frage, was wir mit rationalen Mitteln überhaupt zu wissen vermögen – und wo die Grenzen unseres Wissen liegen. Die Gottesbeweise sind exemplarisch für das, was die Philosophie als Wissenschaft überhaupt leisten kann. Es geht um den Versuch, mit dem logischen Instrument des Beweises die Existenz eines metaphysischen Gegenstandes zu demonstrieren. So wenig religiöser Glaube und religiöse Praxis notwendige Zugangsvoraussetzungen zu einem Gottesbeweis darstellen, so sehr erhebt er auch den Anspruch, in jedem Punkt rational nachvollziehbar zu sein. Ein Gottesbeweis kann dort, wo es berechtigt ist, erfolgreich kritisiert und gegebenenfalls widerlegt werden. Das Projekt der Gottesbeweise zeichnet sich deshalb von Beginn an durch eine exemplarische Streitkultur von Behauptungen und Widerlegungen, Einwänden und Gegeneinwänden aus. Die Auseinandersetzung um die Gottesbeweise ist eine Idealform von Philosophie überhaupt.

Noch eine weitere Besonderheit zeichnet die Gottesbeweise als ge-

nuin philosophisches Problem aus. Der Gottesbegriff, den sie zugrunde legen, ist in allen Fällen ein *technischer Begriff*. Das ist ein Begriff, dessen Bedeutung aus den alltäglichen oder nichtphilosophischen Verwendungsweisen nicht einfach übernommen, sondern in einem jeweiligen philosophischen Kontext eigens durch Definition festgelegt wird. An die Stelle des alltäglichen, religiösen oder christlichen Gottesbegriffs tritt in den Gottesbeweisen ein neuer Begriff, zum Beispiel »vollkommenes Wesen«, »notwendiges Wesen« oder »allmächtiges Wesen«. Obwohl die meisten Vertreter der Gottesbeweise der Meinung waren, daß sich die technischen Gottesbegriffe mehr oder weniger problemlos in die alltäglichen und religiösen zurückübersetzen lassen, ist es für die Beurteilung der Beweise wichtig, daß viele außerphilosophische Konnotationen hier zunächst einmal keine Rolle spielen. Anselm hat den technischen Charakter seines Gottesbegriffs mit der Formulierung »etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« eigens betont.

Warum sollte man überhaupt Gottesbeweise führen? Das philosophisch wichtigste Motiv liegt in der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis hinsichtlich eines metaphysischen Gegenstandes. Die rationalistische und die klassische deutsche Philosophie haben ihn »das Absolute« genannt. Könnte ein Gottesbeweis erfolgreich durchgeführt werden, wäre damit der Grundstein für eine rational gerechtfertigte Metaphysik gelegt. Jedes der klassischen metaphysischen Systeme, in deren Zentrum ein dem Anspruch nach erfolgreicher Gottesbeweis steht, ist ein eigener Versuch, die Konsequenzen einer solchen Metaphysik auszuführen. Ob diese Versuche heute von mehr als bloß historischem Wert sind, hängt auch vom Erfolg der Gottesbeweise ab, die in ihnen formuliert werden.

Dem philosophischen Motiv gegenüber dürfte das theistische Motiv, mit erfolgreich durchgeführten Gottesbeweisen auch Atheisten überzeugen zu können, von nachgeordneter Bedeutung sein. Zwar müßte auch ein Atheist die Wahrheit der Konklusion »Ein göttliches Wesen existiert« anerkennen, *wenn* ein Beweis unanfechtbar erfolgreich wäre. Was daraus für die persönlichen Überzeugungen oder die praktischen Konsequenzen des Kontrahenten folgen könnte, bleibt aber unausgemacht. Umgekehrt sehen viele der Philosophen, die Gottesbeweise formuliert haben, und die *auch* theologisch argumentieren, ein Ziel des Projekts in dem Nachweis, daß Glaube und theoretische Rationalität miteinander vereinbar sind, daß also der Gegenstand des

Glaubens etwas ist, das zugleich auch mit rationalen Mitteln erkannt werden kann. Dieses Motiv hat in der Debatte der vergangenen Jahrzehnte, vor allem in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften, wieder an Relevanz gewonnen.

Welche Konsequenzen hätte dagegen eine mögliche *Widerlegung* der Gottesbeweise? Es ist einfacher zu sagen, welche Konsequenzen sie *nicht* hätte. Angenommen selbst, es könnte gezeigt werden, daß kein einziger möglicher Gottesbeweis erfolgreich sein könnte, so würde daraus noch nicht folgen, daß kein göttliches Wesen existiert. Denn dazu müßte ein eigener, neuer Beweis formuliert werden, der eine Gotteswiderlegung wäre, also eine Abfolge von Sätzen, die mit der Konklusion endete: »Ein göttliches Wesen existiert nicht«. Es gibt eine Reihe von klassischen und zeitgenössischen Gotteswiderlegungen. Aber der Erweis der Falschheit des Satzes »Ein göttliches Wesen existiert« bedarf ebensolcher Anstrengungen wie der Erweis seiner Wahrheit, und es ist nicht unplausibel, daß es in dem Maße, in dem es keine Gottesbeweise gibt, die einen Atheisten überzeugen würden, auch keine Gotteswiderlegungen gibt, die einen Theisten überzeugen würden (das ist die Position, die Graham Oppy in seinem Beitrag zu diesem Band vertritt).

Aus einer möglichen Widerlegung der Gottesbeweise würde deshalb auch nicht zwingend folgen, daß der Glaube an Gott und die praktische Ausrichtung der Lebensführung an einem solchen Glauben irrational wären. Möglicherweise gibt es bereits innerhalb der theoretischen Rationalität unter bestimmten Umständen gute Gründe dafür, an einer Überzeugung auch dann festzuhalten, wenn sich weder eine erfolgreiche Rechtfertigung noch eine erfolgreiche Widerlegung für sie finden läßt. Der Begriff der Rationalität ist aber weiter als der Begriff der theoretischen Rationalität. Das Defizit einer theoretischen Rechtfertigung führt nicht zwangsläufig zu irrationalen Handeln. Für die meisten Fälle von Handeln gilt nämlich gerade, daß wir eine Entscheidung auch dann zu treffen haben, wenn wir keine gerechtfertigten Überzeugungen über die relevanten Umstände haben. Das heißt nicht, daß diese Entscheidungen irrational sein müßten, sondern nur, daß die spezifisch praktische Rationalität gerade die Möglichkeit der Unsicherheit und Unwissenheit zu berücksichtigen hat. Deshalb wäre auch die Rationalität religiöser Praktiken durch eine Widerlegung der Gottesbeweise allein nicht ausgeschlossen.

2. Die verschiedenen Arten von Gottesbeweisen

Um einen Gottesbeweis zu führen, muß man zeigen, daß sich der Satz »Ein göttliches Wesen existiert« aus anderen Sätzen, deren Wahrheit als erwiesen gelten kann, nach gültigen Schlußregeln ableiten läßt. Die Prämissen können nun entweder aus der Beobachtung der Wirklichkeit gewonnen oder aber von ihr unabhängig sein. Ein apriorischer (erfahrungsunabhängiger) Gottesbeweis wird seit Kant *ontologischer Gottesbeweis* genannt. Argumente, die auf die Beschaffenheit und die Erforschung der Natur Bezug nehmen, führen auf aposteriorische (erfahrungsabhängige) Beweise. Steht dabei die Organisation der Wirklichkeit nach Ursachen und Wirkungen im Mittelpunkt, ergeben sich *kosmologische Gottesbeweise*. Steht am Beginn der Überlegung die Einrichtung der Wirklichkeit nach Zwecken und Zielen, führt dies auf einen *teleologischen Gottesbeweis*.

Der ontologische Gottesbeweis ist ein Beweis für die Existenz eines göttlichen Wesens rein aus Begriffen. Der Grundgedanke ist dabei, daß sich allein aus einer Analyse des angemessen definierten Gottesbegriffs unter Voraussetzung weniger zusätzlicher Annahmen zeigen läßt, daß ein göttliches Wesen existieren muß. Ein derartiger Beweisversuch zielt auf die souveräne Macht des Denkens und der Philosophie. Denn wenn der ontologische Beweis tatsächlich erfolgreich wäre, dann hätten wir gezeigt, daß sich allein aufgrund der Kraft unseres Denkens die Existenz von etwas in Wirklichkeit nachweisen läßt.

Die erste und berühmteste Version des ontologischen Beweises ist (von wenigen fragmentarischen Andeutungen in der Spätantike abgesehen) das Argument des Anselm von Canterbury aus dem späten elften Jahrhundert. Descartes, Spinoza und Leibniz haben es entscheidend umgestaltet und reformuliert. Für sie war es das exemplarische Stück der rationalistischen Metaphysik. Widerlegungsversuche des ontologischen Arguments hat es von Beginn an gegeben. Zu den wichtigsten mittelalterlichen Kritikern gehören Gaunilo von Marmoutiers und Thomas von Aquin. Kant hat für sich in Anspruch genommen, das Argument ein für allemal widerlegt zu haben. Hegel war der Auffassung, daß die Philosophie in ihrem Kernstück, in der Wissenschaft von den logischen Kategorien des Denkens und der Wirklichkeit, als ein transformierter ontologischer Gottesbeweis verstanden werden kann. Mit modallogischen Mitteln haben Autoren

wie Plantinga und Gödel den ontologischen Beweis im zwanzigsten Jahrhundert neu geführt, und zumindest im Falle von Gödels Beweis zeigt sich, daß die Diskussion über das Gelingen oder Scheitern des Beweises keineswegs zu einem eindeutigen Abschluß gekommen ist.

Viel älter als der ontologische Beweis sind die vielfältigen Formen der aposteriorischen Gottesbeweise. Von der Antike an sind vor allem zwei Hauptformen des kosmologischen Beweises bekannt. In der *Physik* und in der *Metaphysik* des Aristoteles findet sich im Zusammenhang einer naturphilosophischen und kosmologischen Untersuchung der Bewegung ein *Beweis für eine letzte Ursache aller Bewegung*, den sogenannten unbewegten Bewegter, den Aristoteles »Gott« nennt. Dieser Beweis war in der Antike, in der islamischen Aristoteles-Rezeption und von dort ausgehend in der europäischen mittelalterlichen Philosophie von zentraler Bedeutung.

Die zweite Hauptform des kosmologischen Arguments in dieser Traditionslinie ist der *Beweis für eine letzte Wirkursache*, der von der Beobachtung ausgeht, daß die Ereignisse der raumzeitlichen Welt andere Ereignisse voraussetzen, die sie in bestimmter Weise bewirkt haben. Eine zentrale Prämisse in dieser Beweisform ist die Behauptung, daß nicht nur die einzelnen Ereignisse in der Welt, sondern auch die Welt insgesamt eine Ursache haben muß, durch die sie bewirkt worden ist. Im Unterschied zum Beweis für den unbewegten Bewegter ist der Beweis für eine letzte Wirkursache auch in der gegenwärtigen Metaphysik noch präsent. In seinem Beitrag zu diesem Band verteidigt William L. Craig eine bestimmte Version dieses Beweises, die aus der Rezeption der antiken griechischen Philosophie in der islamischen *Kalām*-Schule stammt, im Lichte der Ergebnisse der zeitgenössischen Naturwissenschaft und Kosmologie.

Eine dritte wichtige Form des kosmologischen Arguments ist der *Beweis aus der Kontingenz der Ereignisse in der Welt*. Hier steht die Beobachtung am Anfang, daß die Ereignisse und Dinge in der raumzeitlichen Welt genausogut auch nicht eintreten oder vorliegen könnten, und daß sie auch tatsächlich früher oder später einmal nicht gewesen sind oder nicht mehr sein werden. Das Argument schließt dann in mehreren Zwischenschritten auf die Existenz einer letzten nicht-kontingenten und daher notwendigen Ursache der Welt. Dieser Beweis wird in der mittelalterlichen Philosophie an prominenter Stelle als dritter der fünf Wege bei Thomas von Aquin formuliert, und er

ist die bestimmende Form des kosmologischen Beweises in der neuzeitlichen Philosophie, etwa bei Leibniz. Kant und Hegel haben den kosmologischen Beweis in dieser Form kritisiert.

Noch älter als der kosmologische Gottesbeweis ist schließlich der teleologische Beweis, der nach Xenophon bereits von Sokrates überliefert ist. Ausgangspunkt ist hier die Beobachtung, daß viele Ereignisse und Phänomene in der Natur so beschrieben werden können, als ob sie zu einem bestimmten Zweck eingerichtet worden seien. Die Einrichtung nach Zwecken scheint aber einen planenden Intellekt vorauszusetzen. Im Zentrum des Beweises steht der Analogieschluß auf die Existenz eines intelligenten Planers der zweckmäßig eingerichteten Natur. Trotz der deutlichen argumentativen Schwächen dieser Beweisform, die Hume in seiner ausführlichen Kritik mustergültig offengelegt hat und die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* erneut hervorgehoben hat, wird auch dieser Beweis bis heute geführt. Richard Swinburne etwa hat das teleologische Argument mit Bezug auf neuere Ergebnisse der Biologie und Physik ausgehend von der sogenannten Feinabstimmung der Welt erneut verteidigt.

3. Welche Funktion haben Gottesbeweise?

Angesichts der Vielfalt der Argumente und ihrer Erscheinungsformen stellt sich die Frage, welche Funktion die Gottesbeweise überhaupt haben. Unsere Antwort ist naheliegend: Man sollte sie so interpretieren, daß sie beanspruchen, Beweise für die Existenz Gottes zu sein. Das ist nicht trivial, denn es gibt eine ganze Reihe von Deutungen, in denen die Gottesbeweise gerade nicht als Gottesbeweise behandelt werden. Karl Barth hat in einer prominenten Interpretation darauf hingewiesen, daß Anselms Gottesbeweis aus dem *Proslogion* in einen theologischen und religiösen Kontext eingebettet ist, und vorgeschlagen, ihn gar nicht als *Gottesbeweis* zu deuten, sondern als suchende Bewegung eines Gläubigen, der in seinem Glauben auf Einsicht zielt.² Es gibt auch weniger offene Versuche, die Gottesbeweise so zu interpretieren, daß ihr Beweischarakter marginalisiert oder unterschlagen wird. Gelegentlich wird vermutet, daß es den Gottesbeweisen nicht gerecht wird, wenn man sie logisch untersucht, und daß

2 Siehe Barth (1931).

man die philosophischen Sachgehalte der Texte, in denen sie formuliert werden, auf diese Weise gerade verfehlt.

Natürlich werden Gottesbeweise in der Regel nicht als isolierte Abfolge von Sätzen formuliert (eine Ausnahme von dieser Regel ist allerdings der ontologische Beweis von Gödel). Sie sind vielmehr Teile oder Momente in komplexen (metaphysischen) Theorien. Innerhalb dieser Theorien haben sie allerdings in der Regel die Funktion, das Fundament der jeweiligen Theorie zu rechtfertigen, und die Art dieser Rechtfertigung ist ein Beweis. Wenn es daher wenig überzeugend ist, die Gottesbeweise *ausschließlich* auf logische Gültigkeit und Erfolg zu untersuchen, so verfehlt doch die *Unterlassung* dieser Prüfung eine notwendige Bedingung zu ihrem theorieintern angemessenen Verständnis. Deshalb gehört sie zur Interpretation dieser Texte zwingend dazu. Daß darüber hinaus ein Text (oder eine Abfolge von Sätzen in einem Text) nur zur Hälfte ein Gottesbeweis ist oder zwar irgendwie, aber doch nicht wirklich, trifft nicht das Selbstverständnis der Texte, in denen die Gottesbeweise formuliert worden sind.

Ein guter Beleg dafür ist die Debatte, die Anselm mit Gaunilo von Marmoutiers geführt hat. Gaunilo hatte Anselm Fehler in der Argumentation des Gottesbeweises vorgeworfen. Anselm hat in seiner Erwiderung an keiner Stelle den Vorwurf geäußert, daß Gaunilo den Text des *Proslogion* falsch verstanden habe, daß es also unangemessen gewesen sei, nacheinander die beiden Beweisschritte und die zentralen Begriffe und Prämissen zu kritisieren. Ganz im Gegenteil; Anselm erkennt seine Pflicht zur Verteidigung in allen Punkten an, und er besteht umgekehrt auf seinem Recht zur Widerlegung der Einwände. Zu Beginn seiner Antwort sagt er: »Die Beweisgründe, die Du [gegen den Beweis] ins Feld zu führen versuchst, [sind] entweder nicht wahr, oder aber es folgt aus ihnen nicht, was Du folgerichtig aus ihnen zu schließen meinst«. Anselm erkennt zwei Dinge an, die man anerkennen muß, um einen Beweis führen zu können: Seine Prämissen müssen wahr sein, und der Schluß von den Prämissen auf die Konklusion muß gültig sein.

Daß man die Gottesbeweise in ihrer Funktion ernst nimmt, die Existenz Gottes zu beweisen, schließt auch ein, die historischen Bezüge und Diskussionslagen zu rekonstruieren, in denen sie vorgetragen worden sind. In vielen Fällen sind die Formulierungen, die in den Beweisen verwendet werden, ohne eine Kenntnis der philosophischen Kontexte sogar unverständlich. Anselm behauptet zum Beispiel, daß

es für ein göttliches Wesen »größer« ist, im Verstand und in Wirklichkeit zu existieren als nur im Verstand. Der Sinn des Ausdrucks »größer« dürfte nur unter Einbeziehung der platonischen Tradition verständlich zu machen sein, in der Anselm steht. Der Sinn von Anselms *Beweis* kann allerdings gerade nicht dadurch verständlich gemacht werden, daß man die Geltung seiner Prämissen historisch relativiert. So sehr es richtig ist, daß ein philosophischer Text immer auch in seinem historischen Kontext verstanden werden muß, so sehr bedeutete doch die vollständige Historisierung zugleich die Neutralisierung der Gottesbeweise, und darin liegt eine Mißachtung des Wahrheitsanspruches, den sie erheben. Nimmt man die *eigene* hermeneutische Lage der Gottesbeweise zur Kenntnis, dann ergibt sich, daß sie einen allgemeinen Wahrheitsanspruch vertreten, der nicht auf ihre eigene Epoche oder ihr eigenes philosophisches Umfeld beschränkt ist. Anselm war kein Historist. Wer ihn historisch ernst nimmt, darf seinen Beweis daher nicht historisch relativieren. Wer ihn historisch ernst nimmt, muß ihn auf dem Niveau der logischen Theorie der Gegenwart (einer jeweiligen Gegenwart der Interpretation) so gut wie möglich zu rekonstruieren versuchen.

4. Die Logik der Gottesbeweise

Um die Debatte über die Gottesbeweise besser einschätzen und die vorgebrachten Beweisversuche und Einwände besser beurteilen zu können, soll im folgenden erörtert werden, was einen Beweis ausmacht, auf welche Arten er scheitern und an welchen Stellen somit Kritik ansetzen kann. In einem engeren Sinne des Wortes versteht man unter einem *Beweis* in der formalen Logik eine Folge von Sätzen, von denen jeder selbst ein Axiom oder eine Prämisse ist oder mit Hilfe der Ableitungsregeln des zugrunde gelegten formalen Systems aus vorangegangenen Sätzen hergeleitet wird.³ In *diesem* Sinne des Wortes gibt es keinen fehlerhaften Beweis: Eine Folge von Sätzen, von denen mindestens einer weder ein Axiom noch eine Prämisse ist und auch nicht mit den Ableitungsregeln begründet werden kann, ist in diesem engeren Sinne kein Beweis. Da in der Debatte um »Gottesbeweise« aber die Korrektheit der »Beweise« nicht von vornherein

3 Vgl. etwa Mendelson (1997), S. 34-36.

unterstellt werden soll, spricht man in diesem Zusammenhang in einem weiteren, umgangssprachlichen Sinne von einem *Beweis*. Wir wollen hier »Beweis« in diesem weiteren Sinn verwenden, der in der Logik am ehesten dem Begriff des Arguments entspricht. Ein Argument ist dabei eine Folge von Aussagen, in der eine Aussage, die sogenannte *Konklusion* des Arguments, aus anderen Aussagen, den sogenannten *Prämissen* des Arguments folgen oder durch diese zumindest gestützt werden soll, etwa in dem Sinne, daß es rational ist, die Konklusion für wahr zu halten, falls die Prämissen wahr sind. Der besseren Übersichtlichkeit und Überprüfbarkeit halber wollen wir Argumente im folgenden oft in Form einer Liste wiedergeben, in der die Konklusion auf die Auflistung der Prämissen des Arguments folgt. Ein Argument wird *gültig* genannt, wenn die Konklusion aus den Prämissen logisch folgt. Letzteres wiederum besagt, daß es nicht möglich ist, daß die Prämissen wahr sind, die Konklusion zugleich aber falsch ist. Damit ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, *ob* die Prämissen wahr sind. Beispielsweise folgt aus dem Satz $1 = 0$ trivialerweise, daß $1 = 0$ ist, aber natürlich ist die Prämisse falsch. Ein gültiges Argument garantiert somit die Wahrheit der Konklusion *nur unter der Voraussetzung*, daß die Prämissen wahr sind. Ein Argument, das gültig ist *und* dessen Prämissen wahr sind, wird *korrekt* genannt. Nur ein korrekter Beweis garantiert die Wahrheit der Konklusion. Ein Beweis, der nicht korrekt ist, gibt hingegen keinerlei Aufschluß über die Frage, ob die Konklusion wahr oder falsch ist. So stellt auch die Widerlegung eines Beweises – sogar die Widerlegung der Beweisbarkeit einer Konklusion (in bestimmten formalen Systemen) – keine Widerlegung der Konklusion selbst dar. Auch eine Widerlegung aller im folgenden wiedergegebenen Gottesbeweise widerlegte somit nicht die Aussage, daß Gott existiert.

Die Überprüfung auf Gültigkeit und somit auch teilweise die Überprüfung auf Korrektheit erfolgen in der Regel auf indirektem Wege. Dazu werden die umgangssprachlich formulierten Argumente in eine überschaubare künstliche bzw. formale Sprache übersetzt, in der mit Mitteln der formalen Logik leichter als im umgangssprachlichen Fall festgestellt werden kann, ob die in die formale Sprache übersetzte Konklusion aus den in die formale Sprache übersetzten Prämissen logisch folgt. Das Ergebnis dieser Überprüfung überträgt man dann zumeist auf das umgangssprachlich formulierte Argument. Hier ist zu beachten, daß eine solche Bewertung eines umgangssprachlich

formulierten Arguments als gültig oder nicht immer *relativ zur zugrunde gelegten Übersetzung* von Prämissen und Konklusion in die verwendete formale Sprache zu verstehen ist. Ebenfalls erfolgt eine solche Bewertung *relativ zur zugrunde gelegten Logik*. Im folgenden werden wir in der Regel die klassische Prädikatenlogik erster Stufe zugrunde legen oder bei Bedarf auf eine geeignete modallogische Erweiterung der klassischen Logik zurückgreifen. Die klassische Logik beruht dabei auf einer Theorie über die Semantik der sogenannten logischen Konstanten (Junktoren, Quantoren, eventuell mit dem Identitätssymbol), die nicht jedermann teilt. Befürworter alternativer Logiken könnten so bei der Bewertung des ein oder anderen Arguments zu abweichenden Meinungen gelangen.

Aus welchen Gründen könnte ein Beweisversuch nun scheitern? Dies könnte an einem (oder mehreren) der folgenden Gründe liegen:

- (i) Der Schluß ist gültig, aber nicht korrekt (d. h., mindestens eine der Prämissen ist nicht wahr).
- (ii) Der Schluß ist nicht gültig (d. h., die Konklusion folgt nicht aus den Prämissen).
- (iii) Der Beweis ist gültig und korrekt, scheitert aber aus anderen Gründen.

Zu (i): Die Gültigkeit eines Arguments garantiert nur dann die Wahrheit der Konklusion, wenn auch die Prämissen wahr sind. Der Schluß von »Kein Mensch ist sterblich« und »Sokrates ist ein Mensch« auf »Sokrates ist nicht sterblich« ist gültig, erweist aber natürlich nicht, daß Sokrates noch lebt. Im Falle der untersuchten Gottesbeweise wird es in der Regel aber natürlich viel schwieriger sein herauszufinden, ob die Prämissen wahr sind.

Zu (ii): Zu dieser Gruppe gehören die klassischen, sogenannten *formalen Fehlschlüsse*, die im Rahmen der formalen Logik leicht erkannt werden können. Entsprechende Beispiele sind die Affirmation des Konsequens (wenn p , dann q , q ; also p), die Negation des Antezedens (wenn p , dann q , nicht- p ; also nicht- q), die Kommutation des Konditionals (wenn p , dann q ; also wenn q , dann p), die uneigentliche Kontraposition (wenn p , dann q ; also wenn nicht- p , dann nicht- q) oder die Affirmation eines Disjunktks (p oder q , p ; also nicht- q). Nicht alle nicht-gültigen Argumente sind aber so einfach zu erkennen. Problematischer sind etwa sogenannte *informelle Fehlschlüsse*, die

im Rahmen der informellen Logik beziehungsweise der Argumentationstheorie behandelt werden. Beispiele solcher Fehlschlüsse sind Fälle von *Äquivokationen* wie das folgende Argument:

Alle Menschen sind Kinder (nämlich Kinder ihrer Eltern).

Kein Kind sollte arbeiten.

Also: Kein Mensch sollte arbeiten.

Dieser Schluß *scheint* (wegen der Äquivalenz von *Kein K ist A* und *Alle K sind nicht-A*) von der folgenden Form und somit gültig zu sein: *Alle M sind K*, *Alle K sind nicht-A*, also: *Alle M sind nicht-A*. Allerdings trägt der Schein. Tatsächlich ist das Argument von der Form *Alle M sind K₁*, *Alle K₂ sind nicht-A*, also: *Alle M sind nicht-A* und somit ungültig. Die zweite Prämisse leuchtet nämlich nur ein, wenn das Prädikat »Kind« dort etwa im Sinne von »Jugendlicher unter 16 Jahren« verstanden wird. In dieser Lesart wäre freilich die erste Prämisse falsch. Somit soll das Prädikat »Kind« in den beiden Prämissen irreführenderweise *unterschiedliche* Eigenschaften ausdrücken. Während sich der obige Fehlschluß recht unproblematisch erkennen läßt, ist in anderen Fällen von Äquivokationen der trügerische Anschein von Gültigkeit nur sehr viel schwerer zu durchschauen. Wie sich zeigen wird, handelt es sich bei Anselms Gottesbeweis – einer heute weitverbreiteten Interpretation zufolge – ebenfalls um eine schwer zu durchschauende Äquivokation.

Zu (iii): Argumente können auch scheitern, selbst wenn sie in logischer Hinsicht gelingen. So ist der Schluß von der Prämisse $2 + 3 = 5$ auf die Konklusion $2 + 3 = 5$ gültig und die Prämisse ist wahr (die Konklusion natürlich auch). Allerdings ist der Beweis in *epistemischer* Hinsicht mißlungen, da er jemandem, der *nicht* glaubt, daß $2 + 3 = 5$, keine guten Gründe liefert, daran zu glauben. Ein solcher Schluß von einem Satz p auf p ist ein archetypischer Fall einer sogenannten *petitio principii*, die auch als *begging the question* oder als *zirkulärer Schluß* bezeichnet wird. Dabei ist es keineswegs trivial, genau zu erklären, worin im allgemeinen ein solcher zirkulärer Schluß besteht. Oft wird ein Schluß als zirkulär bezeichnet, bei dem die Konklusion schon in den Prämissen enthalten ist; hier wäre allerdings noch genauer zu erklären, was unter »enthalten« zu verstehen ist. Sicherlich wäre die folgende semantische Deutung von »enthalten« viel zu weit gefaßt, der zufolge eine Konklusion in bestimmten Prämissen enthal-