

MÖGLICHKEIT UND NOTWENDIGKEIT DER EXISTENZ GOTTES: ANSELM'S ONTOLOGISCHER GOTTESBEWEIS IN DER MODALLOGISCHEN DEUTUNG VON CHARLES HARTSHORNE

Jörn Müller*

SÍNTESE – O autor analisa a validade de uma certa variante do "argumento ontológico" de Anselmo, a saber, a versão lógico-modal de Charles Hartshorne (1897-2000). Ele investiga, primeiramente, a origem dos argumentos de Hartshorne, partindo de uma interpretação de Anselmo; em segundo lugar, o argumento lógico-modal é apresentado, junto com as suas pressuposições e implicações. Finalmente, o autor propõe uma avaliação da abordagem de Hartshorne. **PALAVRAS-CHAVE** – O argumento de Anselmo. Existência de Deus. Argumentos ontológicos a favor da existência de Deus. A versão de Charles Hartshorne do argumento ontológico. Argumento lógico-modal.

ABSTRACT – The author analyses the validity of a certain variation of Anselm's "ontological argument", namely the modal-logical version from Charles Hartshorne (1897-2000). He firstly studies the origin of Hartshorne's arguments, whose starting point is an interpretation of Anselm; secondly, the modal-logical argument from Hartshorne will be presented together with its presuppositions and implications. Finally, the author proposes an evaluation of Hartshorne's approach.

KEY WORDS – Anselm's argument. Existence of God. Ontological arguments for the existence of God. Charles Hartshorne's version of the ontological argument. Modal-logical argument.

Der Frage, ob die Existenz Gottes in allgemeingültiger Form beweisbar ist, gilt seit langem das intensive Interesse von Theologen, die ihren religiösen Glauben mit rationalen bzw. philosophischen Argumenten in Verbindung zu setzen versuchen¹. Die im Rahmen dieser Bestrebungen entwickelten Gottesbeweise haben dabei multifunktionalen Charakter: Sie können einerseits der rationalen Versicherung der Grundlage des eigenen Glaubens dienen, sind aber durchaus auch als Überzeugungsmittel in der Diskussion mit Nicht-Gläubigen einsetzbar.

* Universität Bonn.

¹ Das bedeutet natürlich nicht, daß Gottesbeweise ein rein theologisches Anliegen sind; man denke nur an den Gottesbeweis, den Platon im 10. Buch der *Nomoi* (890b-899d) zur Fundierung seines Gesetzesstaates führt.

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 3	Setembro 2003	p. 397-415
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

Speziell in dieser zweiten Funktion ist dem seit Kant so genannten ontologischen Gottesbeweis eine besondere Rolle zuzuschreiben². Während kosmologische oder physikotheologische Gottesbeweise weitgehend auf empirische Interpretationen der Welt, sei es als eines beobachtbaren Kausalgefüges von Wirkung und Ursache oder als eines in toto zweckmäßig geordneten Zusammenhangs, rekurrieren, kommt das ontologische Argument scheinbar mit geringeren Voraussetzungen aus: Dem Anspruch nach soll die Existenz Gottes allein aus dem Gottesbegriff heraus bewiesen werden, so daß niemand, der diesen Begriff versteht bzw. ihn sinntragend verwendet, die reale Instantiierung dieses Begriffs (und damit die Existenz Gottes) leugnen kann. Um in der Terminologie Kants zu bleiben: Ein ontologischer Gottesbeweis operiert auf apriorischer Ebene, d.h. unabhängig von sinnlicher Erfahrung, während die anderen Beweisstrategien notwendig aposteriorisch (also in Abhängigkeit von Erfahrungsdaten und ihren Interpretationen) strukturiert sind. Aufgrund dieser Erfahrungsunabhängigkeit scheint das ontologische Argument nun in besonderem Maße geeignet zu sein, in der Diskussion mit Atheisten und Agnostikern durchschlagende Wirkung zu erzielen, insofern letztere lediglich dem vorausgesetzten Gottesbegriff und nicht gleich einer umfassenden Interpretation der extramentalen Wirklichkeit zustimmen müssen, um die Argumentation in Gang zu setzen.

Im folgenden möchte ich die Beweiskraft einer bestimmten Variante des ontologischen Gottesbeweises, nämlich der höchst einflußreichen und kontrovers diskutierten modallogischen Version von Charles Hartshorne (1897-2000), näher untersuchen. Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt die Genese seines Beweises aus der Interpretation des ontologischen Arguments von Anselm von Canterbury (1033-1109), der zu Recht als der geistige Ahnherr der ontologischen Beweisform gilt, in skizzenhafter Form nachgezeichnet (I); anschließend wird der modallogische Beweis von Hartshorne dargestellt und auf seine Voraussetzungen und Implikationen hin geprüft (II). Abschließend soll seine Überzeugungskraft einer Bewertung unterzogen werden (III). Leitender Gesichtspunkt bei der Darstellung und Problematisierung dieses Beweises ist hierbei die Frage, inwieweit er von plausiblen Einwänden betroffen ist, die ein Atheist oder ein Agnostiker vorbringen könnte, d.h. welche Beweiskraft das Argument in der Auseinandersetzung mit Nicht-Gläubigen zu entfalten vermag.

I Anselms *Proslogion* und die Zwei-Argumente-These

Anselms erklärtes Ziel in seinem um 1077/78 entstandenen *Proslogion* ist es, die verschiedenen Argumente für die Existenz Gottes, die er in seinem kurz zuvor geschriebenen *Monologion* festgehalten hatte, durch ein einziges Argument (*unum argumentum*) zu ersetzen und damit hinreichend zu beweisen, „daß Gott in Wahrheit existiert“ (*quia Deus vere est*)³. Der Beweiskern findet sich in den Kapiteln

² Zur typologischen Aufteilung der Gottesbeweise in physikotheologische, kosmologische und ontologische vgl. I. Kant, KrV, A 590-591.

³ Vgl. Anselm, Prosl., prooem. (ed. F.S. Schmitt, p. 68).

II und III und basiert auf der begrifflichen Bestimmung Gottes als „etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“ (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Im zweiten Kapitel argumentiert Anselm, daß dieser Begriff als ein sprachlich intelligibles, bedeutungstragendes Gebilde auch im Verstand (*in intellectu*) des Gottesleugners existent ist. Wenn es aber nur im Verstand existierte, könnte es größer, nämlich als existente Sache (*in re*), gedacht werden. Als nur im Verstand existent wäre es dann aber nicht „etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“. Aus dieser *reductio ad absurdum* leitet Anselm ab, daß dieses Etwas sowohl im Verstand als auch in der Wirklichkeit existiert. Aus der Intension des Begriffs läßt sich somit alternativlos seine Extension, also seine Instantiierung in Gestalt Gottes folgern, weil aus der entgegengesetzten Annahme ein logischer Widerspruch resultieren würde. Einige Interpreten sehen mit diesem, am Ende des zweiten Kapitels erreichten Ergebnis den eigentlichen Gottesbeweis als abgeschlossen an und sehen das Folgende lediglich als eine „Steigerung“ des Gedankengangs⁴. Wenn über Anselms ontologischen Gottesbeweis diskutiert wurde, war bis in das 20. Jahrhundert hinein meist nur von diesem argumentativen Zusammenhang in *Proslogion* II die Rede⁵.

Das dritte Kapitel hingegen ist in der Rezeptionsgeschichte und z.T. auch noch in der Forschung im 20. Jahrhundert etwas stiefmütterlich behandelt worden, obwohl es offensichtlich zumindest eine Weiterführung der Begriffsanalyse des *aliquid quo nihil maius cogitari possit* aus Kap. II bietet und mit einer expliziten Identifikation desselben mit Gott endet, was einen organischen Abschluß des Gedankengangs anzeigt. Das Argument läßt sich, unter Wiedergabe seines Wortlauts, logisch wie folgt rekonstruieren⁶:

- | | |
|--|--------------------|
| Das existiert schlechthin so wahrhaft, daß auch nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert. | (1) These |
| Denn es läßt sich denken, daß es etwas gibt, daß als nichtexistierend nicht gedacht werden kann – | (2) 1. Prämisse |
| was größer ist, als was als nichtexistierend gedacht werden kann. | (3) 2. Prämisse |
| Wenn deshalb „das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“, als nichtexistierend gedacht werden kann, | (4) Antithese |
| so ist eben „das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“, nicht das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann; was sich nicht vereinbaren läßt. | (5) Konsequenz |
| So wirklich also existiert „das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“, | |
| daß es als nichtexistierend nicht gedacht werden kann. | (6) Conclusio |
| Und das bist Du, Herr, unser Gott. So wirklich also bist Du, Herr, mein Gott, daß Du als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kannst. | (7) Identifikation |

⁴ Vgl. Schmitt 1961, 49.

⁵ Vgl. hierzu McGill 1968, 40f.: „The usual method was simply to ignore *Proslogion* III entirely. Anselm's first unit of reasoning was isolated as a self-contained proof for the existence of God complete in itself, and the only problem was to discover how his syllogism was supposed to work“.

⁶ Vgl. Anselm, *Prosl.*, c.3 (ed. F.S. Schmitt, p. 87).

Auch hier operiert Anselm also wieder, analog zum zweiten Kapitel, mit einer *reductio ad absurdum*: Wenn „etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“ als nicht-existent denkbar ist, könnte wiederum ein Größeres gedacht werden, nämlich etwas, dessen Nicht-Existenz nicht einmal denkbar ist: Um diese in (5) statuierte Widersprüchlichkeit zu vermeiden, muß die Antithese (4) zu Gunsten der Ausgangsthese (1) aufgegeben werden.

Charles Hartshorne kann nun zusammen mit Norman Malcolm als Begründer der „neuen Richtung“ der Anselm-Interpretation nach 1960 gelten, die sich gegenüber der „alten Richtung“ durch zwei neuartige, miteinander korrelierende Thesen abhebt⁷:

1. Die *Zwei-Argumente-These*: Während die „alte Richtung“ *Proslogion* III entweder gegenüber dem zweiten Kapitel weitgehend marginalisiert (s.o.) oder einen organischen Zusammenhang zwischen den beiden Abschnitten postuliert⁸, sehen Hartshorne und Malcolm hier zwei voneinander abtrennbare, für sich zu betrachtende Beweisstrategien⁹. Das *Proslogion* enthält entgegen Anselms eigener Ankündigung im *Prooemium* der Schrift eben nicht nur ein einziges Argument (*unum argumentum*), sondern zwei Argumente. Das „zweite Argument“ in *Proslogion* III deuten sie hierbei in modallogischen Kategorien, indem sie Anselms Rede von der Denkbarkeit oder Nicht-Denkbarkeit im Sinne der modalen Begrifflichkeiten von Möglichkeit und Notwendigkeit reformulieren. Dies bedeutet, daß sie Anselms Schlußfolgerung, Gott bzw. *aliquid quo nihil maius cogitari possit* könne nicht als nichtexistierend gedacht werden, in dem Sinne verstehen, daß Gott als notwendig existierend gedacht werden muß, da das Gegenteil (d.h. eine bloß kontingente Existenz Gottes) selbstwidersprüchlich ist. Auf diese Problematik wird in Teil II näher einzugehen sein.

2. Die *Superioritätsthese*: Die „neue Richtung“ geht davon aus, daß die Argumentation in *Proslogion* III der des zweiten Kapitels überlegen ist. Letztere falle den des öfteren in der Philosophiegeschichte formulierten Einwänden zum Opfer, daß Anselm zwei gravierende Trugschlüsse unterlaufen seien: Erstens setze seine Argumentation in *Proslogion* II die irrige Prämisse voraus, daß bloße (also kontingente) Existenz eine Perfektion darstelle (daß also kontingente Existenz größer bzw. besser sei als kontingente Nicht-Existenz); zweitens erhebe Anselm (kontingente) Existenz in den Status eines realen Prädikats, obwohl die Existenz

⁷ Zur Unterscheidung von „neuer“ und „alter Richtung“ in der Interpretation des ontologischen Gottesbeweises von Anselm vgl. Bucher 1985, 115-119.

⁸ Vgl. exemplarisch Schrimpf 1994, 20-44, der Kap. II und III als Phasen einer insgesamt dreischrittigen „wissenschaftlichen Erörterung“ deutet, und Mojsisch 1989, 128f., der ebenfalls von einem insgesamt dreischrittigen Beweisgang ausgeht, in dem erst Kap. III „den vollen Gehalt des Arguments erkennbar werden läßt“.

⁹ Vgl. zum Folgenden Malcolm 1960 und Hartshorne 1965 sowie 1968a. Malcolm gilt im allgemeinen als Begründer der „Zwei-Argumente-These“ (vgl. z.B. Rohls 1987, 582-586), obwohl Hartshorne diesen Gedanken schon 1941 in *Man's Vision of God and the Logic of Theism* implizit und in Hartshorne 1944, 234 n. 7, explizit geäußert hat. Vgl. hierzu den exzellenten Überblick über Hartshornes Beschäftigung mit dem ontologischen Argument bei Pailin 1969a.

einer Sache letztlich nichts zu deren begrifflichem Gehalt beitrage: Ein wirklicher Gegenstand besitzt nicht mehr Prädikate als ein möglicher. In den berühmten Worten Kants gesprochen: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche“¹⁰. Malcolm und Hartshorne meinen nun, daß die nach ihrer Auffassung in *Proslogion* III nachgewiesene logische Unmöglichkeit der Nichtexistenz Gottes diesen beiden Verdikten nicht unterliege, da sie sowohl eine Perfektion ausdrücke als auch Positives zum Begriffsgehalt Gottes beitrage (und in diesem Sinne als reales Prädikat zu betrachten ist). Durch den Rekurs auf den modallogischen anstatt auf den faktischen Existenzbegriff sei das zweite Argument immun gegen diese Einwände. Hartshorne spricht deshalb auch von der „zweiten oder starken Form des Beweises“ bzw. von der „logischen Priorität“ von *Proslogion* III¹¹. Das zweite Kapitel hingegen sei „nur ein irriges Vorspiel oder ein unglücklicher Start für die Beweisentwicklung“¹².

Hartshorne tritt hierbei nicht primär in der Rolle des Anselm-Exegeten auf, dem an einer möglichst exakten Rekonstruktion des *Proslogion*-Gedankengangs gelegen ist. Sein Anliegen ist weniger philosophiehistorischer als in erster Linie systematischer Natur: Er möchte durch den Nachweis der notwendigen Existenz und apriorischen Erkennbarkeit Gottes ein Fundament für seine „neoklassische Metaphysik“ bzw. für seinen von traditionellen Gottesvorstellungen abweichenden „dipolaren Theismus“ schaffen. Nichtsdestoweniger glaubt er, daß sich aus den zentralen Ideen von *Proslogion* III in Verbindung mit Anselms Repliken auf die zeitgenössische Kritik durch den Mönch Gaunilo ein modallogisch wasserdichtes Argument konstruieren läßt, das er erstmals 1962 in *The Logic of Perfection* vollständig vorgetragen hat und in der Folgezeit konsequent gegen verschiedene Kritiker verteidigt hat¹³.

II Hartshornes modallogischer Gottesbeweis

In einer gegenüber der ersten Fassung von 1962 leicht modifizierten Version¹⁴ stellt sich das modallogische Beweisschema Hartshornes einschließlich seiner eigenen Erläuterungen dazu wie folgt dar:

1. $q \rightarrow Nq$

„Anselms Prinzip“: Vollkommenheit könnte nicht kontingent existieren [somit könnte die Behauptung, daß sie existiert, nicht kontingent, sondern nur mit Notwendigkeit wahr sein¹⁵]

¹⁰ Kant, KrV, A 599.

¹¹ Vgl. Hartshorne 1965, 13 („logical priority of Prosl. III over Prosl. II) sowie 33ff. („The Second or Strong Form of the Proof“).

¹² Vgl. Hartshorne 1965, 14 („a blundering preamble or unlucky false start in the development of the Proof“).

¹³ Vgl. Hartshorne 1962, 49-57.

¹⁴ Vgl. Hartshorne 1968b, 335. Die deutsche Übersetzung habe ich, mit leichten Abänderungen, übernommen aus Brecher 1975, 134.

¹⁵ Die in Klammern gesetzte Koda zur Erläuterung von Anselms Prinzip war in der ursprünglichen Fassung von 1962 nicht vorhanden und wurde später auf Wunsch von Hartshorne eingefügt; vgl. Hartshorne 1968b, 335 n. 2.

2. $Nq \vee \sim Nq$	Satz vom ausgeschlossenen Dritten
3. $\sim Nq \rightarrow N \sim Nq$	Form des Beckerschen Postulats: modaler Status ist immer notwendig
4. $Nq \vee N \sim Nq$	Schluß aus (2,3)
5. $N \sim Nq \rightarrow N \sim q$	Schluß aus (1): Die notwendige Falschheit des Hintersatzes impliziert diejenige des Vordersatzes (Modalform des Modus tollens)
6. $Nq \vee N \sim q$	Schluß aus (4,5)
7. $\sim N \sim q$	Intuitives Postulat (oder Schluß aus anderen theistischen Argumenten): Vollkommenheit ist nicht unmöglich
8. Nq	Schluß aus (6,7)
9. $Nq \rightarrow q$	Modalaxiom
10. q	Schluß aus (8,9)

mit folgenden Symbolbedeutungen:

„q“ für „ $(\exists x)Px$ “: „Es gibt ein perfektes Seiendes“ bzw. „Perfektion existiert“

„N“ für „es ist notwendig (logisch wahr), daß“

„ \sim “ für „es nicht wahr, daß“

„v“ für „oder“ (im ausschließenden Sinne)

„ $p \rightarrow q$ “ für „p impliziert strikt q“ bzw. „ $N \sim (p \& \sim q)$ “ [Abgrenzung zur materialen bzw. philonischen Implikation]

Zu ergänzen wäre noch, daß der Beweis in Lewis' modallogischem System S 5 formuliert ist¹⁶, was man u.a. aus der Verwendung des Beckerschen Postulats in Schritt 3 ablesen kann. Dessen Anwendbarkeit auf existenzielle Modalität (wie im vorliegenden Fall) ist zwar klärungsbedürftig¹⁷, kann aber wohl gerechtfertigt werden¹⁸. Insgesamt herrscht in der Forschung die Auffassung vor, daß der Beweis in formallogischer Hinsicht gültig ist, also keinen die logische Struktur des Arguments invalidierenden Lapsus enthält¹⁹. Die formallogische Gültigkeit sagt aber bekanntermaßen noch nichts über den Wahrheitsgehalt des Schlusses aus, der vielmehr von der inhaltlichen Stichhaltigkeit der Prämissen abhängt. Dies ist natürlich auch der Aspekt, der im Hinblick auf die Beweiskraft des Arguments für den Atheisten bzw. Agnostiker von zentraler Bedeutung ist. Im Fokus der Aufmerksamkeit stehen hierbei die beiden Prämissen in den Schritten 1 und 7 (ab hier: P1 und P7). Entgegen der Chronologie beginne ich mit P7: Einerseits, da Hartshorne selbst diese Prämisse als den problematischsten Schritt seiner

¹⁶ Adams 1971, weist nach, daß Hartshornes Beweis auch im Brouwerschen System geführt werden kann.

¹⁷ Darauf macht z.B. Purtill 1966, 408, aufmerksam.

¹⁸ Nasser 1971, 395-400, entwickelt zu diesem Zweck einen „existential counterpart of Becker's rule“. Zum Verständnis Gottes als modale Koinzidenz als Hintergrund für die ontologische Interpretation des Beckerschen Postulats vgl. Herrmann 1980, 44-55.

¹⁹ Vgl. in diesem Sinne z.B. Kapitan 1976, 379, Vaught 1972, 20, und Purtill 1966, 397.

Argumentation ansieht²⁰; andererseits, da sich von hier aus das Gesamtverständnis des Beweises und seine Pointe recht eingängig erläutern lassen.

Hartshornes Einführung von P7 ($\sim N \sim q$: „Perfektion ist nicht unmöglich“) als intuitives Postulat läßt natürlich erst einmal Mißtrauen beim Atheisten bzw. Agnostiker aufkeimen, da geteilte Intuitionen zwischen Theisten und Atheisten meist nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden können. Doch in dieser schwachen Formulierung scheint das Postulat unverdächtig, da es in einer logisch äquivalenten Formulierung erst einmal nichts anderes besagt als:

P7' Mq Es ist möglich, daß Perfektion/Gott²¹ existiert

mit „M“ als Modaloperator für den Möglichkeitsbegriff, der sich bekanntlich über den Notwendigkeitsoperator als Ausschluß der Notwendigkeit des kontradiktorischen Gegenteils definieren läßt ($Mq = \sim N \sim q$)²². Ein Atheist dogmatischer Ausprägung könnte zwar das Gegenpostulat

GP7: $\sim Mq$ Es ist nicht möglich, daß Perfektion existiert

annehmen, das mit:

GP7': $N \sim q$ Es ist notwendig, daß Perfektion nicht existiert

äquivalent ist. Die Einsetzung dieses Postulats in Schritt 6 ($Nq \vee N \sim q$) würde natürlich das Argument blockieren. Doch dieses Gegenpostulat ist so stark formuliert, daß es bereits in P1 ($q \rightarrow Nq$) greifen würde, so daß sich jede weitere Argumentation erledigen würde. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß Hartshornes Annahme der logischen Möglichkeit der göttlichen Existenz prima facie schwächer (und d.h.: einfacher einräumbar) ist als die Voraussetzung der logischen Unmöglichkeit. Zumindest würde ein Agnostiker (und vermutlich auch viele Atheisten) eher P7' als GP7' einräumen²³.

²⁰ Vgl. Hartshorne 1968b, 336: „The postulate of logical possibility is in my view the hardest to justify“. Schon in einer Vorform seines modallogischen Arguments hat Hartshorne 1961, 472, diesen Schritt als „most problematic assumption“ gekennzeichnet: „Its justification lies outside the ontological argument proper“.

²¹ Ab hier verwende ich die Ausdrücke „Perfektion“ und „Gott“, ebenso wie Hartshorne selbst in weiten Teilen seiner Argumentation, als Synonyme.

²² Vgl. hierzu Bucher 1987, 241-243.

²³ Hier ist eine Unterscheidung von zwei Formen von Atheismus angebracht: Der dogmatische Atheismus leugnet jede Möglichkeit der Existenz Gottes, während der undogmatische oder moderate Atheist die Frage nach der göttlichen Existenz nicht für eindeutig entschieden hält, aber aufgrund fehlender Evidenz nicht an Gott glaubt. Der Agnostiker teilt die epistemisch unentschiedene Haltung des moderaten Atheisten, betreibt aber konsequente Urteilsenthaltung, d.h. er votiert weder für „Ich glaube an Gott“ noch für „Ich glaube nicht an Gott“. Im folgenden gehe ich in der Argumentation von der Haltung des moderaten Atheisten und des Agnostikers aus, die (im Gegensatz zum dogmatischen Atheisten) P7' („Es ist möglich, daß Perfektion existiert“) nicht ab ovo verneinen würden.

Doch ist P7 wirklich so harmlos? Versuchen wir es statt des starken kontradiktorischen Gegenpostulats einmal mit einer „schwächeren“ Variante, die zu P7 nicht kontradiktorisch, wohl aber subkonträr steht:

GP7* $M \sim q$ Es ist möglich, daß Perfektion nicht existiert

bzw. dem hiermit logisch äquivalenten

GP7*' $\sim Nq$ Es ist nicht notwendig, daß Perfektion existiert

Setzen wir nun dieses Gegenpostulat in Schritt 7 ein, so ergibt sich folgender Schluß:

P6 $Nq \vee N \sim q$

GP7*' $\sim Nq$

P8' $N \sim q$ Schluß aus (P6,GP7*')

Bei Einsetzung einer im Vergleich zu Hartshornes P7 anscheinend gleich schwachen Gegenprämisse würde sich also die notwendige Nichtexistenz Gottes aus seinem Beweis ableiten lassen²⁴, was an J.N. Findlays ebenfalls an Anselm orientierten ontologischen Beweis der notwendigen Nicht-Existenz Gottes erinnert²⁵. Wenn Hartshorne sich nicht auf die unplausible Annahme verlassen möchte, daß sich der Atheist oder Agnostiker auf jeden Fall zu Gunsten von P7 und nicht zu Gunsten von GP7* entscheiden wird, bedarf es hier also eines Grundes, aus dem heraus man GP7* ausschließen kann.

Hartshornes Ergänzung, daß P7 sich auch als Schlußfolgerung von anderen theistischen Argumenten rechtfertigen lasse, führt hier erst einmal nicht wirklich weiter. Denn die anderen Formen von Gottesbeweisen sind in ihrer Überzeugungskraft ja gerade auf empirische Annahmen über die Ordnung der Welt angewiesen, die der Atheist bzw. Agnostiker mit dem Theisten nicht teilt. Hartshornes eigener dipolarer Gottesbegriff würde hier allerdings die Stärke der vorauszusetzenden empirischen Annahmen reduzieren: Laut Hartshorne schließt die göttliche Existenz sowohl akzidentelle als auch essentielle Momente ein, so daß Gott zwar von keinem anderen Seienden, wohl aber von sich selbst übertroffen werden kann. Dies bedeutet auch, daß die Existenz der göttlichen Perfektion nicht eine zu jedem Zeitpunkt perfekte Ordnung der Welt einschließt, wie sie etwa der physikotheologische Gottesbeweis insinuiert. Nach Hartshorne läßt sich das im Zentrum des modallogischen Gottesbeweises stehende „ $(\exists x)Px$ “ explizieren als:

²⁴ Vgl. zu strukturell ähnlichen Einwänden Purtill 1976, 58f., Grim 1982, 12f., sowie Bucher 1985, 128f., der konstatiert: „Von der formalen Seite her ist dies der schwerste Schlag gegen den Beweis von Hartshorne“. Grim weist nach, daß auch Plantingas ontologisches Argument von diesem Einwand betroffen ist.

²⁵ Vgl. Findlay 1948.

„there are individual states which are perfect“²⁶. Doch auch dieser im Vergleich zum traditionellen Gottesbegriff „abgeschwächte“ Perfektionsbegriff würde nicht jeden Atheisten bzw. Agnostiker dazu bringen, die Existenz einzelner perfekter Zustände in der Welt zu konzederen.

Die vorangegangenen Ausführungen verdeutlichen, daß die Akzeptanz der Aussage: „Es ist möglich, daß Perfektion existiert“ bzw. der Ausschluß des subkonträren Gegenpostulats („Es ist möglich, daß Perfektion nicht existiert“) letztlich nicht zwingend durch empirische Überlegungen erreicht werden kann. Dies entspräche auch nicht dem Programm eines apriorischen Gottesbeweises, und auch nicht der Feststellung Hartshornes, daß empirischer Theismus und Atheismus im gleichen Maße elementar fehlerhaft sind²⁷. Wenn es aber nicht ontologische Erwägungen sind, die P7 stützen, liegt es nahe, daß es logische Annahmen sind, die das schwache Gegenpostulat ausschließen sollen. Schließlich betont Hartshorne, daß er den Notwendigkeitsoperator in seinem Beweisschema im Sinne der analytischen bzw. logischen Wahrheit verwendet, also als „notwendig wahr aufgrund der Bedeutung der verwendeten Begriffe“²⁸. Dies würde bedeuten, daß der Ausdruck „Es ist möglich, daß Perfektion nicht existiert“ logisch selbstwidersprüchlich sein müßte, um ihn auszuschließen, wie etwa im Falle von „Es ist möglich, daß ein Dreieck vier Seiten hat“. Nun ist dieser Beispielfall leicht verständlich: Die Falschheit von Mq verdankt sich dem Umstand, daß q selbst logisch notwendig falsch ist: Dreiecke haben notwendig drei und nicht vier Seiten, so daß das Prädikat dem Subjektbegriff logisch widerspricht. Aber kann dies auf das schwache Gegenpostulat übertragen werden? Dies würde bedeuten, daß „Perfektion existiert nicht“ bzw. „ $\sim(\exists x)Px$ “ einen Selbstwiderspruch beinhaltet. Folgt man Hume, Kant und vielen anderen, ist jedoch die Verneinung einer Existenzaussage in keinem Fall widersprüchlich²⁹. Offensichtlich ist dies auch nicht der Ausgangspunkt von Hartshorne: „Note that we do not take as initial assumption that $\sim q$ is directly contradictory“³⁰. Also sollte man das Problem des Gegenpostulats wohl darin suchen, daß „Perfektion existiert nicht“ in „ $M \sim q$ “ mit dem Möglichkeitsoperator in Verbindung gebracht wird.

Dies führt uns zu P1, das von Hartshorne auch als „Anselms Prinzip“ bezeichnet wird: „Perfektion könnte nicht kontingent existieren“. Hartshorne will damit zum Ausdruck bringen, daß das Spektrum der Aussagemöglichkeiten hinsichtlich der

²⁶ Hartshorne 1965, 50.

²⁷ Vgl. Hartshorne 1965, 4: „empirical theism and empirical atheism are alike logical blunders“.

²⁸ Vgl. Hartshorne 1968b, 337.

²⁹ Vgl. D. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, part 9 (ed. J.V. Price, p. 216): „Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There is no Being, therefore, whose Non-existence implies a contradiction“. In diesem Sinne auch Kant, KrV, A 595: „Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben ist kein Widerspruch“. Vgl. speziell zu dieser Problematik Hartshorne 1966.

³⁰ Hartshorne 1968b, 336.

göttlichen Existenz eingeschränkt ist. Jede Existenzprädikation fällt unter eine der folgenden vier Möglichkeiten:

- (1) X existiert notwendigerweise (d.h., es ist unmöglich, daß X nicht existiert)
- (2) X existiert notwendigerweise nicht (d.h., es ist unmöglich, daß X existiert)
- (3) X existiert kontingenterweise (es ist aber nicht unmöglich, daß X nicht existiert)
- (4) X existiert kontingenterweise nicht (es ist aber nicht unmöglich, daß X existiert)

Kontingenz ist generell bestimmbar als beiderseitige Möglichkeit: Es ist möglich, daß X existiert, und es ist möglich, daß X nicht existiert ($Mq \wedge M \sim q$), auch wenn de facto nur eine der beiden Möglichkeiten (kontingente Existenz oder kontingente Nicht-Existenz) verwirklicht ist.

„Anselms Prinzip“ bringt nun nach Hartshorne die grundlegende Einsicht zum Ausdruck, daß Gott der ausgezeichnete Fall ist, bei dem nur die Fälle (1) und (2) zutreffen können, nicht aber (3) oder (4). In der Begründung dieses Prinzips rekurriert Hartshorne auf den Gedanken, daß kontingente Existenz irgendeine Art von Abhängigkeit insinuiert: Was kontingent ist, könnte auch nicht sein, und dieses mögliche Nicht-Sein indiziert das Abhängen von Rahmenbedingungen, die außerhalb des Kontingenten selbst liegen³¹. Wenn man von der Notwendigkeit des Kontingenten spricht, ist stets nur eine konditionale Notwendigkeit gemeint: q ist notwendig unter der Voraussetzung, daß p gegeben ist. Auf ein kontingentes Seiendes treffen somit Bestimmungen wie die der Selbstverursachung (Aseität) und der zeitlosen Existenz nicht zu: Bei jedem kontingenten Seienden kann man die Fragen stellen, was es verursacht hat (bzw. wodurch es in sein Sein gekommen ist) und seit wann es existent ist. Hartshorne verweist nun darauf, daß solche Fragen sowohl im Hinblick auf den klassischen als auch im Hinblick auf seinen neoklassischen Gottesbegriff nicht sinnvoll gestellt werden können³². Wer den Gottesbegriff in herkömmlich monotheistischer Redeweise verwendet, erkennt implizit das Konzept eines aus sich selbst heraus zeitlos existierenden Wesens an. Einen solchen Begriff von absoluter Notwendigkeit setzt Hartshorne auch für sein Beweisschema voraus³³.

Man kann also Anselms Prinzip einfach als Ausschluß einer rein faktischen bzw. kontingenten Existenzweise Gottes deuten³⁴. Wenn man sich dieser Sichtweise anschließt, könnte man für P7 eine Zusatzbedingung formulieren, nämlich

$$ZP7: \sim (Mq \wedge M \sim q),$$

³¹ Für die verschiedenen Eigenschaften des kontingent Existierenden vgl. Hartshorne 1962, 73-75.

³² Vgl. in diesem Sinne bereits Hartshorne 1941, 305.

³³ Vgl. Hartshorne 1968b, 337.

³⁴ Vgl. Scherb 2000, 49f., sowie Hartshornes explizite Stellungnahme: „The principle [...] is the necessary non-contingency of the divine existence“ (1965, 52).

um zu verdeutlichen, daß der Atheist oder Agnostiker die Einführung seines Gegenpostulats nicht auf die (logisch ohnehin nicht haltbare) Annahme stützen darf: Wenn Gottes Existenz möglich ist, ist auch seine Nicht-Existenz möglich. Dies wäre nur haltbar, wenn mit einem Begriff von kontingenter, also beidseitig offener Möglichkeit operiert wird. Gerade das wird jedoch in P1 ausgeschlossen. Dies ließe dem Opponenten des Arguments natürlich immer noch zwei Möglichkeiten offen: Einerseits könnte er die Validität von P1 in Frage stellen³⁵, andererseits könnte er daran festhalten, daß er auch unter den durch ZP7 zugespitzten Bestimmungen im siebten Schritt immer noch für die Möglichkeit der Nicht-Existenz Gottes votieren würde, anstatt sich für „Mq“ zu entscheiden. Beide Fälle wollen wir im folgenden diskutieren.

Der Zweifel an P1 in der oben explizierten Form wirkt prima facie etwas starsinnig, da hier wirklich gemeinsame Intuitionen der an theistischen Sprachspielen Beteiligten zum Ausdruck gebracht werden: Auch Atheisten bzw. Agnostiker reden über den einen Gott, der über eine notwendige, d.h. zeitlos aus sich selbst heraus existierende Existenz verfügt, und nicht etwa über die anthropomorphen olympischen Götter der Antike. Eine alternative Option an dieser Stelle ist freilich der Positivismus, also die Leugnung, daß es sich bei einer solchen Redeweise von Gott um einen sinnvoll bzw. widerspruchsfrei gebildeten Begriff handelt (eine Option, auf die wir später noch zurückkommen werden). Wenn wir jedoch abseits dieser positivistischen Einwände bereit sind, von Gott zu sprechen, dann in der Form und auch mit den Konsequenzen hinsichtlich seiner nicht-kontingenten Seinsweise, auf die Hartshorne hinweist.

Ist P1 also auch für den Atheisten bzw. Agnostiker unproblematisch? Dies wäre zweifelsfrei der Fall, wenn man Anselms Prinzip verstehen könnte als: „Wenn Gott existiert, dann existiert er notwendigerweise.“ Denn in dieser Formulierung würde die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz Gottes nicht zu Gunsten der theistischen Lesart präjudiziert werden. Hartshorne läßt allerdings keinen Zweifel daran, daß er genau dieses Verständnis von P1 für selbstwidersprüchlich hält³⁶, da er den ersten Konditionalsatz im Sinne einer rein kontingenten Existenzaussage versteht. In diesem Fall würde P1 dann wirklich etwas paradox anmuten: „Wenn Gott kontingent (also nicht notwendigerweise) existiert, dann existiert er notwendigerweise“. Mit anderen Worten: Aus der Kontingenz läßt sich nicht auf die Notwendigkeit schließen, ohne sich in einen Widerspruch zu verwickeln. Ich glaube, daß der Unterschied in der Interpretation dieses Prinzips zwischen Hartshorne und dem Atheisten bzw. Agnostiker primär darin liegt, daß

³⁵ So versucht z.B. Meßner 1975 nachzuweisen, daß P1 „innerlich widerspruchsvoll und deshalb falsch“ (335) ist.

³⁶ Vgl. Hartshorne 1965, 93f. Umso erstaunlicher ist vor diesem Hintergrund, daß auch noch in neueren Arbeiten Hartshornes Fassung von Anselms Prinzip fehlerhaft interpretiert wird; vgl. Scherb 2000, 48, der Hartshornes P1 trotz eines richtigen inhaltlichen Verständnisses (Anselms Prinzip als Ausschluß der Kontingenz) mit einer von Hartshorne explizit abgelehnten „Wenn – dann“-Formulierung verbal wiedergibt.

letzterer den Konditionalsatz nicht als Affirmation der kontingenten Existenzweise Gottes intendiert, sondern als epistemisches Offenhalten des Wahrheitswerts im Hinblick auf die Aussage q .

Hartshornes Lesart scheint auch ein anderes Problem mit sich zu bringen, weil der Eindruck entsteht, als ob Hartshorne das im 10. Schritt erreichte Resultat (q) schon im ersten Schritt voraussetzt und so eine Dialelle bzw. eine Zirkelschluß vorliegt³⁷: Im ersten Schritt wird aus der Existenz auf die notwendige Existenz geschlossen, in den Schritten 8-10 dann von der im ersten Schritt etablierten notwendigen Existenz wieder zurück auf die (bereits im ersten Schritt vorausgesetzte) Existenz:

1. $q \rightarrow Nq$
- ...
8. Nq
9. $Nq \rightarrow q$
10. q

Welche Funktion hätten dann aber die Transformationen von P1 in den Schritten 2 bis 6 und die Einführung des intuitiven Postulats in P7?

Es ist offensichtlich, daß Hartshorne mit P1 nicht auf einen solchen Taschenspielertrick hinaus möchte. Um seinen Gedankengang zu verstehen, bedarf es des nochmaligen Rekurses auf den verwendeten Notwendigkeitsbegriff. Hartshorne verwendet explizit innerhalb seines Beweisschemas nur den logischen Notwendigkeitsbegriff („analytic or L-true, true by necessity of the meanings of the terms employed“³⁸). Das bedeutet, daß „ Nq “ gelesen werden muß als „Es ist logisch notwendig, daß q “. Das beinhaltet nicht mehr und nicht weniger als die Annahme, daß „Perfektion existiert“ eigentlich eine analytische Aussage ist, deren Wahrheitswert nicht von äußeren Bedingungen abhängig ist, sondern sich auf dem Niveau von „Dreiecke haben drei Seiten“ bewegt³⁹. Die auf P1 folgenden Schritte dienen dann dazu, folgende Alternative herauszuarbeiten: Entweder man betrachtet „Perfektion existiert“ als analytisch wahr oder man betrachtet es als logisch unmöglich, also als analytisch falsch, wie etwa die Aussage „Runde Quadrate existieren“. P1 drückt bereits implizit aus, was in Schritt 6 dann zur klaren Alternative erhoben wird: Man hat, wie Hartshorne häufig formuliert, nur die Wahl zwischen Positivismus und Theismus:

Thus either the idea of greatest possible being is absurd, or the idea of the possible nonexistence of this being is absurd. Positivism or theism is the choice; atheism is a confusion and nothing else⁴⁰.

³⁷ Ein solcher Einwand wird vorgetragen von Brecher 1975, 136f., Cobb 1962/63, 299, und Clayton 1985, 467.

³⁸ Hartshorne 1968b, 337.

³⁹ Dies sieht Hartshorne 1965, 3, als die große Entdeckung Anselms an: „the existence of God is a logical or analytic truth“.

⁴⁰ Hartshorne 1966, 87. Vgl. bereits Hartshorne 1945, 508: „‘There is no perfect being’ can therefore only be construed to mean, ‘perfect being is logically absurd’“.

Der Positivist würde den Begriff Gottes bzw. der absoluten Perfektion für selbstwidersprüchlich bzw. unmöglich halten, so daß sich daraus natürlich auch eine logisch notwendige Existenznegation ergeben würde. Mit anderen Worten: „Px“ ist kein in unserem Sprachgebrauch wohlgeformtes Prädikat, so daß es auch nicht instantiiert sein kann. Der Theist hingegen hält den Perfektions- bzw. Gottesbegriff für sinnvoll denkbar, d.h. nicht-widersprüchlich, und mithin „Px“ auch für logisch möglich bzw. instantiierbar. Genau diese Wahlsituation zwischen Theismus und Positivismus drückt sich in Schritt 6 aus, während P7 die Präferenz der theistischen Option („Perfektion ist möglich“) gegenüber der kontradiktorischen positivistischen Gegenposition („Perfektion ist unmöglich“) anzeigt. Der ganze Gottesbeweis Hartshornes läßt sich somit auf folgenden Nukleus reduzieren:

- (1) Entweder existiert Gott notwendig oder er existiert notwendigerweise nicht
- (2) Gottes Existenz ist möglich
- (3) d.h.: Es ist nicht notwendig, daß er notwendigerweise nicht existiert (aus 2)
- (4) Also existiert er notwendig (aus (1) und (3) durch *modus tollendo ponens*)⁴¹

(1) und (3) formulieren genau die bei Hartshorne in P1 (bzw. in der Explikation hiervon: in Schritt 6) und P7 formulierten Prämissen. An deren außerlogischen Charakter läßt auch Hartshorne keinen Zweifel:

Formally, the OA [scl. Ontological Argument] requires two extralogical premises. One is the Anselmian principle that the concept of God is contradictory if taken as describing a contingently existing (or contingently not existing) being. The divine existence is either a necessity or an impossibility. The other premise is that at least some definition of deity that entails the noncontingency just referred to is not absurd and is consistent⁴².

Die vorausgegangene Vereinfachung verdeutlicht nun aber im Verbund mit diesem Zitat gerade, warum man als Atheist bzw. Agnostiker zwar einzelnen Prämissen in der Isolation voneinander, nicht aber dem ganzen Argumentationsgefüge zustimmen kann: Hartshorne verwendet den Begriff der Notwendigkeit (und ebenso den der Möglichkeit) innerhalb seines Arguments letztlich mehrdeutig, und zwar einerseits im Sinne der ontologischen bzw. faktischen Notwendigkeit, andererseits im Sinne der logischen Notwendigkeit⁴³.

⁴¹ Vgl. Hubbeling 1991, 357; Hartshorne widerspricht dieser Rekonstruktion in seinem Kommentar zu Hubbelings Artikel nicht. Bucher 1985, 128, bietet folgende Kurzform:

- „ 1. Entweder ist Gottes Existenz unmöglich oder notwendig.
2. Sie ist möglich.
3. Also ist sie notwendig“.

Der Grundgedanke dieses Arguments findet sich bereits in Hartshorne 1941, 311-313, und in syllogistischer Formulierung bei Hartshorne 1944, 225.

⁴² Hartshorne 1991, 665.

⁴³ Diese Kritik an Hartshornes Argument wird in variierter Form vorgetragen von Hick 1968, 348-352, Pailin 1969b, 110f., Harrison 1970, 307-309, und Bedell 1979, 18-21. Hick argumentiert, daß auch Anselms und Malcolms Argumentation diesem Problem zum Opfer fallen.

Betrachten wir die Prämissen der oben dargestellten Kernargumentation im einzelnen aus der Sicht des Atheisten bzw. Agnostikers: (1) ist im Sinne einer ontologischen Notwendigkeit, wie oben bereits dargestellt, durchaus auch für den Nicht-Gläubigen konsensfähig. Wenn man diese Prämisse hingegen im Sinne der logischen Notwendigkeit interpretiert, bedeutet ihre Akzeptanz nichts anderes, als den Satz „Gott existiert“ entweder für notwendig wahr aufgrund der in ihm vorkommenden Begriffe, also für analytisch, oder (wie der Positivist) für elementar absurd zu halten. Dem würde ein Atheist oder Agnostiker zweifelsfrei nicht folgen: In seinem Verständnis müßte die Existenzaussage auch im Falle Gottes eine synthetische und nicht eine analytische Aussage sein. Hier müßte Hartshorne nachweisen, daß Gott der eine Fall ist, in dem eine solche Existenzaussage nicht aposteriorisch, sondern apriorisch (also unabhängig von Erfahrungsdaten) getätigt werden kann. Im Gegensatz zum Positivisten, der „Gott existiert“ sofort als analytisch falsch bzw. unsinnig brandmarken würde, könnte der Atheist bzw. Agnostiker hier die Tür auflassen, diese Aussage als synthetisches Urteil a priori im Sinne Kants aufzuweisen. Hartshornes Annahme einer Analytizität dieses Urteils läßt sich hingegen nicht hinreichend plausibilisieren: Auch bei Klärung des eigenen Sprachgebrauchs würde der Atheist bzw. Agnostiker den Satz „Gott existiert nicht“ nicht für selbstwidersprüchlich halten⁴⁴, da er in diese Aussage (im Gegensatz zu Hartshornes Unterstellung) nicht zwangsläufig den Kontingenzbegriff hineinliest. Folgerichtig würde er Anselms Prinzip nur in seiner ontologischen, nicht aber in seiner logischen Interpretation zustimmen.

Dies wirkt sich auch auf die Bewertung von (2) und (3) bzw. P7 aus. Der (moderate) Atheist bzw. Agnostiker könnte P7 in ontologischer Hinsicht zustimmen: Er hält es für faktisch möglich, aber eben nicht für bewiesen bzw. beweisbar, daß Gott existiert. Aufgrund dieser epistemischen Ungewißheit würde er jedoch verlangen, daß der Hartshorne'sche Beweis bei Einsetzung des schwachen GP7* („Es ist möglich, daß Gott nicht existiert“) nicht scheitert. Genau dies ist jedoch der Fall, weil dadurch – wie oben gezeigt – aus dem Beweis der notwendigen Existenz Gottes eine Widerlegung derselben wird. Dies führt zu der Vermutung, daß die schwache Prämisse P7 eben nicht so schwach ist, sondern die logische Möglichkeit bei Hartshorne schon die notwendige Existenz Gottes im Gefolge hat und damit den Ausschluß des Gegenpostulats schon implizit mit sich führt. Zu dessen Aufgabe bzw. zu seiner Nicht-Anwendung im vorgegebenen Fall wäre der Atheist oder Agnostiker jedoch nur genötigt, wenn er Anselms Prinzip im Sinne der logischen Notwendigkeit zugestimmt hätte: Nur dann wäre GP7* keine gangbare Option, da die Alternative ausschließlich zwischen Theismus und Positivismus läge. Da der Atheist bzw. Agnostiker der logischen Interpretation von Anselms Prinzip und ihren Implikationen für die Optionen in den Schritten 6 bzw. 7 des Beweisschemas jedoch nicht zustimmt, verweigert er auch P7 in logischer Hinsicht seine Zustimmung. Mit anderen Worten: Er läßt sich auf

⁴⁴ Vgl. hierzu auch Lycan 1968, 135.

Hartshornes Changieren zwischen logischer und ontologischer Notwendigkeit bzw. Möglichkeit, zwischen *de dicto*- und *de re*-Modalitäten nicht ein:

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 of meaning between logical and ontological necessity⁴⁵.

Inwieweit Hartshorne dieses Problem durch eine Verflüssigung der Unterscheidung zwischen logischer und ontologischer Notwendigkeit⁴⁶ bzw. durch eine gegenseitige Supplementierung von ontologischem und kosmologischem Argument⁴⁷ zu lösen vermag, kann hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit diskutiert werden. Insgesamt kann man diesen Bemühungen skeptisch gegenüberstehen, da ihr Erfolg in hohem Maße auf die Akzeptanz der neoklassischen Metaphysik Hartshornes mit ihrer Differenzierung von göttlicher Existenz und göttlicher Aktualität angewiesen ist. Wenn das ontologische Argument in seiner modallogischen Version à la Hartshorne den Atheisten bzw. Agnostiker überzeugen soll, müßte die Zahl und die Tragweite seiner extralogischen Prämissen jedoch eher möglichst klein gehalten und nicht noch multipliziert bzw. ausgeweitet werden.

III Fazit

Hartshorne hat im Rahmen der Diskussion seines modallogischen Beweisschemas deutlich herausgestellt, daß der Erfolg aller ontologischen Argumente für die Existenz Gottes davon abhängig ist, die logische Möglichkeit des Gottesbegriffs, also seine innere Widerspruchsfreiheit, nachzuweisen. Dies ist erstmalig von Johannes Duns Scotus und später auch von Leibniz in aller Deutlichkeit erkannt worden⁴⁸. Man kann Prozeßtheologie und neoklassische Metaphysik als einen Versuch verstehen, einen Gottesbegriff zu artikulieren, der nicht mit den von Hartshorne diagnostizierten inneren Antinomien des

⁴⁵ Hick 1968, 348.

⁴⁶ Vgl. hierzu u.a. die Verteidigung der Analogie von ontologischer und logischer Notwendigkeit in Hartshorne 1967b; zur Stützung Hartshornes in diesem Punkt vgl. Nasser 1971.

⁴⁷ Vgl. zu dieser Strategie Hartshorne 1944, 228f. u. 241, sowie 1961, 473. Hubbeling 1991, 372-376, versucht eine solche Supplementierung des ontologischen Arguments mit verschiedenen modallogischen Fassungen des kosmologischen Arguments.

⁴⁸ Scotus ergänzt deshalb in seiner *Coloratio Anselmi* die anselmische Formel „dessen, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“, um den Zusatz „ohne Widerspruch“: „Intelligenda est descriptio eius sic: ‚Deus est quo, cogitato sine contradictione, maius cogitari non potest‘ sine contradictione“ (De primo principio, c. 4 concl. 9, n. 79; ed. W. Kluxen, 104). Leibniz versucht nachzuweisen, daß es sich bei den sprachlichen Ausdrücken *ens perfectissimum* und *ens necessarium* um Real- und nicht bloß um Nominaldefinitionen handelt, indem er ihre innere Widerspruchsfreiheit prüft: Philosophische Schriften, Bd.4, 358f. Die Pointe dieser Argumentationen kann als weitgehend identisch angesehen werden: Wenn der Begriff Gottes logisch möglich, also widerspruchsfrei ist, dann existiert Gott notwendigerweise auch. Ihren Vorläufern, also Anselm (im Falle von Scotus) und Descartes (im Falle von Leibniz), machen beide den Vorwurf, die logische Möglichkeit des Gottesbegriffs nicht geprüft zu haben.

„traditionellen“ Gottesverständnisses behaftet ist⁴⁹. Nur unter Zugrundlegung eines widerspruchsfreien Gottesbegriffs kann der ontologische Gottesbeweis überhaupt mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden, weil er ansonsten einer positivistischen Fundamentalkritik ab ovo zum Opfer fällt. Unabhängig von diesem Prärequisit glaubt Hartshorne aber mit seinem modallogischen Schema auch die Unhaltbarkeit eines empirisch fundierten Atheismus bzw. Agnostizismus erwiesen zu haben:

The ontological proof, like many other proofs, is valid not against every type of opponent, but against one type, the man who says that while there is no conceptual impossibility in the religious idea, there is insufficient positive, or sufficient negative, empirical evidence concerning the existence of such a being⁵⁰.

Hat Hartshorne dieses Ziel wirklich erreicht?

Das entscheidende Problem hinsichtlich der Überzeugungskraft des modallogischen Beweises für die Atheisten bzw. Agnostiker liegt in folgenden Fragen: Ist mit der Konzession der logischen Möglichkeit Gottes, zu der letztere im Gegensatz zum Positivisten bereit sind, die Frage schon zu Gunsten der faktischen Existenz Gottes entschieden? Wird mit der Akzeptanz des Gottesbegriffs als sinnvollem Sprachgebilde der Satz „Gott existiert“ analytisch bzw. sein Gegenteil notwendig falsch? Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, daß Hartshorne den Atheisten bzw. Agnostiker zumindest dazu zwingt, sich der Implikationen seines Sprachgebrauchs im Hinblick auf Möglichkeit und Notwendigkeit Gottes genau bewußt zu werden, indem z.B. die Rede von der faktischen Existenz Gottes nicht im Sinne eines kontingenten Existenzmodus verstanden werden darf. Sollte das Ziel der modallogischen Erörterungen in einer solchen Klärung des (a)theistischen Sprachspiels liegen, so wäre Hartshorne der Erfolg nicht abzusprechen. Doch ist es ihm gelungen, den Atheisten bzw. Agnostiker von der logischen Unhaltbarkeit seiner Position (und d.h. auch: von einer absoluten Fehlerhaftigkeit seines bisherigen Sprachgebrauchs) zu überzeugen? Nur unter dieser Voraussetzung könnte der Beweis sein letztlich auch von Hartshorne intendiertes Ziel, nämlich den Nachweis der nicht zu leugnenden Existenz Gottes, gegenüber dem Gesprächspartner erbringen⁵¹. Solange jedoch das in Teil II ausführlich diskutierte

⁴⁹ Zu seinem „dipolarem“ Verständnis Gottes vgl. exemplarisch Hartshorne 1967a.

⁵⁰ Hartshorne 1966, 89.

⁵¹ Hartshorne äußert sich z.T. etwas zweideutig hinsichtlich des Beweisziels, das er mit seinem modallogischen Argument erreichen möchte: Manchmal sieht es so aus, als wenn er lediglich die Inkonsistenz des empirischen Atheismus nachweisen wolle (was dem Atheisten immer noch den Weg des Positivismus offen ließe); insgesamt herrscht jedoch der Eindruck vor, daß es ihm nicht bloß um die Etablierung der Alternative „Theismus vs. Positivismus“ geht, sondern um den Nachweis der notwendigen Existenz Gottes. Um diese gegenüber dem Positivisten überzeugend vertreten zu können, müßte Hartshorne aber – ganz im Sinne von Scotus und Leibniz – die Widerspruchsfreiheit seines neoklassischen Gottesbegriffs bzw. des Begriffs der absoluten Perfektion zeigen (was im modallogischen Beweis Hartshornes unterbleibt). Hierauf hat Hartshorne auch selbst indirekt in seiner Kritik an Anselm hingewiesen: „This is the main unfinished business, I suggest, in this whole matter. *Could* God exist, is *any* idea of his nature intelligible? is the great question“ (1965, 93, Hervorh. von Hartshorne).

Gegenpostulat GP7* („Es ist möglich, daß Gott nicht existiert“) weder logisch noch ontologisch als widersprüchlich nachgewiesen werden kann, ist dies nicht anzunehmen. Sofern also die Annahme dieses Gegenpostulats zumindest in epistemischer Perspektive offensichtlich ebenso rational ist wie die Annahme von P7 („Es ist möglich, daß Gott existiert“), hat man an dieser Stelle des Arguments m.E. jedoch am ehesten Grund zur Urteilsenthaltung und damit zum konsequenten Agnostizismus⁵². Aber auch der undogmatische bzw. moderate Atheist muß sich – rebus sic stantibus – in seiner Auffassung durch Hartshornes modallogischen Gottesbeweis nicht widerlegt fühlen: Er entscheidet sich in Ermangelung von zwingenden Argumenten zugunsten von P7 eben für das Gegenpostulat. Entgegen Hartshornes Annahmen ist der Atheismus als ernst zu nehmende Gegenposition bzw. als sinnvolles Sprachspiel durch seine modallogische Fassung des ontologischen Gottesbeweises also nicht ausgehebelt.

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund hat Hartshorne mit größerem zeitlichem Abstand zu den intensiven Diskussionen über sein modallogisches Beweisschema geäußert, daß hierin nicht die hauptsächliche Begründungsbasis für theistische Überzeugungen gesehen werden sollte⁵³. Mit dieser Feststellung korrespondiert eine Einsicht in die Grenzen der rationalen Überzeugungskraft von Gottesbeweisen, die zugleich als Schlußwort dieser Ausführungen dienen soll:

Since the final appeal is to intuition, I no longer speak of „theistic proofs“, but only of theistic arguments. I believe they are rational, but not coercive, methods of influencing belief. No one can be coerced into trust in God. No trust is sincere if it is not trust also in one's own intuitions⁵⁴.

Literatur

ADAMS, R.M. The logical structure of Anselm's arguments. In: *The Philosophical Review*, v. 80, p. 28-54, 1971.

ANSELM VON CANTERBURY. *Proslogion* (lat.-dt.), Stuttgart: F.S. Schmitt ed., 1984.

BEDELL, G. The many faces of necessity in the many-faced argument. In: *The New Scholasticism*, v. 53, p. 1-21, 1979.

BRECHER, R.: Hartshornes modaler Gottesbeweis. In: *Ratio*, v. 17, p. 134-140, 1975.

BUCHER, Th.G. Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960. In: MÖLLER, J. (Hg.). *Der Streit um den Gott der Philosophen*. Düsseldorf, 1985. p. 109-134.

⁵² Vgl. in diesem Sinne auch Purtil 1976, 59.

⁵³ Vgl. Hartshorne 1991, 665: „For one thing, this [scl. ontological argument] is not by itself the chief, or even one of the chief, reasons for theistic belief. My two primary reasons for belief are the arguments: (1) without God we cannot understand how cosmic order as such is possible; and (2) without God as recipient and objective immortalizer of our achievements, 'all experience is a passing whiff of insignificance', considering our mortality and other basic aspects of animal life“. Diese Ausführungen indizieren eine besondere Akzentuierung physikotheologischer bzw. teleologischer Argumentationsstrategien.

⁵⁴ Hartshorne 1991, 669.

- _____. *Einführung in die angewandte Logik* (Sammlung Göschen, 2231). Berlin-New York, 1987.
- CLAYTON, J. Art. „Hartshorne, Charles“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, v. 14, 464-469, 1985.
- COBB, J.B. „Perfection exists“: a critique of Charles Hartshorne. In: *Religion and Life*, v. 32, p. 294-304, 1962/63.
- FINDLAY, J.N. Can God's existence be disproved? In: *Mind*, v. 57, p. 176-183, 1948.
- GRIM, P. Plantinga, Hartshorne, and the ontological argument. In: *Sophia*, v. 20, p. 12-16, 1981.
- HARTSHORNE, Ch. *Man's vision of God and the logic of theism*. Chicago, 1941.
- _____. The formal validity and real significance of the ontological argument. In: *Philosophical Review*, v. 53, p. 225-245, 1944.
- _____. Professor Hartshorne's syllogism: rejoinder. In: *Philosophical Review*, v. 54, p. 506-508, 1945.
- _____. The logic of the ontological argument. In: *The Journal of Philosophy*, v. 58, p. 471-473, 1961.
- _____. *The Logic of Perfection*. La Salle, 1962.
- _____. *Anselm's Discovery*. A re-examination of the ontological proof for God's existence. La Salle, 1965.
- _____. Is the denial of existence ever contradictory? In: *The Journal of Philosophy*, v. 63, p. 85-93, 1966.
- _____. The dipolar conception of Deity. In: *The Review of Metaphysics*, v. 21, p. 273-289, 1967a.
- _____. Necessity. In: *The Review of Metaphysics*, v. 21, p. 290-296, 1967b.
- _____. What did Anselm discover? In: HICK, J.; MCGILL, A. (Hgg.). *The many-faced argument*. Recent studies on the ontological argument for the existence of God. London-Melbourne, 1968a. p. 321-333.
- _____. The irreducibly modal structure of the argument. In: HICK, J.; MCGILL, A. (Hgg.). *The many-faced argument*. Recent studies on the ontological argument for the existence of God. London-Melbourne, 1968b. p. 334-340.
- _____. A reply to my critics: R18. Hubbeling on the ontological argument. In: HAHN, L.E. (Hg.). *The philosophy of Charles Hartshorne*. La Salle, 1991. p. 664-669.
- HARRISON, C. The ontological argument in modal logic. In: *The Monist*, v. 54, p. 302-313, 1970.
- HERRMANN, E. *Die logische Stellung des ontologischen Gottesbeweises in Charles Hartshornes Prozesstheologie und neoklassischer Metaphysik*. Gleerup, 1980.
- HICK, J. A critique of the „Second Argument“. In: ders./MCGILL, A. (Hgg.). *The many-faced argument*. Recent studies on the ontological argument for the existence of God. London-Melbourne, 1968. p. 341-356.
- Hubbeling, H.G. Hartshorne and the ontological argument. In: HAHN, L.E. (Hg.). *The philosophy of Charles Hartshorne*. La Salle, 1991. p. 355-376.
- HUME, D. *Dialogues concerning natural religion*., Oxford: J.V. Price ed., 1976.

- SCOTUS, J.D. *Tractatus de primo principio/Abhandlung über das erste Prinzip*. Darmstadt: W. Kluxen ed., 1974.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. 2 Bde., hg. v. W. Weischedel (Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. III u. IV), Frankfurt (M.), 1990.
- KAPITAN, T. *Perfection and modality: Charles Hartshorne's ontological proof*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, n. 7, p. 379-385, 1976.
- LEIBNIZ, G.W.F. *Philosophische Schriften*. Bd. 4. (Berlin: C. J.Gerhardt ed., 1885), ND: Hildesheim, 1965.
- LYCAN, W.L. *Hartshorne and Findlay on 'necessity' in the ontological argument*. In: *Philosophical Studies*, v. 17, p. 132-141, 1968.
- MALCOLM, N. Anselm's ontological arguments. In: *The Philosophical Review*, v. 69, p. 41-62, 1960.
- MCGILL, A. Recent discussions of Anselm's argument. In: ders./HICK, J. (Hgg.). *The many-faced argument*. Recent studies on the ontological argument for the existence of God, London-Melbourne, p. 33-110, 1968.
- MESSNER, R.O. Zu Ch. Hartshornes Rettungsversuch des Ontologischen Argumentes. In: *Analecta Anselmiana*, Frankfurt, v. IV, n. 1, p. 333-345, 1975.
- MOJSISCH, B. *¶Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*. Kempten, 1989.
- NASSER, A.G. Factual and logical necessity and the ontological argument. In: *International Philosophical Quarterly*, v. 11, p. 385-402. 1971.
- PAILIN, D.A. An introductory survey of Charles Hartshorne's work on the ontological argument. In: *Analecta Anselmiana*, Frankfurt, v. I, p. 195-221, 1969a.
- _____. Some comments on Hartshorne's presentation of the ontological argument. In: *Religious Studies*, v. 4, p. 103-122, 1969b.
- Purtill, R.L. Hartshorne's modal proof. In: *The Journal of Philosophy*, v. 63, p. 397-409, 1966.
- _____. Plantinga, necessity, and God. In: *The New Scholasticism*, v. 50, p. 46-60, 1976.
- ROHLS, J. *Theologie und Metaphysik*. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh, 1987.
- SCHERB, J.L. *Anselms philosophische Theologie*. Programm-Durchführung-Grundlagen (Münchener philosophische Studien, N.F. 15), Stuttgart-Berlin-Köln, 2000
- SCHMITT, F.S.: Einführung. In: ders. (Hg.). *Anselm von Canterbury: Proslogion (lat.-dt.)*. Stuttgart, 1961. p.9-65.
- SCHRIMPF, G. *Anselm von Canterbury: Proslogion II-IV – Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?* Frankfurt (M.). 1994.
- VAUGHT, C.G. Hartshorne's ontological argument: an instance of misplaced concreteness. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 3, p. 18-34, 1972.