Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 36 (1989)

Heft: 3

Artikel: Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?

Autor: Zimmer, Christoph

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761143

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Christoph Zimmer

Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?

«Sowohl die Theologen wie die Philosophen dürfen den logischen Positivisten dankbar sein für die Strenge und Klarheit, mit der sie in unserer Zeit Fragen über Bedeutung und Wahrheit formuliert und bearbeitet haben.»
(*Martin,* 185)

«Man kann die Sprache dazu benutzen, um die Gedanken klarzulegen und um sie zu verschleiern, aber niemals dazu, um eine Wirklichkeit aufzudekken, die wir nicht vermittels anderer Wege kennen.»
(*Holm,* 139)

1. *Einleitung*

1.1. Seit dem gleichbetitelten Aufsatz von *Heinrich Scholz* (1884–1956) aus dem Jahre 1936 ist die Beantwortung dieser Frage noch nicht das geringste Stück vorangekommen. Vielleicht auch deshalb nicht, weil das charakteristische Fehlen einer Definition der theologischen Aussage die bequeme Möglichkeit bietet, je nach Opportunität Beliebiges als theologisch ausgeben zu können. Außerdem zieht es den berechtigten Vorwurf nach sich, daß die Theologie nicht fähig sei, klar zu sagen, wovon sie handelt, wenn sie nicht einmal eine Definition für den Ausdruck «theologische Aussage» vorlegt, damit man theologische Aussagen eindeutig von andern Aussagen unterscheiden kann.

1.2. Zwar gibt es reichlich Bemerkungen, die den Anschein erwekken sollen, als ob über das, was eine theologische Aussage ist, zweifelsfrei Übereinstimmung herrsche, doch wird in Wirklichkeit nur ein diffuses Spektrum dargeboten, in dem alle möglichen Arten von sprachlichen Äußerungen – wie Gebet, Doxologie, Zeugnis, Lehre, Bekenntnis – durcheinandergeworfen und mit *Aussagen* verwechselt werden (so z.B. von *Schlink,* 32–41). Um aber darüber Klarheit zu schaffen, was eine theologische Aussage sein soll, muß vorher klar sein, was Aussagen sind, nämlich genau diejenigen sprachlichen Gebilde, *die wahr oder falsch sein können.* Nicht alle sprachlichen Äußerungen sind deshalb Aussagen. Aber Aussagen sind der wissenschaftlich relevante Teil dessen, was gesagt wird, weil sich *Erkenntnis* nur in bezug auf wahre oder falsche Aussagen bestimmt.

1.3. Mit der stoisch-aristotelischen Definition der Aussage als entweder wahr oder falsch ist automatisch gesagt, daß eine Aussage nicht sowohl wahr als auch falsch sein kann. Denn was derart das *Nichtwiderspruchsprinzip* verletzt, ist absurd und sinnlos. Widersprüchliches scheidet folglich, da es jede vernünftige Kommunikation generell aufhebt, für irgendwelche Bestimmungen aus. Es versteht sich, daß es auch in Hinsicht auf theologische Aussagen auszuscheiden hat. Und doch ist die Absurdität verbreitet worden, theologische Aussagen kennzeichne ihre Widersprüchlichkeit (*Ebeling* [1] 159), woraus jedoch logisch folgt, daß jeder Unsinn Theologie ist (vgl. *Zimmer* [3] 10–12). Denn die Zulassung eines Widerspruchs führt zur Sinnlosigkeit des ganzen Redens.

1.4. Wenn man demgegenüber eine *Definition* des Ausdrucks «theologische Aussage» ernsthaft anstrebt, ist von Belang, daß eine Definition eine *Konvention* darstellt, eine Verabredung und Festlegung darüber, was die Bedeutung eines Ausdrucks sein soll. Der Nutzen einer Definition besteht einerseits in dem *kommunikativen Wert,* daß nur definierte Ausdrücke gewährleisten, daß über dasselbe gesprochen wird und nicht über Verschiedenes, und andererseits in dem *theoretischen Wert,* daß Definitionen als nichtkreative, eliminierbare Axiome semantische Relationen zwischen einer Theorie und den sie durchlaufenden Ausdrücken herstellen (vgl. *Zimmer* [2] 27–37). Für die Etablierung einer Definition kann entweder aus der für den betreffenden Ausdruck bereits vorliegenden intensionalen Vagheitsmasse ein Element heraus-

gegriffen oder ein ganz neues Element konstruiert und definitorisch ausgezeichnet werden, wobei allein Gesichtspunkte der kommunikativen *Eindeutigkeit* und theoretischen *Zweckmäßigkeit* entscheiden. Damit sind stets mehrere Definitionsmöglichkeiten gegeben. Auf welche dann die Wahl fällt, kann nicht allein von den Definitionen her bestimmt werden, sondern ist eine Frage der Zweckmäßigkeit bezüglich der Theorie, für die eine Definition aufgestellt wird.

1.5. Eine Definition des Ausdrucks «theologische Aussage» der Form «Eine Aussage ist genau dann theologisch, wenn...» gibt zugleich ein *Kriterium für Theologizität* an, das erlaubt, die Klasse der Aussagen in zwei vollständig disjunkte Teilklassen zu zerlegen, die der theologischen Aussagen und die der nicht theologischen. Beide Teilklassen enthalten sowohl wahre als auch falsche Aussagen. Denn mit einer Definition wird nichts darüber gesagt, ob eine theologische Aussage wahr oder falsch ist. Schon deshalb können alle Arten von deklarativen Offenbarungswahrheiten, dogmatischen Wahrheitsdezisionen oder konsensmäßigen Wahrheitsbekenntnissen hier nichts beitragen. Ob theologische Aussagen wahr oder falsch sind, hängt nicht davon ab, wann eine Aussage theologisch ist, sondern davon, ob sie als wahr oder falsch *bewiesen* ist. Wer von der Wahrheit spricht, d.h. Aussagen als wahr behauptet, muß sie beweisen. Eine unbeweisbare Wahrheit ist wertlos und praktisch der Falschheit gleichzusetzen.

1.6. Bei der Beantwortung der Frage, was unter einer theologischen Aussage zu verstehen ist, muß das einstellige Prädikat «Gott» im Vordergrund stehen. *Denn alle Theologie gründet auf der Tatsache, daß das Prädikat «Gott» in der Sprache vorkommt.* Selbstredend kann es umgekehrt ohne das Prädikat «Gott» keine Theologie geben. Die Relevanz des Prädikats «Gott» ergibt sich überdies aus der zentralen Rolle, die dieser Ausdruck in der Theologie spielt, derart, daß viele, wenn nicht die meisten der für theologisch geltenden Begriffe anscheinend als in Relation zu «Gott» stehend betrachtet werden. Gemäß der *sprachlogischen* Orientierung ist der Ausgangspunkt der, daß in allem, was bisher als Theologie angesehen wurde, das Prädikat «Gott» in, wie es scheint, konstitutiver Weise auftritt.

Mit diesem unbestreitbaren Sachverhalt ist insbesondere die extrem kirchenideologisch beschränkte Vorstellung *Schleiermachers* unvereinbar, nach der die Theologie gerade nicht in bezug auf «Gott», sondern

lediglich in bezug auf eine soziologische Institution und deren regiminelle und administrative Belange erklärt wird (vgl. § 5).

Theologie ist jedoch nichts anderes als die Klasse der theologischen Aussagen. Bevor darüber überhaupt etwas definitiv gesagt werden kann, müssen Umfang und Abgrenzung der Klasse der theologischen Aussagen schon klar sein. Das aber ist bisher nicht der Fall.

2. Aussagenkonzept und Strukturalismus

2.1. Die Suche nach einem Theologizitätskriterium kann man hauptsächlich auf zwei Wegen betreiben. Einerseits durch Orientierung an *separierten Einzelaussagen,* ohne Rücksicht darauf, in welchen logischen Zusammenhängen sie stehen. Nach dieser vom *Aussagenkonzept* (statement view) diktierten Auffassung spielt es keine Rolle, ob die fraglichen Aussagen einen Theorienbezug haben und Bestandteile logischer Folgebeziehungen sind, wenn für sie ein Theologizitätskriterium gelten soll. Ausdruck dieser Auffassung ist z.B. die überaus dürftige Auskunft *Barths,* eine theologische Aussage sei eine Aussage über Gott. Daß dies für eine Definition der theologischen Aussage unfruchtbar, ja aussichtslos ist, hat bereits *H. Scholz* deutlich gesehen ([1] 30–33).

2.2. Demgegenüber werden nach der *strukturalistischen* Auffassung – nach *J.D. Sneed* und *Y. Bar-Hillel* – nicht separierte Einzelaussagen in den Vordergrund gestellt, sondern die *Struktur oder Form der Theorie,* innerhalb derer die betreffenden Aussagen logisch geordnete Bestandteile sind. Der Bezug einer Aussage zu einer Theorie und umgekehrt der einer Theorie zu einer Aussage ist hier wesentlich, so daß sich ein Theologizitätskriterium auf Aussagen beziehen muß, sofern sie als strukturierte Bestandteile von logischen Folgebeziehungen vorkommen. Denn der Zusammenhang einer Theorie (vgl. *Zimmer* [2] 27–31) ist der der logischen Folgebeziehung, die dann vorliegt, wenn das Konditional, gebildet aus der Konjunktion der Prämissen und der Konklusion allgemeingültig ist.

2.3. «Der Hauptunterschied zwischen dem Aussagenkonzept auf der einen Seite und dem Strukturalismus auf der anderen liegt nicht, wie oft irrtümlich angenommen, darin, daß bei der ersten Deutung der Begriff der Aussage oder der der Hypothese im Vordergrund steht, bei der

zweiten dagegen nicht. Vielmehr ist die Aussagenauffassung dadurch charakterisiert, daß ihre Vertreter bei der Untersuchung von *Mikrostrukturen* ansetzen und dementsprechend *Mikroanalysen* zu geben versuchen, während der Strukturalist mit der Untersuchung von *globalen Strukturen von Theorien* beginnt» (*Stegmüller* [1] 2). Die strukturalistische Betrachtung setzt also voraus, daß statt einer amorphen Aussagenmenge bereits ein logisch strukturierter Aussagenzusammenhang vorhanden ist.

2.4. Als Grundform oder allgemeine Form einer Theorie ist das Konditional aufzufassen, dessen Antezedens die Konjunktion der Prämissen und dessen Konsequens die Konklusion entspricht. Theorien dieser Art, die stets den wissenschaftlichen Kern ausmachen, kommen auch in der Theologie vor, z.B. beim Apostel *Paulus,* insbesondere aber bei einigen Gottesbeweisen, die – zuerst von *J. Salamucha* – z.B. von *W.K. Essler, Ch. Hartshorne, H.G. Hubbeling* und anderen logisch analysiert wurden. Für den Theorienbezug der Definition des Ausdrucks «theologische Aussage» sind somit durchaus sehr geeignete Anhaltspunkte gegeben, obgleich die Theologie im großen und ganzen ihrem derzeitigen Erscheinungsbild nach noch keineswegs hauptsächlich aus Theorien besteht.

3. Analytische und synthetische Aussagen

3.1. «*Alle sinnvollen wissenschaftlichen Aussagen lassen sich erschöpfend in zwei einander nicht überschneidende Klassen aufteilen.* Die erste Klasse enthält jene Aussagen, *deren Wahrheitswert auf Grund einer bloßen Bedeutungsanalyse ermittelt werden kann.* Dazu gehören zunächst die rein *formal-logischen Wahrheiten* sowie die *formal-logischen Falschheiten,* d.h. jene Sätze, deren Wahrheit oder Falschheit bereits durch die Bedeutungen der logischen Zeichen (Junktoren, Quantoren) festgelegt ist. Ferner sind dazuzurechnen die *analytischen Wahrheiten* sowie die *analytischen Falschheiten.* Dies sind die logischen Folgerungen solcher Aussagen, in denen die Bedeutungsrelationen deskriptiver Ausdrücke festgehalten werden (sog. *Bedeutungs-* oder *Analytizitätspostulate)* sowie deren Negationen. Alle diese Aussagen bilden zusammen die umfassende Klasse der *analytisch determinierten Sätze.* Diese bilden somit die erste der beiden großen Klassen von Aussagen.

Die zweite Klasse besteht aus den *nicht analytisch determinierten* oder *synthetischen Aussagen*. Der Versuch, den Wahrheitswert solcher Aussagen zu ermitteln, muß sich stets auf *Erfahrung* stützen. Die Wahrheit synthetischer Aussagen fällt daher nach dieser Auffassung zusammen mit empirischer Wahrheit, die Falschheit solcher Aussagen mit empirischer Falschheit. Aus diesem Grund ist es gerechtfertigt, die synthetischen Aussagen mit den empirisch determinierten zu identifizieren.» (*Stegmüller* [2] 181).

Schema von Stegmüller ([2] 181) über die Einteilung analytischer und synthetischer Aussagen

wahr		falsch
formal-logisch wahr	analytisch nicht determiniert = synthetisch = empirisch determiniert	formal-logisch falsch
analytisch wahr		analytisch falsch
	analytisch wahr + analytisch falsch = analytisch determiniert	

3.2. Wahrheit oder Falschheit kann aufgrund von ganz verschiedenen Gegebenheiten vorliegen: aufgrund von Tatsachen, dann ist eine Aussage *empirisch* oder *synthetisch* wahr oder falsch, aufgrund der logischen Form, dann ist sie logisch wahr oder falsch, oder aufgrund der Bedeutung der in ihr vorkommenden deskriptiven Ausdrücke sowie aufgrund ihrer logischen Form, dann ist sie analytisch wahr oder falsch.

Eine synthetische Aussage, deren Wahrheit allein von den empirischen Tatsachen abhängt, ist z. B.: «Tertius schrieb den Römerbrief».

Keinerlei Tatsachenwissen ist dagegen nötig, wenn die Wahrheit allein aus der logischen Form der Aussage erkannt werden kann, wie beispielsweise bei dem folgenden Konditional: «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferstanden» (vgl. *Zimmer* [3] 43–48). Hier hängt die Wahrheit ausschließlich von der Verteilung von «wenn», «dann» und der beiden Negationen ab. Diese

Aussage ist wahr, weil jede Aussage der Form «wenn nicht..., dann nicht...» wahr ist. Aussagen, die allein aufgrund ihrer logischen Form wahr sind, haben im Gegensatz zu den empirischen Aussagen keinerlei Tatsachengehalt; sie sagen nichts über die Welt (vgl. *Carnap,* 198).

Ein Beispiel für eine analytische Aussage ist das von *Quine:* «Kein Junggeselle ist verheiratet.»

«Die Wahrheit dieses Satzes ist offensichtlich nicht von den kontingenten Tatsachen der Welt abhängig und kann doch nicht nur wegen seiner logischen Form als wahr bezeichnet werden. Zusätzlich zur Kenntnis der Bedeutungen von «kein» und «ist» braucht man eine Kenntnis der Bedeutungen von «Junggeselle» und «verheiratet». Jeder, der deutsch spricht, wird in diesem Fall sagen, daß «Junggeselle» dieselbe Bedeutung hat wie «nicht verheirateter Mann». Sobald man diese Bedeutungen annimmt, wird sofort klar, daß der Satz wahr ist, und zwar nicht wegen irgendwelcher Eigenschaften der Welt, sondern wegen der Bedeutungen, die unsere Sprache den deskriptiven Wörtern zuordnet. Es ist nicht einmal nötig, diese Bedeutungen ganz zu verstehen. Es ist nur nötig zu wissen, daß die Bedeutungen von zwei Wörtern unverträglich sind, daß man von einem Mann nicht gleichzeitig sagen kann, er sei Junggeselle und er sei ein verheirateter Mann» (*Carnap,* 257).

3.3. Da die Klassifizierung in analytische und synthetische Aussagen vollständig disjunkt ist, gibt es keine Aussagen, die sowohl analytisch als auch synthetisch wären. Diese Dichotomie betrifft das, was für die Wahrheit einer Aussage das allein Entscheidende ist, entweder die logische Form und die Bedeutung der deskriptiven Ausdrücke oder Tatsachen. Es handelt sich jedoch nicht etwa um verschiedene Sorten von Wahrheiten. Vielmehr ist es stets dieselbe Wahrheit, und das, was wahr sein kann, sind Aussagen. Es ist falsch, den Unterschied dessen, was eine Aussage wahr macht, in einen Unterschied von Wahrheiten umzuändern. Denn eine Wahrheit ist eine wahre Aussage. Wahr kann sie im analytischen Fall aufgrund von syntaktischen und semantischen Gegebenheiten sein und im synthetischen Fall aufgrund von empirischen Sachverhalten. Welches dann von beidem zutrifft, ändert an dem Ergebnis, das in beiden Fällen eine wahre Aussage ist, nicht das mindeste. Auch wird der wissenschaftliche Wert einer wahren Aussage nicht beeinträchtigt durch das, was sie wahr gemacht hat. Nur wahre Aussagen zählen. Ob sie analytisch oder empirisch sind, ist nur für den Beweis ihrer Wahrheit wichtig, nicht für die Beurteilung ihres Wertes.

3.4. Probiert man jetzt, was sich ergibt, wenn theologische Aussagen entweder unter die analytischen oder die synthetischen gerechnet werden, so hat diese Klassifizierung bereits sehr weitgehende Konsequenzen hinsichtlich dessen, worüber in diesen Aussagen jeweils gesprochen wird, und zwar ohne leitendes Vorurteil betreffs Theologizität.

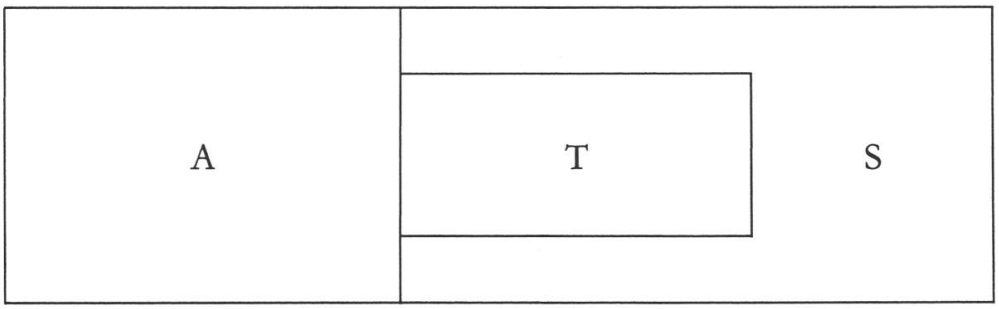
Angenommen, theologische Aussagen wären synthetisch und ihre Wahrheit abhängig von empirischen Daten, so würden sie, falls sie Gott betreffen, von Gott als von einem empirischen Objekt sprechen. Denn da ihre Wahrheit von den Tatsachen der Welt bestimmt wird, sind sie auch Aussagen über die Welt, und alles, worüber sie sprechen, ist hypothetisch Bestandteil der empirischen Welt. Mit synthetischen Aussagen kann deshalb die Realität und Wirklichkeit Gottes in einem ernst zu nehmenden empirischen Sinn – wenn auch nur als empirische Hypothese – klar zum Ausdruck gebracht werden.

Wenn demgegenüber theologische Aussagen analytisch wären, dann hätten sie keinerlei Tatsachengehalt und keinerlei Bezug zur außersprachlichen Wirklichkeit der realen Welt. Mit ihrer Hilfe kann daher auch nichts über Gott als Realität, als etwas, was es wirklich gibt, gesagt werden. Weil ihre Wahrheit von innersprachlichen Relationen logischer und semantischer Natur abhängig ist, spielt es keine Rolle, was abgesehen davon der Fall sein mag. Und wie sich die Tatsachen verhalten, wird durch die Wahrheit oder die Falschheit analytischer Aussagen gar nicht berührt.

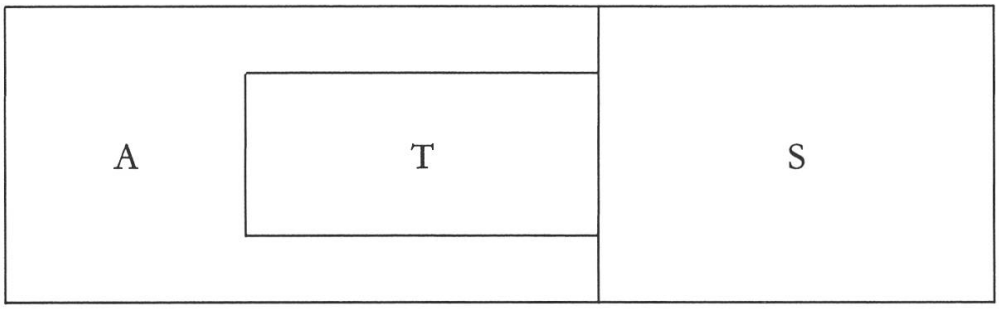
3.5. Neben der Möglichkeit, daß die Klasse der theologischen Aussagen eine Teilklasse der Klasse der synthetischen Aussagen ist, oder der, daß sie eine Teilklasse der Klasse der analytischen Aussagen ist, besteht noch die dritte Möglichkeit, daß die Klasse der theologischen Aussagen vollständig in zwei Teilklassen zerfällt, die der synthetisch-theologischen und die der analytisch-theologischen Aussagen. Einige theologische Aussagen wären hiernach synthetisch und einige analytisch.

Alle drei Möglichkeiten lassen sich leicht folgendermaßen veranschaulichen:

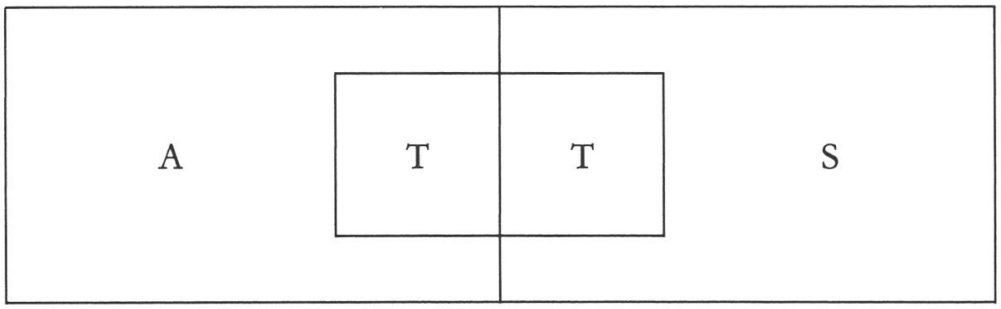
(1)



(2)



(3)



A – Klasse der analytischen Aussagen
S – Klasse der synthetischen Aussagen
T – Klasse der theologischen Aussagen

Weitere Möglichkeiten, etwa die, daß theologische Aussagen weder analytisch noch synthetisch wären, gibt es nicht, da alle Aussagen entweder analytisch oder synthetisch sind.

3.6. Es verwundert nicht, daß sich sowohl für die synthetische Variante als auch für die analytische in der Tradition Beispiele finden, allerdings nicht in einer terminologisch ausgearbeiteten Form. Vielmehr handelt es sich bei einigen der hier verwertbaren Darlegungen um Äußerungen, die unter dem hier leitenden Gesichtspunkt zwar offen-

kundig der analytischen oder synthetischen Variante zugeschlagen werden müssen, ohne daß dem aber entnommen werden darf, daß diese Autoren alle theologischen Aussagen jeweils derart hätten verstanden wissen wollen oder daß sie sich auch nur über die vollständige Disjunktivität der Klassifizierung im klaren gewesen wären.

4. *Deus est*

4.1. Von besonderer Relevanz, ja sogar ausschlaggebend für die Definition der theologischen Aussage ist *«deus est»*. Für diese Aussage gibt es zwei verschiedene und einander ausschließende Interpretationen, von denen die zweite wegweisend ist. Die erste Interpretation besteht darin, daß «deus est» als *singuläre Existenzbehauptung* aufgefaßt wird. Sie ist deshalb auch als *empiristische Interpretation* zu bezeichnen. Ein Vertreter dieser Ansicht ist z. B. *I. U. Dalferth*. Nach der zweiten Interpretation wird «deus est» nicht separat betrachtet, sondern als Konsequens eines Konditionals. Diese *konditionale* Interpretation ist *analytisch* und findet sich vor allem bei *Thomas von Aquin,* der zudem die erste Interpretation deutlich ablehnt. Zusätzlich versucht *Thomas* durch eine Definition – «deus est suum esse» – den analytischen Charakter von «deus est» sicherzustellen. Dadurch wird es außerdem möglich, die Analytizität auch dann zu gewährleisten, wenn man «deus est» als Separataussage (also nicht konditional) ansehen will.

4.2. Für die *empiristische Interpretation* der Aussage «deus est» ist erstens die Beobachtung von Belang, «daß die Existenzsätze gewöhnlich nicht analytischer Natur» (*Carls,* 548) sind, und zweitens die Annahme, daß es sich bei dem Ausdruck «Gott» um einen Eigennamen handeln würde. Beide Voraussetzungen, nämlich daß «est» «existiert» heißt, und daß «deus» ein Individuenname ist, sind nötig, um zu der Auffassung von «deus est» als singulärer Existenzbehauptung zu gelangen. In dieser Hinsicht wäre die Aussage so wie z. B. «Hans existiert» zu verstehen. Von *Dalferth* wird das ganz entsprechend in der Formel $\bigvee x\ (x = a)$ zum Ausdruck gebracht, die «Gott» («a») als Name bzw. Designator enthält ([1] 184; vgl. [2] 86). Zu einer *singulären* Existenzbehauptung wird die Formel aufgrund des singulären Terms a, d. h. die Singularität Gottes hängt von der Eindeutigkeit des Namens «Gott» ab. Ob aber ein Name eindeutig ist, läßt sich nicht allein aus dem Namen

entnehmen, sondern nur aus der Relation des Namens zu einem vorhandenen Designatum. Deshalb ist die Formel nur unter der *Voraussetzung* eine singuläre Existenzaussage, daß es ein von a bezeichnetes Individuum gibt. Das Mißliche bei Namen ist, daß sie die Existenz des angenommenen Namenträgers nicht garantieren. Zusätzlich zu einem Namen ist empirisches Wissen nötig, um sagen zu können, daß es etwas gibt, was der Name bezeichnet. Dies führt, wenn der Ausdruck «Gott» ein Name sein soll, zu der prekären Situation, daß man das fragliche Designatum, auf das der Name vielleicht referiert, nicht nachweisen kann (vgl. *Zimmer* [1] 27–58). Die Wahrheit der Formel ist davon abhängig, daß existiert, wovon a ein Name ist (vgl. *Zimmer* [3] 37f.). Statt diesen Nachweis zu führen, begnügt sich *Dalferth* (wahrscheinlich aus Einsicht in dessen Aussichtslosigkeit) schon von vornherein lediglich mit der bloßen *Voraussetzung,* daß Gott existiert ([2] 86), so daß die Formel nur dann einen Sinn hat, wenn präsupponiert wird, daß Gott existiert. Die Formel besagt also durchaus nicht, was *Dalferth* anzunehmen scheint, daß Gott existiert, sondern nur, daß a zur Bezeichnung eines singulären Gegenstandes verwendet wird (vgl. *Quine* [1] 130), von welchem hypothetisch angenommen wird, daß er existiere; er kann aber ebensogut auch nicht existieren. Die Formel drückt nur die *Vermutung* aus, daß a kein leerer Name ist, wie «Zerberus». Sie stellt eine empirische Hypothese dar, von der allerdings nicht zu sehen ist, wie man ihre Wahrheit beweisen will.

4.3. Im Gegensatz zur Interpretation von «deus est» als singulärer Existenzbehauptung, die nicht mehr als eine empirische Hypothese liefert, die wahr oder auch falsch sein kann, führt die analytische Interpretation effektiv zu wahren Aussagen, deren Wahrheit beweisbar ist. Zu dieser Interpretation leitet das folgende Zitat aus *Thomas von Aquin:*

> «Ad secundum [de deo scire possumus an sit, ... non autem possumus scire quid sit. ergo non est idem esse dei, et quod quid est eius (ST 1 qu 3 ar 4 ag 2)] dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. scimus enim quod haec propositio quam formamus de deo, cum dicimus deus est, vera est» (ST 1 qu 3 ar 4 ra 2).

Ausdrücklich wird davon ausgegangen, daß «est» verschiedene Funktion hat, je nachdem ob es *primo adiacens* steht, wie in «est deus», oder *secundo adiacens,* wie in «deus est bonus». Im ersten Fall besagt «est», daß (aliquid quod est) «deus» existiert (significat actum essendi), im zweiten Fall verbindet «est» Subjekt (deus) und Prädikat (bonus) zu einer Aussage anderer Art als wenn «est» primo loco steht. «Esse dei» und «quod quid est deus» sind bezüglich der Funktion des «est» verschieden (non est idem), die es gemäß der Form der jeweiligen Aussage versieht. Diese in der gesamten Scholastik grundlegende Unterscheidung zwischen der existentiellen und der kopulativen Funktion des «est» ist auch hier der Ausgangspunkt.

Nun sagt *Thomas:* «non possumus scire esse dei», d. h. die Existenz Gottes ist nicht erkennbar. Folglich kann man auch nicht sagen, ob die Aussage «deus est» im existentiellen Verständnis wahr ist. Denn um das zu entscheiden, müßte man die Existenz Gottes empirisch nachweisen können, was nach *Thomas* nicht möglich ist. Eine Aussage mit «est» in existentieller Funktion (primo modo) stellt also keine empirische Erkenntnis dar. Andererseits aber sagt *Thomas* im Zitat weiter unten: «scimus enim quod haec propositio quam formamus de deo, cum dicimus deus est, vera est.» Wenn die Aussage «deus est» wahr ist, kann sie nicht deshalb wahr sein, weil Gott existiert, denn das würde ja Kenntnis der Existenz Gottes voraussetzen, was, wie gesagt, von *Thomas* ausgeschlossen wird. Es muß also eine andere Erklärung geben, wenn nicht zwischen «deus est» und der Annahme der Nichterkennbarkeit von Gottes Existenz ein Widerspruch entstehen soll.

4.4. Die Wahrheit von «deus est», die *Thomas* pointiert behauptet, läßt sich jedoch *auf rein analytische Weise* einsehen, wenn man auf die Form der zwölf Gottesbeweise achtet, die in den beiden Summen vorliegen (vgl. *Zimmer* [4]). *Jeder dieser zwölf thomasischen Gottesbeweise ist ein allgemeingültiges Konditional, dessen Konsequenz durch die jeweils angefügte Definition «salva veritate» auf die Formulierung «aliquid quod est deus» gebracht werden kann.* Das sei beispielsweise am zweiten Gottesbeweis (Numerierung nach *Zimmer* [4]), der die Form $(p \succ\!\prec q) \wedge \neg p) \vdash q$ hat, illustriert:

(1) «aut ergo est procedere in infinitum:
(2) aut est devenire ad aliquod [primum] movens immobile.
(3) sed non est procedere in infinitum.

(4) ergo necesse est ponere
aliquod primum movens immobile.» (SCG lb 1 cp 13 n. 3)

Die erste Prämisse, bestehend aus (1) und (2), ist eine ausschließende Alternative. Ihr Vorderglied bildet die Negation der zweiten Prämisse (3), ihr Hinterglied die Konklusion (4). Aus den Prämissen folgt logisch die Konklusion, weil das Konditional, gebildet aus der Konjunktion der Prämissen und der Konklusion, allgemeingültig ist. Durch Substitution aufgrund der zugehörigen Definition

«deus $=_{df}$ primum movens immobile» (ST 1 qu 2 ar 3 co)

(die sowohl für den achten als auch für den zweiten Beweis gilt) erhält man das folgende, mit (1) bis (4) äquivalente Argument:

(5) «aut ergo est procedere in infinitum,
(6) aut est devenire ad aliquid quod est deus.
(7) sed non est procedere in infinitum.
(8) ergo necesse est ponere
aliquid quod est deus».

(1) bis (4) kann nur vermöge der angegebenen Definition mit Recht «Gottesbeweis» genannt werden, was «salva veritate» (5) bis (8) ergibt, weil diese erst einen Zusammenhang zwischen dem Ausdruck «Gott» und dem Argument herstellt. Ohne derartige Definition hätte das Argument mit «Gott» gar nichts zu tun. Aus diesem Grund hat *Thomas* sämtliche zwölf Argumente mit entsprechenden Definitionen versehen, um sie speziell als Gottesbeweise zu qualifizieren. Ferner wird insbesondere erkennbar, daß «deus est» bzw. «est deus» in (5) bis (8) *logisch als Bestandteil eines allgemeingültigen Konditionals, einer logischen Folgerung, eines wahren Arguments fungiert.* Nur deshalb kann auch mit Berechtigung gesagt werden:

«scimus enim quod haec propositio quam formamus de deo, cum dicimus deus est, vera est.»

Diese Aussage des *Thomas* gewinnt somit einen sehr präzisen Sinn in bezug auf die Logik der Gottesbeweise, der allerdings vollständig verfehlt wird, wenn man «deus est» zu einer singulären Existenzbehauptung umdeutet. Die Wahrheit dieses, wie die Wahrheit jedes andern Gottesbeweises ergibt sich *allein* aus der logischen Form des Arguments, hier also aus der Verteilung von «$\succ\!\prec$», «$\wedge$», «$\neg$» und «$\rightarrow$». Die

Gottesbeweise sind folglich *analytisch wahr,* d. h. wegen der logischen Struktur und der jeweils definierten Bedeutung von «deus». Es versteht sich, daß derselbe Sachverhalt auch bei den übrigen elf thomasischen Gottesbeweisen demonstriert werden kann.

Aus der Logik der Gottesbeweise wird ohne weiteres klar, daß «deus est» von *Thomas* nicht als synthetische oder empirische Aussage aufgefaßt wird. Die Nachteile der empiristischen Interpretation sind bereits von Anfang an dadurch vermieden, daß prinzipiell von der Unerkennbarkeit der Existenz Gottes ausgegangen wird. Infolgedessen besteht auch unabhängig von den Gottesbeweisen gar keine Möglichkeit, «deus est» im thomasischen Sinn als singuläre Existenzbehauptung zu verstehen. Jedoch führt erst die konditionale Form der Gottesbeweise zu der richtigen – analytischen – Auffassung von «deus est». Ein Gottesbeweis besagt natürlich nicht, daß Gott wirklich existiert. Er besagt nur, daß eine Aussage mit dem Ausdruck «Gott» aus gewissen Prämissen logisch folgt. Das ist aber trotzdem erheblich mehr wert als die schwache hypothetische Vermutung, die nach der empiristischen Interpretation das ganze Endergebnis ausmacht.

4.5. *F. Inciarte* hat angenommen, daß an der in Kapitel 4.3. zitierten Thomas-Stelle von einer «Ineinssetzung» der existentiellen und kopulativen Funktion des «est» betreffs «deus est» gesprochen werden müßte (258). Es ist jetzt leicht zu sehen, daß das nicht stimmt. Denn wenn «est» in «deus est» auch von existentieller Funktion wäre, dann könnte nicht zugleich gesagt werden, daß Gottes Existenz nicht erkennbar sei, wo doch «deus est» primo modo gerade behauptet, daß Gott existiert. Unerkennbarkeit der Existenz Gottes heißt automatisch auch, daß unerkennbar ist, ob «deus est» als Existenzaussage wahr oder falsch ist. Unter Beibehaltung der Unerkennbarkeit der Existenz Gottes zu behaupten, daß «deus est» wahr ist, funktioniert nur auf der angedeuteten analytischen Grundlage. Überdies erhellt die eindeutig kopulative Rolle, die «est» spielt, zweifelsfrei aus der Konklusion (8): «aliquid quod est deus», was ganz genau mit der Konklusion des zweiten Beweises (4) übereinstimmt: «aliquid quod est primum movens immobile», die mit «aliquod primum movens immobile» äquivalent ist. *«Deus est» ist nur die abgekürzte Variante von «aliquid quod est deus».* Wo «deus est» steht, muß es «aliquid quod est deus» lauten, damit der Sinn klar wird. Alle Versuche, «deus est» eine selbständige existentielle Bedeutung zuzuschreiben, die auf «est» beruhen soll und «deus» zum Namen

macht, erweisen sich als Fehlschlag. «Gott» ist ein einstelliges Prädikat (vgl. *Zimmer* [1] 107–117; [2] 50f.), und wenn man sagen will, daß es *genau ein* Objekt gibt, auf das es zutrifft, dann ist diese Formulierung nötig:

$$\bigvee x\ (Gx \wedge \bigwedge y\ (Gy \rightarrow x = y)).$$

Sie zeigt, daß die Existenzbedeutung durch den Quantor ausgedrückt wird, und daß die Existenz vom Zutreffen des Prädikats abhängt.

Die prädikative Funktion des Ausdrucks «Gott» und die kopulative Funktion des «est» in «deus est» wird des weiteren dadurch erhärtet, daß *Thomas* auch andere Aussagen, die auf den ersten Blick wie singuläre Existenzaussagen wirken, ganz entsprechend analysiert (vgl. *Weidemann*). Z.B. gibt er die Bedeutung von «caecitas est» als «aliquid est caecum» an und die von «socrates est» als «aliquid est socrates» (In V Met. lect. 9 n. 896; In II Sent. dist. 37 qu 1 ar 2 ra 3; De potentia, qu 7 ar 2 ra 1), wobei stets «est» Prädikatsbestandteil ist, und so als «esse accidentale» überhaupt keine existentielle Funktion ausüben kann. Besonders das Sokrates-Beispiel lehrt, daß selbst als Eigennamen übliche Ausdrücke prädikativ analysiert werden, indem sie *mit «est» zusammen* ein Prädikat bilden, das auf ein Objekt zutrifft. Demgemäß ist «aliquid est socrates» durch $\bigvee x\ Sx$ wiederzugeben, woran klar ersichtlich ist, daß an dem zum Prädikat umgewandelten Namen keinerlei Existenzbedeutung haftet, und daß es sich auch nicht um eine singuläre Existenzaussage handelt, sondern nur um eine partikulare. Die vermeintlich singulären Existenzsätze sind bei *Thomas* generell partikular und die darin enthaltenen Eigennamen mit «est» zusammengesetzte Prädikate. Letzteres erinnert stark an die Kennzeichnungstheorie von *B. Russell,* doch wurde im Mittelalter ziemlich allgemein die Namenfunktion als Prädizierung verstanden (vgl. *Pinborg,* 39–42).

4.6. Daß «deus» und «est» in einem rein analytischen Zusammenhang stehen, wird von *Thomas* zusätzlich und unabhängig von dem soeben Gesagten durch die *Definition*

«deus est suum esse»

bzw. «deus est ipsum esse» (ST 1 qu 3 ar 4 co; qu 4 ar 2 co; qu 8 ar 1 co) belegt. Aufgrund dieser Definition ergeben sich die folgenden Äquivalenzen:

«suum esse est esse dei»,
«esse dei est aliquid esse»,
«suum esse est aliquid esse».

Aufgrund dieser Äquivalenzen wiederum sowie der entsprechend vorgenommenen Substitutionen ist jetzt leicht ersichtlich, daß «deus est suum esse» mit

«aliquid esse est aliquid esse» oder
«deus est deus»

äquivalent ist, die beide logisch wahr sind. Nimmt man hinzu, daß die in «deus est suum esse» steckende unbezweifelbare logische Wahrheit «deus est deus» auch aus diesen Äquivalenzen erhellt

«deus est suum esse»,
«deus est esse dei»,
«esse dei est deus esse»,
«esse est esse»,
«deus est deus»,

so ist die Analytizität der thomasischen Aussagen mit «deus» offenkundig.

5. *Analytische Theologie*

5.1. Unter «analytischer Theologie» wird hier eine Klasse theologischer Aussagen verstanden, die analytisch sind; im weiteren Sinn auch die Orientierung auf eine solche Aussagenklasse. Nicht zu verwechseln ist dies mit der «Analyse der religiösen Sprache», wie sie z. B. in der «analytischen Religionsphilosophie» betrieben wird, denn dazu bestehen zwei sehr wichtige Unterschiede: Hier wird von *analytischen Aussagen* gehandelt, dort von der religiösen Sprache, die nicht aus Aussagen besteht, sondern aus performativen Äußerungen. Und hier heißt «analytisch» im logischen Sinn «nicht empirisch», dort bezieht sich der Ausdruck «Analyse» auf pragmatische und damit empirische Untersuchungen. Überdies wird hier dafür gehalten, daß die Untersuchung der «religiösen Sprache», die *sprachlich* von andern Sprachsorten gar nicht abgrenzbar ist (vgl. *Dalferth* [3] 101), weder bisher Andeutungen für eine Definition der theologischen Aussage ergeben hat noch ihrer Betrachtungsweise nach ergeben kann.

5.2. Der Weg zur analytischen Theologie wird durch die Gottesbeweise gewiesen. Nach allem, was ihnen, sofern sie logisch rekonstruiert sind, mit Sicherheit zu entnehmen ist, handelt es sich um Argumente, deren Konklusionen das Prädikat «Gott» bzw. entsprechende Definientia enthalten (*Zimmer* [4] 1). Gottesbeweise heißen diese Argumente nicht deswegen, weil sie die Existenz Gottes erbringen würden, sondern weil ihre Konklusionen Aussagen mit dem Prädikat «Gott» sind. *Jeder Gottesbeweis ist ein Konditional mit der Konjunktion der Prämissen als Antezedens und der Konklusion als Konsequens.* Wenn dieses Konditional allgemeingültig ist, folgt die Konklusion logisch aus den Prämissen, was z.B. für die zwölf thomasischen Gottesbeweise der Fall ist. Die Gültigkeit eines solchen Beweises hat aber nichts mit der Frage zu tun, ob es Gott wirklich gibt. Denn die Gottesbeweise enthalten keine Beobachtungssätze (Raum-Zeit-Koordinaten; Beobachtungsdaten), die den empirischen Gehalt ausmachen (vgl. *Quine* [2] 40–46). Und da sie keinen empirischen Gehalt haben, haben sie auch keinen Wirklichkeitsbezug. Ihre Wahrheit hängt weder von Tatsachen ab noch davon, was empirisch der Fall sein mag, sondern ausschließlich von ihrer logischen Form. Sie sind also analytisch. *Ihre Bedeutung besteht darin, daß sie Aussagen mit dem Prädikat «Gott» liefern, deren Wahrheit logisch definitiv beweisbar ist.* Damit unterscheiden sich die Gottesbeweise bezüglich beweisbarer Wahrheit grundsätzlich und wesentlich von allem sonstigen als Theologie Geltenden, das gewöhnlich keine logisch beweisbaren Aussagen bietet, sondern nur Vermutungen oder willkürliche Dezisionen, mit denen sich gleichwohl heute die meisten Theologen von vornherein begnügen, wenn sie sich nicht sogar als Vertreter des Absurden bereits von der Möglichkeit der Wahrheit verabschiedet haben (vgl. *Zimmer* [3] 10–17). Die nach Art der Gottesbeweise auf beweisbare Wahrheit abzielende Theologie vermag Resultate zu erbringen, die wertmäßig dem bloß an dem niederen Niveau lediglich vielleicht möglicher Wahrheit orientierten Bemühen in allerhöchstem Maße überlegen sind.

5.3. Die *Definition der theologischen Aussage* kann jetzt folgendermaßen bestimmt werden:

Eine Aussage ist genau dann theologisch, wenn sie das Prädikat «Gott» enthält oder wenn sie aus einer Aussage logisch folgt, die das Prädikat «Gott» enthält.

Hiernach muß also nicht jede theologische Aussage das Prädikat «Gott» enthalten; eine Aussage ist auch dann theologisch, wenn sie aus einer Aussage, die das Prädikat «Gott» enthält, logisch folgt, ohne selbst das Prädikat «Gott» zu enthalten. Theologizität ist damit nicht nur auf Separataussagen bezogen, sondern auch auf Assagenzusammenhänge, die durch die logische Folgebeziehung charakterisiert sind. Aussagen, in denen das Prädikat «Gott» nicht vorkommt, sind theologisch bezüglich geeigneter Argumente, deren Prämissen das Prädikat «Gott» enthalten. Ein solches Argument ist insgesamt *theologizitätserhaltend,* da aufgrund von

$$t \wedge p \vdash t$$

die Konjunktion einer theologischen Aussage (t) mit einer andern Aussage die theologische Aussage impliziert. Wenn eine Prämisse theologisch ist, dann auch die Konklusion des betreffenden Arguments. Aus der Konjunktion derselben Prämissen folgt gemäß

$$t \wedge p \vdash p$$

jedoch auch die Aussage, die das Prädikat «Gott» nicht enthält (p). Diese ist theologisch *bezüglich desjenigen Arguments, dessen Konklusion sie ist und dessen Prämissen das Prädikat «Gott» enthalten.* Die relative Theologizität von p bezüglich $t \wedge p \vdash p$ beruht auf dem theologizitätserhaltenden Charakter des Arguments entsprechend $t \wedge p \vdash t$. Es läßt sich daher zwischen absoluter und relativer Theologizität unterscheiden: *Absolut theologisch* sind Aussagen, die selbst das Prädikat «Gott» enthalten, *relativ theologisch* solche, die das Prädikat «Gott» nicht enthalten, aber als Konklusion aus Prämissen logisch folgen, von denen in mindestens einer das Prädikat «Gott» vorkommt. In $t \wedge p \vdash p$ ist also p relativ theologisch bezüglich des Arguments, dessen Konklusion p ist, und dessen eine Prämisse (t) absolut theologisch ist, während unabhängig von diesem Argument p nicht theologisch ist.

5.4. Um zu illustrieren, wie die vorgestellte Definition der theologischen Aussage zu handhaben ist, kann prinzipiell *jedes Argument dienen. Nimmt man z.B. das «argumentum resurrectionis»,* das *Paulus* in 1 Kor 15, 12–20 als Grundmuster analytischer Theologie aufgestellt hat, so fällt auf, daß

(1) «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt,
(2) dann ist auch Christus nicht auferstanden.

(3) Christus ist aber auferstanden.
(4) Also gibt es eine Auferstehung der Toten.»

zunächst nicht im geringsten theologisch scheint, da ja das Prädikat «Gott» völlig fehlt. Vergegenwärtigt man sich jedoch die logische Form dieses Arguments, nämlich $((\neg p \rightarrow \neg q) \wedge q) \vdash p$ (vgl. *Zimmer* [3] 43–48), so sieht man leicht ein, daß es als Ganzes *aus jeder beliebigen theologischen Aussage logisch folgt, wobei es keine Rolle spielt, ob diese beliebige theologische Aussage wahr oder falsch ist:*

$$t \vdash [((\neg p \rightarrow \neg q) \wedge q) \rightarrow p]$$

Der Grund für dieses bemerkenswerte Resultat besteht darin, daß jede wahre Aussage aus jeder beliebigen Aussage logisch folgt. Das paulinische Argument (1) bis (4) ist deswegen relativ theologisch, weil es aus jeder beliebigen Aussage, die das Prädikat «Gott» enthält, logisch folgt; und das ist der Fall, weil das paulinische Argument allgemeingültig wahr ist und allgemeingültige Schemata von jeder beliebigen Aussage logisch impliziert werden.

Derselbe Sachverhalt läßt sich an den thomasischen Gottesbeweisen zeigen. Z.B. ist der schon in Kapitel 4.4. herangezogene zweite Beweis gemäß

$$t \vdash [((p \rightleftarrows q) \wedge \neg p) \rightarrow q]$$

theologisch, weil er ebenfalls als allgemeingültiges Argument aus einer beliebigen theologischen Aussage logisch folgt. Nebenbei bemerkt, garantiert das auf der hier angegebenen Definition der theologischen Aussage beruhende Verfahren die Theologizität der Gottesbeweise auch ganz unabhängig von den Definitionen des Ausdrucks «deus», mit deren Hilfe *Thomas* die Theologizität der Gottesbeweise gewährleistet hat (vgl. *Zimmer* [4] 17f.). D.h. jene thomasischen Definitionen des Ausdrucks «Gott» («... et hoc dicimus deum»), die den Konklusionen der Gottesbeweise folgen, sind nicht mehr nötig, wenn die hier aufgestellte Definition der theologischen Aussage zur Verfügung steht. Falls ein Beweis ein gültiges Argument darstellt, gewährleistet die Definition der theologischen Aussage generell seine Theologizität.

5.5. Inzwischen erhellt ein sehr wesentlicher allgemeiner Zusammenhang zwischen relativer Theologizität und Wahrheit: Damit eine Aussage, die das Prädikat «Gott» nicht enthält, aus einer beliebigen Aussage, die theologisch ist, logisch folgen kann, muß sie wahr sein.

Eine Aussage ist also nur dann relativ theologisch (bezüglich einer beliebigen theologischen Aussage), *wenn sie wahr ist*. Da umgekehrt jedes wahre Schema von jeder beliebigen Aussage logisch impliziert wird, ist es auch theologisch, denn wenn es von jeder beliebigen Aussage logisch impliziert wird, dann auch von jeder beliebigen theologischen Aussage. Dies hat den sehr weitreichenden Effekt, daß auch die logischen Gesetze relativ theologisch sind, insofern als sie generell aus einer beliebigen Aussage logisch folgen, die das Prädikat «Gott» enthält. Z.B. folgt gemäß

$$t \vdash \neg (p \wedge \neg p)$$

das Nichtwiderspruchsprinzip aus einer beliebigen theologischen Aussage, ebenso wie jedes andere logische Gesetz. *Folglich sind alle logischen Gesetze auch theologische Gesetze*. Dieser Punkt ist für den Aufbau einer wissenschaftlichen Theologie grundlegend. Der Umstand, daß logische Gesetze auch theologisch sind, erlaubt übrigens, die sogenannte «dialektische Theologie», in Wahrheit: absurde Theologie, endgültig zu liquidieren. In diesem Zusammenhang ist auf *Augustinus* zu verweisen, der als erster die Wahrheit eines allgemeingültigen Konditionals (connexio perpetua), einer logischen Folgerung, als *göttlich* (divinitus) bezeichnet hat, wobei er als Beispiel folgendes Argument anführt:

$((p \rightarrow q) \wedge \neg q) \vdash \neg p$ (De doctrina christiana, II, 120; CSEL 80,68). Während aber nach dieser «Augustinischen Interpretation der logischen Sätze» (*Scholz* [2] 157) – die insbesondere von *Leibniz* aufgenommen wurde – ein Argument (ratio) aufgrund des Eindrucks seiner allgemeingültigen logischen Wahrheit, daß es keine Belegung gibt, die es falsch machen würde, als «divinitus instituta» gilt, ergibt sich nach der hier gegebenen Definition der theologischen Aussage die Theologizität eines allgemeingültigen Arguments daraus, daß es selbst aus einer beliebigen theologischen Aussage logisch folgt. Nach *Augustinus* scheint es die logische Wahrheit einer allgemeingültigen Folgerung (veritas connexionum) zu sein, die, indem sie als solche direkt auf Gott zurückgeführt wird, gewissermaßen theologisch ist; hier dagegen ist nicht die Wahrheit theologisch, sondern eine Aussage gemäß der Definition.

5.6. Der dargelegte Zusammenhang besagt jedoch nicht etwa, daß jede theologische Aussage generell wahr wäre. Eine absolut theologische Aussage wie t, die das Prädikat «Gott» enthält, kann, wie ganz beliebige andere Aussagen, wahr oder falsch sein. Aufgrund der logi-

schen Eigenschaften des Konditionals folgt ein wahres Schema s aus t auch dann, wenn t falsch ist. Deshalb hat die relative Theologizität von s bezüglich t durchaus nicht zur Voraussetzung, daß t wahr sein müßte. Auch aus falschen theologischen Aussagen folgt etwas, und dieses ist selbstverständlich ebenfalls theologisch. Relative Theologizität einer Aussage oder eines Aussagenzusammenhangs ist nicht an die Wahrheit einer theologischen Prämisse gebunden, sondern hängt davon ab, ob die Aussage aus der Prämisse logisch folgt. *Die Definition der theologischen Aussage stellt in keiner Weise eine Präsupposition von deren Wahrheit dar.* Andererseits ist die Frage bedeutend wichtiger, ob eine Aussage wahr ist, als die, ob sie theologisch ist. Denn eine Aussage, die falsch ist, nützt gar nichts, und mag sie auch noch so theologisch sein. Dagegen kann jede wahre Aussage nach Bedarf sofort als theologisch ausgezeichnet werden, weil sie stets aus einer Aussage, die das Prädikat «Gott» enthält, logisch folgt. Ferner ist stets entscheidbar, ob eine Aussage logisch folgt, *so daß allgemein Theologizität mit rein logischen Mitteln effektiv entscheidbar ist.* Somit bleibt es nicht mehr der Willkür des subjektiven Gutdünkens von Schulen, Richtungen und Disziplinen überlassen, wann eine Aussage theologisch ist, sondern kann neutral, objektiv und definitiv in endlichen Schritten entschieden werden, indem überprüft wird, ob in der fraglichen Aussage das Prädikat «Gott» vorkommt, oder, falls nicht, ob sie aus einer Aussage logisch folgt, in der das Prädikat «Gott» vorkommt. Die angeführte Definition der theologischen Aussage gibt nicht nur ein verhältnismäßig einfach zu handhabendes Entscheidungsverfahren an; sie erweist sich überdies als besonders praktikabel wegen ihrer vollkommenen *theologischen Neutralität. Sie ist verwendbar für prinzipiell jede theologische Überzeugung, sofern in ihr die Grundsätze rationaler Kommunikation gelten, da keinerlei Annahmen inhaltlicher Art eingegangen sind.* Sie erlaubt die Beibehaltung des bisher als theologisch Geltenden nach Maßgabe der Logik, außer dem Absurden, und, was viel wichtiger ist, die *Weiterentwicklung der theologischen Theoriebildung* über das unfruchtbare repristinatorische non-nova-sed-nove-Prinzip hinaus, indem *neue* Aussagen, die nicht bloß endlos «dasselbe anders» sagen, durch logisches Folgern bereits per definitionem theologisch ermöglicht werden. Dadurch wird auf das bestimmteste der *logisch-wissenschaftlichen Methode* entsprochen, nach der auch in der Theologie vorzugehen ist, wenn Erkenntnisse, und das heißt auch die quantitative Zunahme von Erkenntnissen, angestrebt werden. Auch der Fortschritt theologischen Wissens, die Zunahme wahrer Aussagen, kann sich nur

durch logisches Schlußfolgern vollziehen, wie ebenfalls schon *Thomas* lehrt:

> «venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones» (In Boethium de Trinitate, qu 2 ar 2).

Der logische Bezug ist für den argumentativen Charakter der Theologie ebenso unabdingbar wie für ihren Fortschritt, eine Erkenntnis, die sich am deutlichsten in den Gottesbeweisen manifestiert, aber auch grundsätzlich u.a. bei *Thomas* die programmatische Konzeption der Theologie ausmacht (vgl. *I. Thomas,* 296–300). Deswegen mußte die Definition der theologischen Aussage von der Hochform rationaler Theologie her entwickelt werden, den Gottesbeweisen, während dem durch antilogische Einstellung verursachten theologischen Verfall keine Berücksichtigung zukommen durfte. Es wird jedenfalls ausgesprochen schwerfallen, eine andere Definition der theologischen Aussage vorzubringen, die mindestens die Aussagen der thomasischen Gottesbeweise als theologische Aussagen ebenso sicherstellt.

5.7. Indem die Definition der theologischen Aussage auf das genaueste der Bedeutung des Wortes «Theologie» Rechnung trägt – «logoi», Aussagen, die das Prädikat «theos» enthalten, und die, die daraus logisch, «logikōs», folgen, – ist von vornherein die *Orientierung am Zentralen und Wesentlichen genommen, wie es sich sachlich und historisch am Gebrauch des Ausdrucks «Gott» zeigt.* Demgegenüber sind Begriffe wie «Offenbarung», «Christus», «Kirche» usw. ganz sekundär, und es wäre eine das Wesen von Definitionen völlig verkennende, ja ins Gegenteil verkehrende Forderung, wenn die Definition der theologischen Aussage alle möglichen dogmatischen Begriffe mitumfassen sollte. Ist jedoch erst einmal die Definition eines Begriffes gegeben, dann können durch weitere Definitionen andere Begriffe auf ihn zurückgeführt oder zu ihm in bestimmte semantische Relationen gebracht werden. Aber der eventuelle primitive Einwand, die vorgelegte Definition der theologischen Aussage werde «der Fülle und Tiefe des theologischen Denkens» nicht gerecht, würde tatsächlich nur eine definitionsfeindliche Haltung erkennen lassen. Mit einer Definition der theologischen Aussage ist keineswegs die Verpflichtung verbunden, alles und jedes, was im Laufe der Jahrhunderte vielleicht als theologisch gegolten haben mochte, zusammenzufassen, denn das würde eine völlig nichts-

sagende, vage Masse ergeben. Nur wenn ein Ausdruck *eine* Bedeutung hat, die definierte, ist er präzise; je mehr Bedeutungen er hingegen angehängt erhält, desto diffuser wird er, bis er schließlich inkommunikabel ist. Die Aufgabe der Definition der theologischen Aussage ist dann gelöst, wenn ein Kriterium aufgestellt ist, das in jedem Fall die Entscheidung, ob ein vorliegendes sprachliches Gebilde eine theologische Aussage ist oder nicht, gestattet. Das leistet die vorgestellte Definition. Die Zweckmäßigkeit und Eignung dieser Definition ergeben sich aus ihrem *Theorienbezug* (vgl. *Zimmer* [2] 27–31), d. h. daraus, ob sie bezüglich mindestens einer Theorie als nichtkreatives eliminierbares Axiom fungiert. Auch der Theorienbezug ist bereits anhand der thomasischen Gottesbeweise sowie dem paulinischen «argumentum resurrectionis» nachgewiesen, so daß die Definition der theologischen Aussage schon jetzt für dreizehn verschiedene Theorien gilt und ihre Anwendung sehr leicht auf weitere Theorien ausgedehnt werden kann.

6. *Hybrid-Theologie**

6.1. Hybrid-Theologie ist im Gegensatz zur analytischen Theologie das pseudoempirische Reden über Gott. Pseudoempirisch ist es deswegen, weil über Gott zwar unter Berufung auf Erfahrung gesprochen wird, jedoch unter charakteristischer *Außerachtlassung des für Erfahrung konstitutiven Wahrnehmungs- bzw. Beobachtungsaspektes.* Wirklich empirische Theologie müßte den Ausdruck «Gott» als Beobachtungsprädikat enthalten, und Aussagen mit dem Prädikat «Gott» müßten Beobachtungssätze sein, solche, die durch Beobachtung bestätigt werden können (vgl. *Przełęcki,* 63f.; *Quine* [2] 40–46). Da es diese nicht gibt und nach der christlichen Tradition auch nicht geben kann, *kann es folglich auch keine empirische Theologie geben.* Die einzig mögliche Theologie ist die analytische. Trotzdem existieren verschiedene Varianten von Hybrid-Theologie, deren erstes gemeinsames Kennzeichen die traditionswidrige *Interpretation von «deus est» als singuläre Existenzbehauptung* ist. Deren Wahrheit kann allein dadurch bewiesen werden, daß die Exi-

* Der Ausdruck «Hybrid-Theologie» bezieht sich grundsätzlich nur auf die direkt zitierten Äußerungen. Eine Übertragung auf die gesamte theologische Arbeit der zitierten Autoren, für die dieser Aufsatz keinerlei Anhaltspunkte bietet, ist unberechtigt und wird von mir nicht gutgeheißen.

stenz des von dem angeblichen Namen «Gott» bezeichneten Objekts empirisch gezeigt wird. Da dies nicht möglich ist, stellt die singuläre Existenzbehauptung lediglich eine empirische Hypothese dar. Eine Hypothese ist aber keine wahre Aussage, nur eine, die möglicherweise wahr sein kann, möglicherweise aber auch falsch. *Demnach geht die Hybrid-Theologie von einer möglicherweise falschen Aussage aus.*

Gelegentlich wird von Vertretern der Hybrid-Theologie hinsichtlich der Hypothese, daß Gott existiert, eine sogenannte «eschatologische Verifikation» in Anspruch genommen, der die Vorstellung zugrundeliegt, daß sich die Wahrheit dieser Hypothese dereinst einmal herausstellen werde. Man wird dies jedoch nicht als seriös bezeichnen können. Erstens nicht, weil sich die Anhänger dieser Meinung die Verantwortung für den Wahrheitsbeweis dessen, was sie sagen, damit ziemlich billig vom Halse schaffen wollen, und zweitens nicht, weil dort, wo eine eschatologische Verifikation für möglich gehalten wird, selbstredend auch mit einer eschatologischen Falsifikation gerechnet werden muß. Wenn Wahrheit und Falschheit sich erst eschatologisch erweisen sollen, dann kann man sich natürlich die Mühe von Beweisen sparen und ganz unbekümmert um Sinn und Wahrheit des nach Belieben Behaupteten spekulieren.

6.2. Neben *Dalferth* ist besonders *W. Pannenberg* Vertreter der Hybrid-Theologie. Seiner Ansicht nach sollen sich theologische Aussagen hypothetisch «auf behauptete Selbstbekundungen göttlicher Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein beziehen». Dementsprechend werden sie als «Hypothesen über Wahrheit und/oder Unwahrheit von Ausprägungen des religiösen Bewußtseins» vorgestellt bzw. als «Hypothesen dritter Ordnung», d.h. als «Hypothesen über Hypothesen über Hypothesen» (336). Hiernach ist der Gegenstand theologischer Aussagen die Wahrheit anderer Aussagen, da jene «Ausprägungen des religiösen Bewußtseins» in jedem Fall Aussagen sein müssen, sonst würde man keine Hypothesen über ihre Wahrheit aufstellen können. Hypothesen dritter Ordnung wären somit Aussagen darüber, daß gewisse Behauptungen, die als Ausprägungen des religiösen Bewußtseins gelten, wahr oder falsch sind. Da also der Gegenstand theologischer Aussagen Wahrheit oder Falschheit bestimmter anderer Aussagen ist, lauten sie der Struktur nach entweder «Die Hypothese H_n ist wahr» oder «Die Hypothese H_n ist falsch», wobei es sich bei diesen Behauptungen selbst wieder um Hypothesen handelt, über deren Wahrheitswert wei-

tere Hypothesen aufgestellt werden können, und dies ad infinitum. Das läßt sich leicht mit Hilfe des *Hypothesenschemas* illustrieren. Es sei beispielsweise H^o eine Hypothese über einen in Frage kommenden Sachverhalt. Diese kann wahr oder falsch sein. Daß sie wahr ist, behauptet H^1_1, daß sie falsch ist, H^1_2. Diese Hypothesen über eine Hypothese sind wiederum wahr oder falsch. Daß H^1_1 wahr ist, sagt H^2_1, daß sie falsch ist, H^2_2. Bezüglich dieser Hypothesen über Hypothesen über Hypothesen sagt H^3_1, daß H^2_1 wahr ist, H^3_2, daß H^2_1 falsch ist, usw. Der Wahrheitswert sämtlicher Hypothesen höherer Ordnung als H^o hängt vom Wahrheitswert der Grundhypothese ab. Z. B. ist H^3_6 dann wahr, wenn H^o wahr ist, und falsch, wenn H^o falsch ist, während etwa H^3_5 dann wahr ist, wenn H^o falsch ist.

Theologische Aussagen im Sinne von *Pannenberg* sind hier H^2_1 bis H^2_4. Deren Wahrheit hängt von der Wahrheit der Grundhypothese H^o ab. Wie man sieht, gibt es zu jeder Grundhypothese vier verschiedene theologische Aussagen, was den verhängnisvollen Effekt hat, daß jeder Grundhypothese, die wahr ist, drei theologische Aussagen gegenüberstehen, die das bestreiten. Ebenso gibt es zu jeder Grundhypothese, die falsch ist, drei theologische Aussagen, die das Gegenteil behaupten. Anders ausgedrückt sind von den vier möglichen theologischen Aussagen bezüglich einer Grundhypothese genau drei stets falsch. *Allgemein gilt daher, daß von sämtlichen theologischen Aussagen, die überhaupt möglich sind, prinzipiell 75% falsch sind.* Nimmt man die Wahrscheinlichkeit, daß eine beliebige Grundhypothese wahr ist, mit 50% an, *so beträgt die Wahrscheinlichkeit, daß eine beliebige theologische Aussage wahr ist, 12,5%.* Doch auch diese von vornherein nicht überschreitbaren 12,5% werden ja effektiv nicht erreicht, weil die theologischen Aussagen nur Hypothesen sind, von denen man nicht weiß, ob sie wahr oder falsch sind. *Man weiß höchstens, daß die Klasse der theologischen Aussagen maximal 12,5% wahre Aussagen enthalten kann, man weiß aber nicht, welche Aussagen das sind.* Das wüßte man erst dann, wenn ein Entscheidungsverfahren zur Verfügung stünde, das es erlaubt, wahre theologische Aussagen definitiv zu bestimmen. Doch davon kann in der Hybrid-Theologie bei weitem nicht die Rede sein. *Pannenberg* hat so mit seiner Konstruktion der theologischen Aussagen als Hypothesen dritter Ordnung ungewollt ein Beispiel gegeben für die wirkliche Lage der Hybrid-Theologie in ihrer ganzen Aussichtslosigkeit und prinzipiellen Unfähigkeit, wahre Aussagen aufzustellen.

6.3. Eine der merkwürdigsten Ausprägungen der Hybrid-Theologie geht jedoch auf *G. Ebeling* zurück, nach dessen Äußerungen Gott tatsächlich empirisch nachgewiesen werden zu können scheint, allerdings offensichtlich nicht der christliche Gott. Zuerst ist davon auszugehen, daß jeder Terminus formal oder material supponieren kann: material bezieht er sich auf sich selbst, formal auf ein von ihm unterschiedenes Signifikat. Gemäß letzterem ist insbesondere zwischen dem Wort «Gott» und Gott zu unterscheiden. Nach *Ebelings* Meinung, der sich u. a. *E. Jüngel* angeschlossen hat (12), sollen jedoch diese beiden ganz grundlegenden semiotischen Funktionsweisen, statt auseinandergehalten zu werden, in eins zusammenfallen, so daß Signifikant und Signifikat ein und dasselbe sind:

> «Gott kommt hier gar nicht in dem üblichen Sinne als vom Wort getrennter Wortinhalt in Betracht, sozusagen als ein sprachloses Ding, das man erst zur Sprache bringen muß, indem man es benennt, also durch eine Vokabel bezeichnet. Vielmehr kommt Gott selbst als Wort in Betracht» ([2] 417).

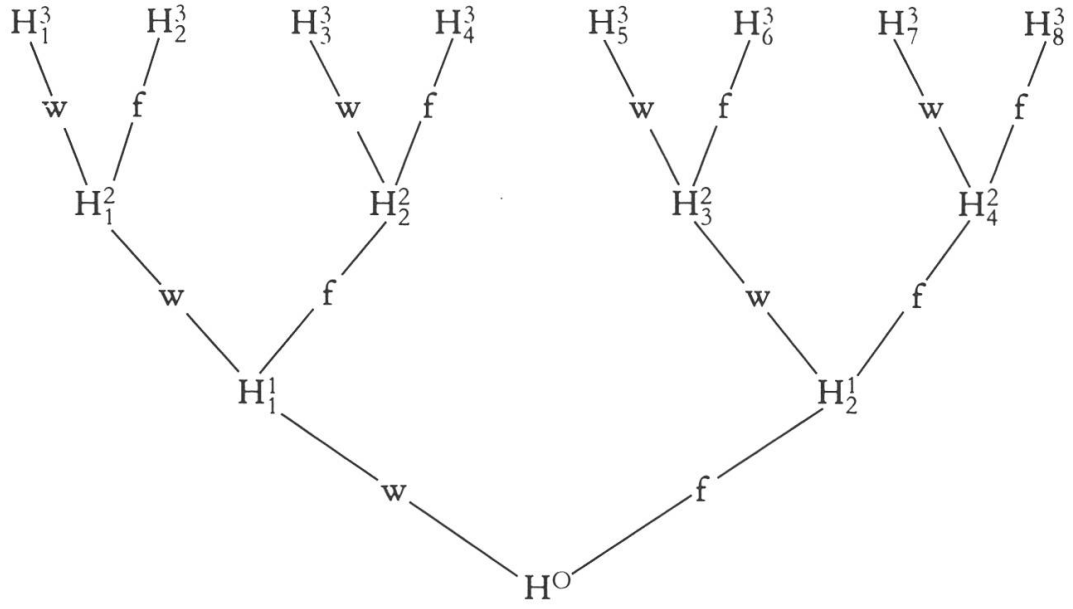
Das Signifikat des Ausdrucks «Gott» («der vom Wort getrennte Wortinhalt») und der Ausdruck «Gott» als Signifikant werden hier systematisch vermengt. Dabei erlaubt das Zitat, wie auch das folgende, keinen Zweifel, daß Gott mit dem Wort «Gott» für identisch gilt. Denn wenn Gott nicht vom Wort «Gott» getrennt ist, sondern «Gott selbst als Wort» in Betracht kommt, dann müssen Gott und Wort «Gott» dasselbe sein. *Ebeling* behauptet deshalb auch:

> «In der Tat wird absichtlich mit der Feststellung eingesetzt, daß und wo es Gott unbestreitbar gibt, nämlich in der Sprache» ([1] 158).

Doch die Aussage «es gibt Gott in der Sprache» kann unbestreitbar nur im Sinne von «Es gibt das Wort ‹Gott› in der Sprache», d. h. das Wort «Gott» ist Element der Klasse der Wörter, aufgefaßt werden, wenn man diesmal nicht unterstellen will, daß Gott und «Gott» glattweg verwechselt sind. Jedenfalls ist dem mit Sicherheit zu entnehmen, daß *Ebeling* zwischen Gott und Wort «Gott» ausdrücklich einen Unterschied ausschließt. Nimmt man demzufolge an, daß Gott das Wort «Gott» ist, dann ist seine Existenz empirisch vollkommen gesichert, da der jeweilige materielle Bestand eines jeden Vorkommnisses des Ausdrucks (sign vehicle) schon einzeln für sich einen genügenden Nach-

weis darstellt. Selbst daß es nur genau einen Gott gibt, ließe sich notfalls aus der Relation der «sign vehicles» zum «sign design» herleiten. Dieser hybride «Gottesbeweis» – ein echtes Zeugnis von Pseudotheologie – und seine dubiose Voraussetzung, daß Gott und «Gott» eins wären, erweist sich im Vergleich zur analytischen Theologie nur noch als desorientierende Kuriosität.

Hypothesenschema



Literaturverzeichnis

CARLS, Rainer: Existenzaussage und Existenzvoraussetzung in Existenzsätzen. In: ThPh 52 (1977) 543–560.

CARNAP, Rudolf: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft. Hg. von Martin GARDNER, übers. von Walter HOERING, München 1969.

DALFERTH, Ingolf U.:

[1] Existenz und Identifikation. Erwägungen zum Problem der Existenz Gottes im Gespräch mit der Analytischen Philosophie. In: NZSTh 25 (1983) 178–202.

[2] Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984 (BEvTh 93).

[3] Religiöse Sprechakte als Kriterien der Religiosität? Kritik einer Konfusion. In: LingBibl 44 (1979) 101–118.

EBELING, Gerhard:

[1] Dogmatik des christlichen Glaubens. I: Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Berlin ²1986.

[2] Gott und Wort. In: DERS. Wort und Glaube. II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 369–432.

HOLM, Søren: Religion – Sprache – Wirklichkeit. In: NZSTh 9 (1967) 139–152.

INCIARTE, Fernando: Zur Rolle der Prädikation in der Theologie des Thomas von Aquin: Am Beispiel der Trinitätslehre. In: Sprache u. Erkenntnis, 1. Halbbd., 256–269.

JÜNGEL, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁵1986.

MARTIN, James A.: Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie. Einleitung und Bearbeitung der dt. Ausg. von Gerhard SAUTER u. Hans Günter ULRICH. Übers. von Günter MEMMERT, München 1974 (TB 54).

PANNENBERG, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973.

PINBORG, Jan: Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 (problemata 10).

PRZEŁECKI, M.: Die Logik empirischer Theorien. In: Zur Logik empirischer Theorien. Hg. von Wolfgang BALZER u. Michael HEIDELBERGER, Berlin–New York 1983, 43–96.

QUINE, Willard van Orman:
[1] Existenz und Quantifikation. In: DERS.: Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart 1975, 127–156 (Reclam 9804).
[2] Empirischer Gehalt. In: DERS.: Theorien und Dinge. Übers. von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 1985, 39–46.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Berlin ²1830.

SCHLINK, Edmund: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983.

SCHOLZ, Heinrich:
[1] Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen? In: Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 25–37. Nachdrucke in: Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen. Hg. und eingel. von Gerhard SAUTER, München 1971, 265–278 (TB 43); BECKMANN, Klaus-Martin: Protestantische Theologie, Düsseldorf–Wien 1973, 86–97.
[2] Das theologische Element im Beruf des logistischen Logikers. In: SCHMIDTHÜS, Karlheinz (Hg.): Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum 50. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern, Rothenfels/M. 1935, 138–159. Nachdruck in: SCHOLZ, Heinrich: Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft. Hg. von Hans HERMES, Friedrich KAMBARTEL, Joachim RITTER, Darmstadt 1961, 324–340.

Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 29.8–3.9.1977 in Bonn. 2 Halbbde. Hg. von Jan P. BECKMANN u.a. unter Leitung von Wolfgang KLUXEN, Berlin–New York 1981 (Miscellanea Mediaevalia; 13/1 u. 13/2).

STEGMÜLLER, Wolfgang:
[1] Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie, Berlin–Heidelberg–New York 1980.
[2] Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Berlin–Heidelberg–New York ²1983.

THOMAS, Ivo: Logic and Theology. In: Dominican Studies 1 (1948) 291–321.

WEIDEMANN, Hermann: «Socrates est»: Zur Logik singulärer Existenzaussagen nach Thomas von Aquin. In: Sprache u. Erkenntnis, 2. Halbbd., 753–758.

ZIMMER, Christoph:
[1] Die logische Funktion des Ausdrucks «Gott» (erscheint in: FThL).
[2] Definierbarkeit und Definition des Ausdrucks «Gott». In: Linguistica Biblica 62 (1989) und 63 (1989).

[3] Negation und via negationis (erscheint in: LingBibl).
[4] Logik der thomasischen Gottesbeweise. In: Franziskanische Studien 71 (1989) Heft 1.
[5] Existenz-Simulation in den Gottesbeweisen. In: Das Phänomen der «Simulation». Beiträge zu einem semiotischen Kolloquium. Hg. von Erhardt GÜTTGEMANNS, Bonn 1989 (FThL 17).