

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 19 (1963)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Das Problem der theologischen Aussage heute  
**Autor:** Torrance, Thomas F.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878844>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.05.2025

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

## Das Problem der theologischen Aussage heute<sup>1</sup>

Das Problem der theologischen Aussage ist ein Thema von solchem Ausmaß und von solcher Wichtigkeit, daß es in einer einzigen Vorlesung nicht als Ganzes behandelt werden kann. In meinen heutigen Ausführungen möchte ich mich deshalb auf zwei Gesichtspunkte beschränken, deren Behandlung dann auch zeigen wird, welche Art von theologischer Betrachtung uns jetzt in England besonders beschäftigt.

Erstens behandeln wir das Problem der theologischen Aussage vom Gesichtspunkt der Geschichte, und das heißt für uns in England vor allem die Fragestellung, wie sie in der *patristischen Theologie* vorzufinden ist. Zweitens unterwerfen wir dann dasselbe Problem einer typisch modernen Betrachtungsweise und fragen nach der *empirischen Referenz*, dem objektiven Hinweis von theologischen Aussagen. Gemäß dem Gebot wissenschaftlicher Strenge lassen wir die Sache selbst uns über das Wesen und den Modus der von ihr geforderten und der ihr angemessenen Aussagen belehren.

### 1. *Das Problem der theologischen Aussage im patristischen Denken*

Wie wir alle wissen, stehen wir heute mitten in einer großen Wandlung der *Denk- und Sprachformen*, die wiederum das Ergebnis von weitgehenden Änderungen in unserem Verständnis des Kosmos sind. Die theologische Aussage darf niemals abseits stehen, denn nicht außerhalb, sondern innerhalb der Welt liegt die Aufgabe der Theologie. Das heißt nun aber, daß die Theologie sich immer den Denk- und Sprachformen der Welt stellen und sich mit ihnen dauernd auseinandersetzen muß, um – indem sich die Theologie dieser Formen bedient – ihren eigenen Inhalt auszudrücken.

Nun gibt es aber Theologen, die behaupten, daß die Fortschritte der modernen Naturwissenschaft im Verständnis des Kosmos uns zwingen, die wesentliche Grundlage und den Rahmen des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre preiszugeben, weil sie angeblich mit einer völlig überkommenen Kosmologie verbunden sind. Jene Theologen behaupten, daß selbst die Grundbegriffe der

<sup>1</sup> Als Vorlesung in Tübingen im Mai 1963 vorgetragen.

klassischen Glaubensbekenntnisse geändert werden müssen. Und warum? Weil man heute sehen kann, daß sie nichts anderes als die Erzeugnisse einer objektivierenden Denkart sind, die durch die In-Dienst-Nahme von vorläufigen Formen des menschlichen Verständnisses des Kosmos aufgestellt worden ist und von diesen vorläufigen und jetzt überkommenen Formen abhängig ist. Deshalb muß die objektive Form, in der bis jetzt der christliche Glaube und die christliche Lehre ihren Ausdruck gefunden haben, durch neue Begriffsformen ersetzt werden, die – weil sie dem modernen Menschen zusagen – nun auch unser christliches Verhältnis gegenüber Gott und der Welt ausdrücken können.

Für den Historiker, der die Geschichte des christlichen Denkens kennt, bedeutet dies natürlich nichts Neues. Er denkt sofort an die große Wandlung, die die kosmologische Theorie im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert durchgemacht hat – Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton seien hier erwähnt. Aber weil er Historiker ist, weist er auch sofort auf ein anderes hin: Obgleich die theologischen Aussagen zu einem gewissen Grad in jenen Jahrhunderten neu formuliert werden mußten, wurde an den Grundbildern und Grundbegriffen der christlichen Lehre nichts Wesentliches geändert. Die Kirche hatte durchaus die Fähigkeit, sich in die neue Situation hineinzufinden und sich ihr anzupassen. Jedenfalls bereitete die Verkündigung der einen apostolischen und katholischen Lehre keine Schwierigkeiten. Der Historiker denkt vor allem aber an die ersten drei Jahrhunderte des christlichen Zeitalters. In dieser Frühzeit der Kirche war es die Aufgabe der Theologie, das Evangelium von der hebräischen Denkwelt mit ihrer *theologischen* «Kosmologie» in die Welt des *griechischen* Denkens umzupflanzen. Diese Umpflanzung mußte zur selben Zeit vorgenommen werden, in der auch die große Wandlung im kosmologischen Ausblick stattfand, die, eingeleitet von den späteren Pythagoräern, von den großen alexandrinischen Astronomen – Hipparchus und Ptolemäus – durchgeführt wurde. Es kam zu großen Auseinandersetzungen mit Gnostikern und Origenisten, mit Mythologisierern und Entmythologisierern, aber die Kirche – ihr Leben stand auf dem Spiel – konnte sich so gut anpassen, daß ihre Grundbilder und Grundbegriffe nicht geschwächt, sondern gestärkt wurden.

Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß der Wandel in der Wissenschaft oder Kosmologie der theologischen Aussage keine

wirkliche Schwierigkeit bereitete. Dafür war etwas viel tiefer in der Kultur und in dem Denken der Zeit Verwurzeltes verantwortlich, nämlich die axiomatische Voraussetzung einer radikalen Dichotomie zwischen dem κόσμος αἰσθητός und dem κόσμος νοητός. Das tritt schon in der Auseinandersetzung der Kirche mit Valentinus zutage, der Kern des Problems wurde dann aber erst durch die Auseinandersetzung mit dem Arianismus innerhalb der Kirche selbst bloßgelegt. Theologische Aussagen, die jene radikale Dichotomie voraussetzen, sind natürlich von Aussagen, die ihr nicht Rechnung tragen, ganz und gar verschieden.

In dieser Hinsicht möchte ich Sie zuerst auf das kritische und konstruktive Werk von *Athanasius* aufmerksam machen. Seine tiefgehende und hervorragende Analyse der Lehre von *Arius* hat das wahre Wesen der theologischen Aussage klar gemacht.

*Arius* lehrt, daß der Logos seinen Grund nicht im ewigen Sein Gottes hat, sondern von Ihm geschieden und getrennt (διαίρετός, χωριστός) und deshalb wandelbar und änderungsfähig ist (τρεπτός, ἀλλοιούμενος). Dies aber bedeutet, daß die Bilder und Begriffe von Gott, die von dem Wort oder dem Sohn Gottes vermittelt werden, nicht dem Wesen (φύσις) und der Wirklichkeit (ἀλήθεια) Gottes selbst entsprechen, sondern dem menschlichen Vermögen, seine eigenen Begriffe zu erdenken (ἐπινοεῖν). Wir stellen uns den Sohn oder den Vater nur κατ' ἐπίνοιαν, das heißt in einer rein noetischen und putativen Art vor. Da wir in all unserem Denken von Gott durch den Sohn auf eine Dichotomie (χωρισμός) stoßen, haben unsere Vorstellungen keine objektive Wirklichkeit, die ihnen entspricht. Sie entsprechen vielmehr der geschöpflichen Welt und sind deshalb wandelbar, relativ und unendlich viele. Sie sind der Ausdruck menschlichen Ersinnens und Erdenkens von göttlichen Dingen. *Athanasius* macht einige kritische Bemerkungen, die hier erwähnt werden müssen.

1. *Athanasius* verwirft die hinter dem Arianismus liegende Dichotomie zwischen dem κόσμος αἰσθητός und dem κόσμος νοητός vollkommen. Obwohl er dieselbe Dichotomie schon in seiner eignen alexandrinischen Tradition vorfand – sie kam von Klemens und Origenes her –, wies er sie von Anfang an ab, zusammen mit der philosophischen Idee des Logos, die sie begleitete und deren Unmöglichkeit sich ihm im Laufe der Auseinandersetzungen mit dem Arianismus immer mehr aufzwang. Die Voraussetzung einer solchen



Dichotomie muß zu einer mythologischen Denkweise (μυθολογείν) führen, der Athanasius eine theologische Denkweise (θεολογείν) entgegenstellt, die ihren Ursprung objektiv von Gott her hat.

2. Athanasius verwirft den arianischen Modus des Denkens κατ' ἐπίνοιαν und die ganze Idee einer loslösbaren und wandelbaren Begrifflichkeit, die nur θέσει und nicht φύσει auf Gott bezogen ist. Athanasius gebraucht hier Ausdrücke, die schon von Platon her bekannt sind. Platons Sokrates lehrt, daß unsere Worte und Ausdrücke dann wahr sind, wenn sie sachgerechte (ὀρθός) Beziehung zu der ἀλήθεια τῶν ὄντων haben. Mit anderen Worten ἐπίνοια ist eine objektivierende und nominalistische Denkart durch Begriffe unserer eigenen Erfindung (ἐπινοεῖν ἐπινοίας). Athanasius lehnt sie auf das schärfste ab und nennt sie eine Art von Geistesstörung (μανία), weil hier versäumt wird, einen Unterschied zu machen zwischen Denken gemäß dem Wesen der bezeichneten Realitäten und andererseits Denken, in dem der Mensch sich nur mit sich selbst und seinen eigenen Vorverständnissen beschäftigt und somit seine eigene Frömmigkeit bzw. seine eigene Unfrömmigkeit zur Richtschnur der Wahrheit erhebt.

3. Durch das Zurück- und Hineinlesen dieser falschen Denkart in die biblische Sprache wird deren richtiger und eigentlicher Sinn verzerrt und ein indirekter Sinn ihr aufgezwungen. Das bedeutet aber, daß es nicht mehr möglich ist, den biblischen Aussagen in der Richtung, in die ihr eigener σκοπός weist, nachzufolgen, um die von ihnen bezeichneten Realitäten zu erkennen. Gerade diesen Vorwurf hat Athanasius immer wieder der arianischen Exegese gemacht. Mit einem Wort: sowie die Beziehung der biblischen Sprache zu φύσις oder ἀλήθεια abgebrochen wird, wird jene Sprache dunkel und unverständlich. Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten können nur dann behoben werden, wenn die biblische Sprache neu ausgelegt wird, jetzt aber nicht mehr gemäß dem Wesen und den Taten Gottes, sondern in Übereinstimmung mit dem, was dem Verständnis des Auslegers vorstellbar und annehmbar zu sein scheint. Nach Athanasius handelt es sich hier um eine falsche Methode der Forschung, denn nicht zu unterscheiden zwischen angemessenen und unangemessenen Fragen bedeutet, daß es an ἐπιστήμη fehlt.

Im Gegensatz zu den ἐπίνοιαι der Arianer betont Athanasius die Stellung von διάνοια im theologischen Denken. διάνοια ist keine objektivierende, sondern eine objektive Denkart und darum auch

eine viel strengere Denkart als ἐπίνοια. Durch διάνοια zwingt man die objektive Wirklichkeit in keine Vorstellung hinein. Man läßt das Denken wohl Begriffe annehmen, aber dieses Annehmen findet unter dem Zwang der objektiven Wirklichkeit, d. h. Gottes Sein statt, und zwar durch Gottes Wort. Es kann also keine Rede davon sein, daß das Verwerfen von Denken κατ' ἐπίνοιαν bei Athanasius ein Verwerfen von begrifflichem Denken überhaupt bedeutet. Was er ablehnt, ist eine begriffliche Denkart, durch die der Mensch die Wirklichkeit zu zwingen versucht, sich seinen eigenen Gedanken, seiner eigenen Frömmigkeit oder seinen eigenen Vorverständnissen anzupassen und anzugleichen.

διάνοια findet statt, wenn die objektive Wirklichkeit Gottes ihrerseits auf uns zukommt, zu uns kommt und sich unserem Denken in einer Offenbarungsbewegung (δήλωμα) aufzwingt, auf die wir nur reagieren können, indem wir unsere eigenen ἐπίνοια in Frage stellen lassen und so einer διάνοια Platz machen, die in einem sachgerechten Verhältnis zu der göttlichen Wirklichkeit steht, die es hervorbringt und in unserem Denken aufrichtet. Hier geht es um eine strengere und tiefere Begrifflichkeit – eine Begrifflichkeit, die nicht von den vielen menschlichen ἐπίνοια abhängig ist, eben weil sie objektiv im Worte innerhalb des ewigen Seins Gottes verwurzelt ist. Das ist die große Bedeutung, die Athanasius dem Werk der Nizäischen Väter beilegt: sie formulierten ihr Verständnis von Gott unter dem Zwang Seiner Selbst-Offenbarung in Jesus Christus, der die ἀρχή aller Gottes-Wege und -Werke ist. In dem ὁμοούσιον handelt es sich deshalb um eine strenge und genaue theologische Aussage, die keine vom Menschen selbst erdachte ἐπίνοια, sondern eine objektiv abgeleitete διάνοια mit einschließt.

Zwei Aspekte kennzeichnen das Wesen theologischer Aussagen: eine paradigmatische und eine ökonomische Funktion.

a) Theologische Aussagen sind *paradigmatisch*, weil sie ihrem Wesen nach Bilder sind, und zwar Bilder, die von sich selbst weg und über sich selbst hinaus weisen (παράδειγματα). Sie sind wohl der sichtbaren und greifbaren Welt entnommen, ihre Funktion aber ist die des Hinweisens auf die göttlichen Realitäten, die nicht einfach in menschlichen Worten ausgedrückt werden können. Die Bilder entstehen durch die Tätigkeit der göttlichen Offenbarung und sind für ihre Funktion und ihren Zweck – den Hinweis auf die göttlichen Realitäten – besonders ausgestattet. Aus diesem Grunde bleiben die

παράδειγματα uns unverständlich, wenn sie von der göttlichen Herablassung oder Ökonomie – darauf kommen wir noch zurück – isoliert werden oder getrennt sind. Die παράδειγματα sind also keine Vorbilder, aus denen Schlußfolgerungen gezogen werden können, denn ihre wesentliche Funktion ist ja ostensiv. Wenn in dieser besonderen Weise von Bildern dieser Art Gebrauch gemacht wird, haben sie einen *sensus*, der von dem ihnen normalerweise eigenen Sinn verschieden ist. Ihre Bedeutung ist nicht in und bei ihnen selbst zu finden, sondern in den göttlichen Realitäten, auf die sie bezogen sind. Wohl bedient man sich dieser Bilder, um die Gotteserkenntnis bis zu einem gewissen Grad dem menschlichen Denken greifbar, das heißt denkbar zu machen, sie selber aber müssen angesichts der Realität, auf die sie hinweisen, gedeutet werden. Sie sind keine vernünftige Erklärung, sondern eine Widerspiegelung jener Realität. Die Bilder selbst sind ihrem Wesen nach sehr unzulängliche Ausdrücke der göttlichen Realitäten, dennoch sind sie nicht falsch, eben weil ihre Unzulänglichkeit zu ihrem paradigmatischen Wesen gehört und für ihr ostensives Funktionieren nötig ist.

Wir können diesen Gedankengang hier nicht weiter verfolgen. Es sei nur noch erwähnt, daß man im paradigmatischen Wesen der biblischen und theologischen Aussagen einen seinsgemäßen objektiven Hinweis entdeckt sowie ein offenes Gewebe, das von dem transzendenten Wesen der unabhängigen Realität, auf die sie bezogen sind, bestimmt wird. Die *διάνοιαι*, um die es sich bei solchen Aussagen handelt, sind deshalb offene Begriffe, offen für die Welt des göttlichen Seins – Begriffe, die von uns weder abgekürzt, noch festgehalten oder zu diesseitigen kontrollierbaren Bezogenheiten reduziert werden können. Dennoch sind sie im strengsten Sinne Begriffe und keinesfalls nur eine Art von symbolischem Denken. Es handelt sich also hier nicht um ein Transzendieren des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, sondern um eine größere und tiefere Objektivität, die wirklich für das menschliche Subjekt eine Herausforderung bedeutet und es so für wahres Subjektsein aufschließen und öffnen kann, und zwar gerade durch die Begegnung des Subjektes mit der transzendenten Wirklichkeit Gottes, der der freie und unabhängige Grund des Seins jenes Subjektes ist.

Die Betonung der objektiven und offenen Bezogenheit von theologischen Aussagen führt zu keiner Vernachlässigung der Kohärenz oder Reihenfolge, die sie untereinander haben müssen, um Bedeu-

tung zu haben, das heißt, um das zu haben, was Athanasius ἀκολουθία nennt. Eins muß aber ausdrücklich festgestellt werden: Das Zusammensetzen von theologischen Aussagen in kohärierenden Formen füllt sie inhaltlich nicht, das heißt, der Inhalt der Aussagen hängt nicht von den kohärierenden Formen, in denen sie zusammengesetzt sind, ab. Der Grund dafür ist die Tatsache, daß die Reihenfolge oder ἀκολουθία in den geschriebenen oder gesprochenen Aussagen eine ἀκολουθία in den von ihnen bezeichneten Realitäten oder Taten widerspiegelt. Die Gültigkeit von Aussagen beruht also auf ihrer Bezogenheit auf die objektive ἀκολουθία, so daß wir zu ihr vordringen müssen, wenn wir solche Aussagen in Übereinstimmung mit ihrer eigentlichen Bezogenheit verstehen wollen. Damit kommen wir zur zweiten Seite des Wesens von theologischen Aussagen.

b) Theologische Aussagen sind nicht nur paradigmatisch, sondern auch *ökonomisch*; denn die Bilder, deren wir uns bedienen, sind nicht nur die Erzeugnisse unseres eigenen Erdenkens κατ' ἐπίνοιαν, sondern sie kommen auch von der geordneten Handlung Gottes «um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen» her und sind von ihr abgeleitet und das heißt, von der οἰκονομία, die Gott in Jesus Christus erfüllt hat. Die objektive Bezogenheit der παραδείγματα entspricht der objektiven Tätigkeit Gottes innerhalb unserer menschlichen Existenz in Raum und Zeit. Innerhalb dieses Denkrahmens (κατ' οἰκονομίαν) werden biblische und theologische Aussagen gemacht und haben sie ihre Gültigkeit. Wenn wir diese Aussagen auslegen und deuten wollen, müssen wir ihrer Bezogenheit bis zurück zu ihrem Ursprung in Gott nachgehen; aber ein solches Nachgehen zwingt uns, der geraden Linie der göttlichen Handlung, die diese Bezogenheit bestimmt, zu folgen und nicht κατ' ἐπίνοιαν der Linie, die von unseren eigenen Vorstellungen vorgezeichnet wird.

Anders gesagt: die παραδείγματα zeigen über uns hinaus ostensiv auf göttliche Realitäten, bleiben aber immer wesensmäßig von ihnen verschieden. Die παραδείγματα sind deswegen nicht falsch oder ungültig, vorausgesetzt sie sind ökonomisch in Gottes eigenen Taten der Selbstmitteilung und Herablassung verwurzelt und von ihnen bestimmt. Wenn wir die göttliche Ökonomie nicht ernst nehmen, besteht die Gefahr, auf zweierlei Weise einen Irrtum zu begehen. Auf der einen Seite besteht die Versuchung, die biblischen Bilder bloß als Namen (ὀνόματα) oder Konventionen zu behandeln, die keiner Wirklichkeit entsprechen und zu ihr in keiner Beziehung

stehen, sondern nur soviel Kraft und Bedeutung haben, wie wir ihnen gemäß unserer eigenen Voraussetzungen und Entscheidungen zuzugestehen geneigt sind. Auf der anderen Seite besteht die Versuchung, die analogische Bezogenheit der Bilder zurückzuschieben, aber zurück über ihre eigentlichen Grenzen hinaus und somit den Versuch zu machen, zu Gott durch die Kraft unseres eigenen Denkens vorzudringen. Das bedeutet aber, daß wir unsere eigenen Empfindungen auf Gott projizieren oder uns einbilden, fähig zu sein, die παραδείγματα so handhaben zu können, daß das Geheimnis von Gottes ewigem Sein in den Rahmen unseres eigenen Begreifens hineinkommt. Welcher Versuchung wir auch immer erliegen, in beiden Fällen verfallen wir wieder dem Heidentum, sagt Athanasius, denn wir befinden uns im direkten Gegensatz zum Christentum. Im Christentum geht es ja gerade um die Tatsache, daß der ewige Gott – ohne aufzuhören Gott zu sein und zu bleiben – doch Mensch geworden ist und in Jesus Christus unsere menschliche Natur als seine eigene angenommen hat, das heißt, er hat zwischen sich selbst und uns die Grundlage für Offenbarung seinerseits und für wahre Erkenntnis unsererseits geschaffen. Alles hängt davon ab, daß die wesentlichen Bilder von Gott, die uns in, mit und durch Jesus Christus vermittelt werden, nun auch Bilder sind von dem, der con-substantial mit dem Vater ist. In, mit und durch ihn, der in seiner eigenen Person und in seinem eigenen Sein beides ist – nämlich das Bild und die Wirklichkeit Gottes –, ist die Grundbildhaftigkeit und Grundbegrifflichkeit des christlichen Glaubens objektiv und unveränderlich in Gott gegründet.

Einige Bemerkungen müssen hier gemacht werden. Erstens: Bei Athanasius ist die Lehre von der menschlichen Ökonomie des Wortes oder Sohnes Gottes gerade das Gegenteil jener schon erwähnten radikalen Dichotomie von noetischer und sinnlicher Welt; denn die menschliche Ökonomie des Wortes oder Sohnes Gottes besagt, daß Gott in unsere menschliche Existenz, die sich in Raum und Zeit abspielt, gekommen ist, dort tätig ist und sich für uns objektiviert hat. An diesem Punkt steht oder fällt das Evangelium! Wer behauptet, daß es sich hier bloß um eine objektivierende Denkart handelt, beweist nur, daß er mit der axiomatischen Voraussetzung einer radikalen Dichotomie arbeitet, die die Ergebnisse seiner Exegese oder Dogmatik im voraus bestimmen.

Zweitens: Wenn wir die menschliche Ökonomie des Wortes tat-

sächlich ernst nehmen, dann müssen wir die objektive Bezogenheit der biblischen und theologischen Aussagen ihr entsprechend – κατ' οἰκονομίαν – auslegen, das heißt, als eine aktive Bezogenheit, die der göttlichen Tätigkeit innerhalb unserer menschlichen Existenz entspricht. Vom Gesichtspunkt der Hermeneutik bedeutet das, daß wir uns bei der Auslegung von biblischen und theologischen Aussagen nicht mit der ἀκολουθία, die sie als kohärierende Aussagen untereinander haben, zufrieden geben. Wir müssen weiter gehen und die objektive Bezogenheit dieser ἀκολουθία zu der menschlichen Ökonomie von Gottes Worten und Taten bloßlegen. Was theologische Formulierungen anbetrifft, müssen theologische Aussagen mit einer inneren und dynamischen Logik entwickelt werden, die es ihnen ermöglicht, den ökonomischen Heilstaten Gottes in Jesus Christus treu zu entsprechen und sie genau so treu kundzutun.

Um die weitgehende Wichtigkeit dieses Anliegens noch klarer zu machen, muß dasselbe Problem nochmals betrachtet werden, aber diesmal aus der modernen Perspektive, die Theologen und Naturwissenschaftlern gemeinsam ist, weil sie innerhalb derselben Welt denken und sprechen müssen.

## 2. *Das Problem der wissenschaftlichen Aussage in der Theologie*

Schon im achtzehnten Jahrhundert hat *David Hume* festgestellt – und wir wenden das auf die moderne Wissenschaft an –, daß Aussagen in zwei verschiedene Arten aufgeteilt werden müssen und daß die Aufteilung in Übereinstimmung mit ihrer Bezogenheit vollzogen werden muß: erstens Aussagen, die auf äußere, von ihnen unabhängige Tatsachen, und zweitens Aussagen, die auf andere, sich in einer kohärierenden Reihenfolge befindende Aussagen bezogen sind. Wir nennen sie *Existenz-Aussagen* und *Kohärenz-Aussagen*. Existenz-Aussagen haben keine inhärente Bedeutung, denn ihrem Wesen nach sind sie denotativ. Ihre Wahrheit, die außerhalb ihrer selbst liegt, ist in den Realitäten zu finden, auf die sie hinweisen und denen sie entsprechen. Was sie anbelangt, ist keine theoretische, nur eine empirische Demonstration möglich. Kohärenz-Aussagen tragen ihre Bedeutung in den morphologischen Beziehungen, die sie mit- und untereinander haben. Sie sind in sich selbst wahr und können theoretisch demonstriert werden, vorausgesetzt ihre Verbindungen sind konsequent und kohärent.



Diese Unterscheidung muß auf die ganze Sphäre wissenschaftlicher Erkenntnis angewandt werden. Es gibt natürlich rein theoretische Disziplinen, wie zum Beispiel die euklidische Geometrie, wo es sich nur um Sätze handelt, die nach festen Regeln zusammengefügt sind, aber in sich selbst und als solche nichts über die wirkliche Welt aussagen. Diese Disziplinen können uns als Hilfsmittel dienen, wie zum Beispiel in der Formal-Logik oder Algebra, um die Beschreibung der Kohärenz, die unsere Existenz-Aussagen untereinander haben müssen, zu überprüfen. Primär jedoch sind in der positiven Wissenschaft die Existenz-Aussagen, denn ohne sie wären unsere theoretischen Konstruktionen bloß eine Art von Spielerei.

Diese Unterscheidung muß genauso auf die *Theologie* wie auf jeden anderen Zweig menschlicher Erkenntnis angewandt werden. Es gibt in jeder positiven Wissenschaft Differenzierungen, die von dem Wesen der Wirklichkeit, auf die die Existenz-Aussagen bezogen sind, verursacht sind. Eine solche Differenzierung ist vor allem in der Theologie zu finden, weil es das Wesen Gottes ist, das den Lauf, in dem Aussagen auf Ihn bezogen sein müssen, und den Modus, in dem sie zu verifizieren sind, bestimmt. Wir können Gott nur dann erkennen und Wahres über ihn aussagen, wenn es in Übereinstimmung mit seinem Wesen geschieht. In der Theologie handelt es sich um beides – Existenz- und Kohärenz-Aussagen, obgleich theologische Erkenntnis wegen ihrer besonderen Bezogenheit von allen anderen Erkenntnisarten verschieden ist. Wenn also unsere theologischen Aussagen genau und streng wissenschaftlich sein sollen, müssen sie in ihrer zweifachen Bezogenheit geprüft werden.

Was die zweifache Bezogenheit und die Aussagen, die durch sie hervorgebracht werden, anbetrifft, muß noch einiges gesagt werden, weil es zur Lösung der Probleme, die die theologische Aussage *heute* aufwirft, beiträgt.

1. Existenz- und Kohärenz-Aussagen brauchen sich gegenseitig, wenn sie Bedeutung haben sollen. Man kann ein Wort Kants adaptieren und sagen: Existenz-Aussagen ohne Kohärenz-Aussagen sind blind und Kohärenz-Aussagen ohne Existenz-Aussagen sind leer. Aber warum brauchen sie sich gegenseitig?

In jeder positiven Wissenschaft sind *Existenz-Aussagen primär* und grundlegend, ohne daß wir für sie einen rein theoretischen Be-



weis erbringen können. Wir können andere von der Wahrheit unserer Existenz-Aussagen überzeugen, wenn wir diese anderen dazu bringen können, die Wirklichkeit, auf die unsere Existenz-Aussagen bezogen sind, so zu sehen oder zu hören, wie wir es tun. Die Kraft der Existenz-Aussagen liegt also in ihrer Überzeugungsfähigkeit, und ihre Annehmbarkeit beruht auf empirischer Verifizierung. Wenn jemand dazu gebracht werden kann, sich mit der geeigneten Bezogenheit zu befassen, und zwar in Übereinstimmung mit dem Wesen der Sache selbst, dann ist er in der Lage, die Wahrheit oder Unwahrheit unserer Existenz-Aussagen zu beurteilen. Das trifft auf die einfachste Existenz-Aussage zu. Es wird komplizierter, wenn wir es mit strengster Wissenschaft zu tun haben. Dann sind nämlich mehrere Existenz-Aussagen in einer kohärierenden Reihenfolge so zusammengestellt, daß die rationale Form der Kohärenz-Aussagen Klarheit verschafft und hinweist auf die objektive Rationalität, auf der die Existenz-Aussagen beruhen. Unser Denken kommt somit in die Macht dieser Rationalität. Die Existenz-Aussagen verschaffen sich in dieser Weise Respekt, denn sie fordern von uns die Anerkennung der Realitäten, auf die sie bezogen sind. Die kohärierenden Formen der Existenz-Aussagen sind nur wissenschaftliche Konstruktionen oder Theorien, die heute noetische Modelle genannt werden (auf griechisch παραδείγματα). Diese noetischen Modelle sind auf keinen Fall mit ontischen Gesetzen oder Strukturen zu identifizieren, aber dennoch sind sie die Medien, wodurch wir die objektive Wirklichkeit auf uns wirken und uns in die Macht ihrer inhärenten Rationalität bringen lassen. Obgleich wir keinen rein theoretischen Beweis für unsere Existenz-Aussagen liefern können, sind wir doch gezwungen, sie anzuerkennen, wenn ihre objektive Bezogenheit eine geordnete oder rationale Form von Dingen bloßlegt, die weit über das hinausweist, was wir anfangs spezifizieren können, und wenn diese Form Implikationen in sich trägt, die nur mit dem Fortschritt der Wissenschaft offenbar werden. Wir sind von der Wahrheit unserer Theorien überzeugt, weil andere Aspekte der Wirklichkeit erhellt werden und unsere Erkenntnis dadurch befruchtet wird. Die Objektivität von wissenschaftlichen Konstruktionen ist in der Tatsache zu finden, daß die Implikationen der Konstruktionen weit über die Erfahrung, die sie ursprünglich kontrollieren sollten, hinausreicht, und darin liegt auch ihr Beweis.

Was können wir aus dieser Perspektive gesehen über theologische Aussagen sagen?

Theologische Aussagen sind primär Existenz-Aussagen, denn ihre Wahrheit liegt nicht in ihnen selbst, sondern in den göttlichen Realitäten, auf die sie bezogen sind. Sie wären blind, wenn sie keine Kohärenz-Aussagen benutzen würden, um in unserem Verständnis die geordneten Formen klarzumachen, die die objektive Bezogenheit unserer Existenz-Aussagen haben muß, damit sie auf die inhärente Wirklichkeit oder Logos Gottes hinweisen und in ihre Macht kommen zu können. Aber hier, so verlangt es die wissenschaftliche Strenge von uns, müssen wir vor allem mit dem großen Unterschied des Wesens des Objektes von theologischer Erkenntnis und des Objektes der Naturwissenschaft rechnen. Der Logos ist zugleich das Person-Sein und das Wort Gottes in seiner offenbarenden und erlösenden Tätigkeit uns zugute. Aber selbst wenn man all dem Rechnung trägt oder vielmehr *weil* man all dem Rechnung trägt, bleibt es trotzdem wahr, daß die Theologie gemäß ihrem eigenen Wesen und Modus dieselbe streng wissenschaftliche Methode verlangt, wie zum Beispiel in der Naturwissenschaft die Physik.

Dies kann hier nicht weiter verfolgt werden. Mir geht es augenblicklich darum, klarzumachen, daß es sich in der wissenschaftlichen Theologie darum handelt, dogmatische Aussagen zu formulieren, in denen und durch die wir nach dem einen Dogma fragen, das heißt nach der eigenen Rationalität des Logos, der *Prima Veritas* Gottes, und zwar fragen, indem wir Gott sich unserem Denken erschließen, ihn unsere Anerkennung erzwingen und ihn unser Verstehen in Grundformen, die seinen Worten und Taten treu entsprechen, ordnen und bestimmen lassen. Es wäre vollkommen verkehrt, diese dogmatischen Formulierungen mit ontischen Strukturen innerhalb des Seins Gottes gleichzusetzen, aber genauso verkehrt wäre es, und zwar aus demselben Grunde, alle objektiven Aussagen als Formen objektivierenden Denkens abzulehnen und aufzugeben und so ἐπίνοιαι mit διάνοιαι zu verwechseln. Athanasius hat schon bemerkt, daß ein solches Vorgehen in jedem anderen Bereich rationaler Erkenntnis unerlaubt wäre – warum soll man es dann in der Theologie dulden?

Wenn man das Werk des Athanasius dem Kriterium der modernen streng wissenschaftlichen Methode unterwirft, dann muß ich persönlich gestehen, daß es viel besser wegkommt als vieles von dem,

was die heutige Theologie hervorgebracht hat. Eine Untersuchung der Geschichte des christlichen Denkens zeigt, daß die Nizäischen Väter bei der Formulierung des  $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  streng wissenschaftlich gearbeitet haben – sie sind nämlich bis hinunter zu dem vorgeordneten, was Einstein im Bereich seiner eigenen Wissenschaft die logische Ökonomie der wissenschaftlichen Aussage genannt hat, die unsere Anerkennung erzwingt, indem sie durch ihre Grund-Simplizität und ihren undeterminierten Skopus von Implikationen fortwährend andere Aspekte theologischer Erkenntnis erhellt und uns auf diese Weise mehr und mehr in die Macht der objektiven Rationalität des einen Dogmas, nach dem wir fragen, bringt. Wenn man dies in Betracht zieht, was kann dann noch törichter und unwissenschaftlicher sein als auf die Objektivität biblischer und theologischer Aussagen ein schlechtes Licht zu werfen?

2. Obwohl Existenz- und Kohärenz-Aussagen sich in der rationalen Tätigkeit gegenseitig brauchen, ist es trotzdem unmöglich, in Aussagen auszusagen, wie Aussagen auf Existenz bezogen sind. Nach Platon und Wittgenstein leuchten sie aber doch durch. Da dem so ist, können wir von unserer Sprache oder Aussagen keine Schlüsse auf die Wirklichkeit, auf die sie hinweisen, ziehen. Andererseits dürfen wir aber auch *keine radikale Dichotomie* von Existenz- und Kohärenz-Aussagen aufstellen, denn das würde einen Abgrund von Un-Sinn auf tun. Hier begegnen wir einem häufigen *Irrtum*, vor dem die positive Wissenschaft immer auf der Hut sein muß, nämlich dem Irrtum der Abstraktion des Denkens von der Existenz. Entweder verfällt man der naiven rationalistischen Idee, daß Denken an eine Sache und wirklicher Kontakt mit ihr identisch sind – damit wird objektive Wissenschaft aufgegeben und empirische Entdeckung abgedrosselt –, oder aber wir schaffen eine Kluft zwischen unserem Denken und Existenz – und dann, wenn wir herausfinden, daß wir diese Kluft nicht mit unserem Denken überbrücken können, stellen wir die Wirklichkeit der jenseits jener Kluft existierenden Sache in Frage und verfallen damit dem Skeptizismus. Sowie wir aber begreifen, daß wir in Aussagen nicht aussagen können, wie Aussagen auf die objektive Existenz bezogen sind, werden wir in den Stand der *Demut* versetzt, weil wir uns der Ungleichheit unserer eigenen Aussagen und der Realitäten, auf die sie hinweisen, bewußt werden, und wir werden von dem, was Einstein «*Ehrfurcht*» nennt, erfüllt, denn wir lernen, daß, obgleich wir die Rationalität

oder Faßlichkeit der Existenz nicht erklären können, sie doch durchleuchtet. Ohne diese Demut und Ehrfurcht gäbe es keinen wissenschaftlichen Fortschritt in der Entdeckung neuer Tatsachen.

Wenn man diesem Irrtum in der Theologie verfällt, werden die sich daraus ergebenden Probleme noch dringender, denn der Gegenstand von theologischen Aussagen ist Gott der Herr, unendlich über uns erhaben, und das heißt, wir müssen die unendliche Ungleichheit unserer Aussagen und der Offenbarung seiner Wirklichkeit anerkennen. Darum können wir nicht in der Richtung von Pannenberg gehen, der der rationalistischen Idee verfallen zu sein scheint, daß das Denken einer Sache und wirklicher Kontakt mit ihr identisch sind. Das erlaubt uns aber immer noch nicht – weder in der Theologie noch in der Naturwissenschaft –, eine radikale Dichotomie von Kohärenz- und Existenz-Aussagen aufzustellen. Das Resultat wäre eine so völlige Trennung der rationalen Form, die in unsere Kohärenz-Aussagen eingebettet ist, von der objektiven Wirklichkeit, daß theologische Aussagen in Aussagen von nur diesseitiger Bezogenheit verwandelt würden. Sollte dies geschehen, dann könnte auch keine existentielle Neuauslegung die Achtbarkeit dieser Aussagen retten, denn sie wären dem *circulus vitiosus* des Selbstverständnisses verhaftet und könnten nur dann gemacht werden, wenn man auf wissenschaftliches Denken verzichtet.

Es handelt sich hier um einen zweifachen Irrtum.

a) Der erste Irrtum, um mit Wittgenstein zu reden, besteht in dem radikalen Unterlassen, das Wesen der Sprache als ein durchsichtiges Medium, durch das wir die objektiven Realitäten durchscheinen lassen, zu verstehen. Oder aber, um mit Heidegger zu reden, wird der Irrtum durch eine beschädigte Beziehung der Sprache zum Sein verursacht. Weil die Beziehung der Sprache zum Sein sich der Beschreibung in Sprachformen entzieht, besteht noch kein Grund, die Sprache losgelöst von ihrer objektiven Bezogenheit auszulegen, wohl besteht aber Grund zur Vorsicht, damit wir losgelösten Formulierungen nicht gestatten, Ersatz für das Sein zu werden und es so für uns zu verdunkeln. Wenn Bultmann in seiner form-kritischen Analyse der synoptischen Evangelien ihre literarische Form von dem Vorkommen gewisser spezifischen Ereignisse trennt und dann vorgibt, fähig zu sein, historische Urteile über sie abzugeben, und zwar, indem er sie mit anderen relativ festen Formen von literarischem Material, genau so getrennt, vergleicht, dann

verfällt er einem fatalen Irrtum. Man kann deshalb nicht überrascht sein, daß, nachdem er die Formen von ihrem konkretgeschichtlichen Zusammenhang und ihrer denotativen Bezogenheit auf Sachen und Ereignisse getrennt hat, er auch nicht mehr in der Lage ist, wirklichen Kontakt mit historischen Ereignissen zu finden, und dann die Schlußfolgerung zieht, daß sie meistens nur Schöpfungen des Redaktors sind. Es muß darauf hingewiesen werden, daß losgelöste Formen nicht mehr dasselbe sind wie vorher, und daß von der Existenz getrennte Formen nur zu Formen führen können. Hinzugefügt muß noch werden, daß, selbst wenn Bultmann formal Beziehungen behandelt, seine Beweisführung oft alles andere als genau ist. Man braucht seine Beweisführung nur zum Beispiel auf algebraische Notationen wie in der modernen Symbollogik anzuwenden, um ganz klar zu sehen, daß er viele seiner Resultate nur dadurch erreicht, daß er die mittlere Prämisse verfälscht. Was uns Anselm vor vielen Jahrhunderten über die Auslegung biblischer oder theologischer Aussagen mitteilte, stimmt immer noch: *Enuntiationes* oder Aussagen dürfen *non secundum formam vocum*, sondern müssen *secundum rem* ausgelegt werden.

b) Auch der zweite Irrtum, um den es sich hier handelt, sündigt gegen die streng wissenschaftliche Methode, das heißt, das Unterlassen, etwas zu verstehen oder auszulegen oder davon zu sprechen in dem der Sache entsprechenden Modus. In jeder Wissenschaft ist es das Wesen des von uns erkannten Gegenstandes, der uns den Modus der Rationalität vorschreibt, in der er zu untersuchen ist und die Kenntnis von ihm zu verifizieren ist. Dies ist besonders wichtig, da das Begehren eines Gegenstandes in der seinem Wesen angemessenen Weise und das Überzeugtsein von seiner äußeren Wirklichkeit identisch sind. Aus diesem Grunde sind Wahrheits- und Existenzfragen untrennbar. Ich kann hier nur ein Beispiel anführen, und zwar das Problem der Formulierung von theologischen Aussagen in dem Modus des Wortes Gottes, in dem sie ihren Ursprung haben.

In diesem Falle sind die Schwierigkeiten noch vergrößert, weil es uns an angemessenen sprachlichen Werkzeugen fehlt. Zum Beispiel gibt es weder im Lateinischen noch im Englischen ein Wort, um das, was wir hören, so zu beschreiben, wie «percept», «perceive» oder «concept», «conceive» entspricht. Selbst wenn wir ein Wort wie *audit* erfinden, übersetzen wir immer noch, gewohnheitsgebunden,

«concepts» und «percepts», «Begriffe», aber eben dann verfälschen wir, was wir zu begreifen versuchen. Die Folge davon ist, daß, wenn wir unsere theologischen Aussagen aus «percepts» und «concepts» aufbauen, es uns schwerfällt, jene Aussagen zu ihrem Ursprung in Gottes Wort zurückzuverfolgen. Hier ist eins von den Problemen, mit dem die Väter zu ringen hatten: biblische Aussagen, verwurzelt in Gottes Wort, wurden unter dem Primat der Vision, die das ganze griechische Denken beherrschte, durch eidetische Bilder und Ideen umgewandelt und ausgelegt. Selbst in der Augustinischen Tradition wurde das Wort letztlich immer als Licht angesehen, was die Annahme der Dichotomie von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* leicht machte. Wenn das geschieht, kann es nicht vermieden werden, daß theologische Aussagen als Ausdrücke von ἐπίνοιαι anstatt von δίανοιαι formuliert werden. Wenn das in Betracht gezogen wird, versteht man, warum das ὁμοούσιον von solch ungeheurer epistemologischer Wichtigkeit war, denn es behauptet, daß sowie theologische Aussagen in Christus gemacht werden, sie in dem ewigen Wort innerhalb des Seins Gottes verwurzelt sind.

Hat man es hier nicht mit dem größten Problem, das der sogenannten Entmythologisierung unterliegt, zu tun, nämlich mit der objektiven Tiefe der biblischen und theologischen Aussagen in der Con-Substantialität des fleischgewordenen Wortes in Jesus Christus? Mutatis mutandis ist das ein ähnliches Problem, wie es Physiker und Mathematiker antreffen in bezug auf den Begriff der Zahl, der die Kluft zwischen Denken und Existenz überbrückt. Deshalb sprechen sie von Anerkennungs-Aussagen, um Aussagen, die sie in objektiver Bezogenheit zu der Ordnung und Rationalität der Dinge zu machen haben, beschreiben zu können. In der Theologie entspricht Zahl dem, was Anselm *locutio intima apud Summam Substantiam* nennt, und den Anerkennungs-Aussagen der mathematischen Wissenschaft entsprechen in der Theologie die Hör-Aussagen. Objektivität solcher Art zu verwerfen bedeutet, daß alle theologischen Aussagen zu Un-Sinn werden, genau so, wie unsere empirische Wissenschaft ihren Sinn verlieren würde, wenn wir annähmen, daß Zahl nur das Projizieren unserer eigenen Empfindungen in die Existenz wäre. Wenn Bultmann – wegen einer radikalen Dichotomie, die unseren δίανοιαι im ewigen Sein Gottes keine Objektivität zugesteht – den Rahmen von biblischen und theologischen Aussagen als eine objektivierende Denkart verwirft, dann setzt er seine



eigenen Aussagen über Gott einer verwüstenden Kritik von seiten der Logistiker aus, denen es nicht schwerfallen wird, indem sie das Verifizierungsprinzip anwenden, zu zeigen, daß jene Aussagen über Gott Un-Sinn sind.

3. Existenz- und Kohärenz-Aussagen gehören zwei ganz *verschiedenen Systemen* der Logik an. In gewisser Hinsicht ist dies das größte und schwierigste Problem der modernen Wissenschaft, das heißt, die Entdeckung und Klärung der Logik der Existenz-Aussagen. Es wird aber immer deutlicher, daß der Fortschritt in unserem Verständnis der Beziehung dieser beiden Systeme der Logik zueinander auch ein Fortschritt in unserem Verständnis des Kosmos nach sich zieht. Ich nenne als Beispiel die ungeheure Wichtigkeit der vierdimensionalen Geometrie oder die Möglichkeiten, die von der Entdeckung einer Logik von Existenz-Aussagen in der Kernphysik zu erwarten sind. Wenn wir die große Schwierigkeit, die Sprache der Mathematiker in Beziehung zur Wort-Sprache zu setzen, oder die Nutzlosigkeit ihrer völligen Loslösung bedenken – ich denke an Mathematiker wie Frege und Waismann –, dann können wir Mut fassen, wieder Theologie zu treiben, das heißt eine Wissenschaft, wo uns ähnliche Probleme und Schwierigkeiten zu schaffen machen (ich denke vor allem an Heinrich Scholz). Wir können aber von den Physikern und Mathematikern lernen, daß man auf keinen Fall zum Messer des Chirurgen greifen kann, um die anstoßgebenden Data einfach wegzuschneiden – eine Operation, die bekanntlich bei viel zu vielen Theologen beliebt ist, wobei sie sich doch die Mühe wirklich theologischen, das heißt wissenschaftlichen Denkens nicht ersparen sollten.

Hier kann ich schließlich nur drei *Thesen* aufstellen:

a) Genau wie in der Wissenschaft trifft es auch in der Theologie zu, daß Existenz- und Kohärenz-Aussagen zwei verschiedenen Systemen der Logik angehören. Aber die Komplikation in der Theologie ist die Tatsache, daß die *Existenz*-Aussagen nicht nur auf das *ewige* Sein Gottes, sondern auch auf Gott innerhalb der menschlichen und *geschichtlichen* Existenz bezogen sind, so daß wir es selbst innerhalb unserer Existenz-Aussagen mit verschiedenen Schichten von logischen Beziehungen zu tun haben. Ich denke hier an die Stufen der Logik, von denen von Weizsäcker in der modernen Physik spricht. Die Anerkennung von verschiedenen Systemen der Logik sollte uns auf die Gefahr aufmerksam machen, den Irrtum



zu begehen, Existenz-Aussagen auf Kohärenz-Aussagen zu übertragen oder die Logik der einen in die der anderen aufzulösen. Das geschah zum Beispiel im Mittelalter, als die objektive und empirische Bezogenheit von theologischen Aussagen, ihre *Analogik*, auf mathematische Proportionen übertragen und sozusagen verflacht wurde. Bei den mittelalterlichen Theologen kann man das vielleicht noch verstehen, denn ihnen stand ja nur die euklidische Geometrie als Anleitung zu wissenschaftlichem Denken oder Aussagen (more geometrico) zur Verfügung. Wir Heutigen werden aber von der vierdimensionalen Geometrie aufgefordert, Raum und Zeit in der analogischen Bezogenheit unserer Existenz-Aussagen ernst zu nehmen. Dieselbe Aufforderung müssen wir an die existentialen Theologen richten, die den Irrtum begehen, die analogische Bezogenheit unserer Existenz-Aussagen auf mythologische Ausdrücke, korrelativ mit dem Subjekt, zu übertragen.

b) Existenz-Aussagen sind ihrem Wesen nach offen und haben eine unbestimmte *Tragweite*, weil sie über sich selbst hinausweisen auf eine Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach nicht in der Sprache abstrakter Formen oder Symbole ausgedrückt werden kann. Diese Offenheit oder Unbestimmtheit gehört zu ihrer *adaequatio ad rem* und der Logik ihrer Bezogenheit. Es wäre deshalb höchst ungenau, diese Offenheit zu der Art von Präzision, die die Logik von Kohärenz-Aussagen charakterisiert, zu reduzieren. Andererseits können sinnvolle Kohärenz-Aussagen letztlich nicht von Existenz-Aussagen getrennt werden, denn sie – die Kohärenz-Aussagen – sind nie ganz ohne sachliche Bezogenheit. Selbst mathematische Aussagen können nicht konsequent als bloße Tautologien zu Ende gedacht werden. Kurt Gödel hat gezeigt, daß jede Arithmetik unvollständig ist, weil man in jedem der Formalsysteme unbestimmbare arithmetische Sätze findet und weil es in jeder Arithmetik Begriffe gibt, die innerhalb jenes Systems undefinierbar sind. Wenn dem nicht so wäre, würde Arithmetik keine Anwendbarkeit auf die Existenz haben – aber jene Anwendbarkeit ist das Kriterium, das Arithmetik als eine Wissenschaft von Arithmetik als bloßer Spielerei unterscheidet. Mit anderen Worten: selbst in unseren Kohärenz-Aussagen muß es letztlich um *eine offene Logik* gehen. Aber was hat das denn mit der Theologie zu tun? Nur ein Beispiel – aber es zeigt, daß, wenn ein Theologe wie Bultmann innerweltliche Beziehungen als ein geschlossenes Kontinuum von Ursache und Wirkung versteht, was ihn

dazu veranlaßt, eine radikale Dichotomie von diesseitigen und jenseitigen Beziehungen aufzustellen und so den objektiven Rahmen der biblischen und theologischen Aussagen zu eliminieren, er damit die Möglichkeit wissenschaftlichen Denkens sowohl als Ausleger als auch als Theologe preisgibt. Anstatt sich den Schwierigkeiten in einer wissenschaftlichen Art und Weise zu stellen, läuft er vor ihnen weg.

c) Es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Beziehung von Existenz- und Kohärenz-Aussagen letztlich keine theoretische, sondern eine *praktische* ist. Es handelt sich hier sozusagen um eine Tätigkeitslogik – aber auch hier fehlen uns wieder die geeigneten Denkwerkzeuge, denn noch haben wir keine Logik der Verben. Die moderne Naturwissenschaft hat neue Werkzeuge für ihre Forschungsarbeit anfertigen müssen, wie zum Beispiel die schon erwähnte vierdimensionale Geometrie von Raum und Zeit, und widmet sich dieser mühsamen Aufgabe immer noch.

Und haben wir es hier nicht mit dem zu tun, was schon Athanasius gefordert hat, als er darauf bestand, daß wir uns in der Auslegung der Heiligen Schrift unser Denken nicht nur auf τὰ γεγραμμένα, sondern auch auf τὰ γινόμενα richten müssen und daß wir bei der Formulierung von theologischen Aussagen κατ' οἰκονομίαν denken müssen, das heißt gemäß der geordneten Tätigkeit Gottes oder der Logik der Gnade in Jesus Christus? Konkreter gesagt: Wenn die Beziehung von Existenz- und Kohärenz-Aussagen eine praktische Beziehung ist, dann geht es hier um die *Erlösung*. Wie in jeder positiven Wissenschaft, so auch in der Theologie bestimmt die Sache die Methode und der Inhalt die Form. Es ist der Gegenstand unserer theologischen Aussagen, der die Logik ihrer Bezogenheit bestimmt, und zwar gemäß ihrem Wesen und ihrer Tätigkeit. Der Gegenstand ist die Wahrheit Gottes, die mit uns in Gericht und Barmherzigkeit, in versöhnender und erlösender Tätigkeit ringt. Um wahr zu sein, müssen theologische Aussagen in Form und Inhalt dem göttlichen Gegenstand entsprechen, und sie müssen in einem materiellen Modus formuliert werden, der dieser Entsprechung angemessen ist. Das ist der ganz andere Charakter von theologischen Aussagen und auch der Grund, warum sie mit anderen Formen unserer Erkenntnis und unseres Sprechens unvermeidlich zusammenstoßen. Und hier sind wir zu dem Grundproblem der theologischen Aussage vorgestoßen: das Skandalon des Kreuzes Christi.

Die epistemologischen Implikationen der Versöhnung können hier nicht weiter ausgearbeitet werden, und doch ist streng genommen gerade das der Punkt, wo man anfangen und nicht aufhören sollte. Nur dies sei noch gesagt: Wir müssen uns vor der Versuchung hüten – und wir alle sind in dieser Hinsicht schwach –, die Schwierigkeiten bei theologischen Aussagen von dem Wesen der Sache, die uns im majestätischen Sein und in der anstoßgebenden Tätigkeit Gottes in Jesus Christus begegnet, auf die Sprachformen zu übertragen, die gebraucht werden, um über diese Sache zu reden. Wenn wir dieser Versuchung verfallen, dann nehmen wir zu bloßen Sprachformen Zuflucht, das heißt aber, daß die Aufforderung, die Logik der Existenz-Aussagen ernst zu nehmen, verworfen ist. In der Theologie gibt es keine größere Sünde als die, die wirklichen Schwierigkeiten wegzuzaubern und der Welt theologische Aussagen anzubieten, die nur eine Art von billiger Gnade sind.

*Thomas F. Torrance, Edinburgh*