

Christian Tapp

LOGIK IN RELIGIONSPHILOSOPHIE
UND THEOLOGIE

Gottesbeweise und Trinitätslehre

1. Religionsphilosophie und Theologie als
Anwendungsfelder formaler Logik

In diesem Beitrag stelle ich zwei in meinen Augen typische Logikanwendungen in der Religionsphilosophie und der Theologie vor, nämlich erstens bei der Rekonstruktion von Gottesbeweisen und zweitens im Zusammenhang von Konsistenzfragen der Trinitätslehre.

Die Gottesbeweisekonstruktion (Kapitel 2) steht stellvertretend für die häufigste Art der Logikverwendung in der Religionsphilosophie und der Theologie. Hierbei wird meist ein zunächst informell entwickeltes Argument formalisiert, d. h. in einen formallogischen Beweis überführt. Die Formalisierung läuft i. d. R. über mehrere Zwischenstufen: Nach anfänglicher Identifikation von Prämissen und Konklusion werden zunächst die einzelnen Argumentsschritte in geregelter natürlicher Sprache reformuliert, um dann teilweise oder ganz durch »passende« logische Formeln ersetzt zu werden. Dabei sind anspruchsvolle hermeneutische Entscheidungen zu treffen, die in jüngster Zeit auch rekonstruktionsmethodologisch reflektiert worden sind.¹

Mit der Formalisierung wird in der Regel – je nach Absicht des Autors – eines von drei Zielen verfolgt: (1) den bzw. einen logischen Fehler des Arguments aufzudecken, (2) eine logisch fehlerfreie Variante herauszuarbeiten oder (3) (meist mit (2) verbunden) einen Überblick darüber zu gewinnen, Prämissen welcher Art und Stärke für die Stützung einer bestimmten Konklusion hinreichen, in welchen logischen Relationen also die Konklusion zu verschiedenen gegebenen Prämissenmengen steht, oder – mit Gottlob Frege gesprochen – »eine Einsicht in die Abhängigkeit der Wahrheiten von einander zu gewähren«.²

¹ Dazu knapp Reinmuth, Siegwart, Tapp, *Theory and Practice of Logical Reconstruction*; umfassend Reinmuth, *Logische Rekonstruktion*.

² Frege, *Grundlagen*, S. 26.

Die Verwendung von Logik hat hier vor allem einen hermeneutischen Zweck: das vertiefte Verständnis eines Arguments bzw. eines Argumentationszusammenhangs, besonders im Hinblick auf die Beurteilung seiner argumentativen Stringenz und die Explikation seiner teils stillschweigend gemachten Voraussetzungen. Daneben dient sie natürlich auch diskursiv der Stützung einer Konklusion bzw. der Erschütterung ihrer vermeintlichen Stützen.

Interessant ist im Allgemeinen, dass in dem relativ engen Gebiet der Gottesbeweise eine große Reichhaltigkeit der verwendeten logischen Mittel beobachtet werden kann. Modallogiken bis zur Stärke von S5 werden für sogenannte ontologische Argumente verwendet, formale Kennzeichnungstheorien speziell in dem berühmten Argument Anselms von Canterbury, Techniken unendlicher Folgen und mathematische Theorien des Unendlichen im Kontext infiniter Regresse, die in sehr vielen verschiedenen Gottesbeweisen eine Rolle spielen.

Das Beispiel aus der Trinitätslehre (Kapitel 3) steht für Logikanwendungen, in denen nicht einzelne Argumente, sondern ganze Theorien bzw. Theorieteile betrachtet werden. Dabei werden etwa Inkonsistenzen durch geeignete formale Mittel beseitigt, oder es wird durch Modellkonstruktionen gezeigt, dass bestimmte Theorien widerspruchsfrei sind. Die Trinitätslehre bietet sich hierfür als naheliegendes Beispiel an, da sie schon im vulgären Verständnis (»Eins ist drei«) offensichtlich Widersprüche impliziert, die auch in theologisch elaborierten Fassungen nicht einfach verschwinden, sondern nur, wenn die Formalisierung mit hermeneutischer Umsicht durchgeführt wird.

Summarisch betrachtet muss man jedoch festhalten, dass Mittel der formalen Logik in Theologie und Religionsphilosophie nur in begrenztem Maße verwendet werden, in der Religionsphilosophie dabei tendenziell noch etwas mehr als in der Theologie. Neben der Prädikatenlogik der ersten Stufe, die überall verwendet wird, findet man etwa interpretierte Modallogiken in der theologisch rezipierten Metaphysik und Gotteslehre³ oder deontische Logiken in der moraltheologisch beanspruchten Ethik. Daneben kommen auch formale Kennzeichnungstheorien, Identitätslogiken (besonders die sogenannten Leibniz-Prinzipien) und einfache Mengenlehren zur Anwendung. Anwendbar wäre die formale Logik dabei grundsätzlich in sehr vielen Bereichen von Theologie und Religionsphilosophie, insofern in ihnen systematische Argumentationen (oder deren formale Rekonstruktion) und theologische Theorien vorkommen.

³ Für die Anwendung epistemischer Logik in der Gotteslehre siehe z. B. Weingartner, *Omniscience*; Weingartner, *Wie schwach können Gottesbeweise sein*.

Das Gesamtbild der Logikanwendung in Theologie und Religionsphilosophie hat also zwei Seiten. Einerseits wird formale Logik intensiv und mit hoher Kompetenz angewandt – und zwar sowohl aufseiten der Kritiker religiöser Überzeugungen und Argumentationsstrategien als auch aufseiten ihrer Verteidiger. Andererseits wird sie aber in viel geringerem Maße angewandt als es von der Sache her möglich und, im Interesse von Klarheit, Deutlichkeit und Präzision, wünschenswert wäre. Letzteres liegt faktisch oft an der fruchtlosen oder gar fehlenden Logikausbildung von Philosophen und vor allem von Theologen.

In Hinblick auf die theologische Lehre gehört die Logik zur traditionellen Grundausbildung in der Philosophie, der sich alle Theologiestudierenden unterziehen müssen.⁴ Katholischerseits ist dies seit 2011 auch kirchenamtlich verpflichtend vorgeschrieben.⁵ Faktisch ist Logik bislang jedoch nur in einer geringen Zahl der deutschsprachigen Studienstandorte Teil des Pflichtcurriculums. Für die Religionsphilosophie gilt im deutschen Sprachraum Ähnliches, da sie – anders als z. B. in den anglophonen Ländern – fast ausschließlich an theologischen Fakultäten betrieben wird.

Abschließend in dieser Einleitung noch ein paar Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie. Die beiden Disziplinen überschneiden sich zum Teil, obwohl sich die Religionsphilosophie in der Regel als Teildisziplin der Philosophie und nicht der Theologie versteht. Näherungsweise kann man sagen, dass die (christliche) Theologie Offenbarungsurkunden (z. B. die Heilige Schrift) und Lehrtraditionen als eigene Erkenntnisquellen akzeptiert, während sich die Religionsphilosophie nur auf Erkenntnisquellen wie empirisches Wissen, denkerische Einsichten oder begriffliche Überlegungen stützen will, die – anders als die religiösen Traditionen – allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen können.⁶ Anders gesagt, befasst sich die Religionsphilosophie zwar mit religiösen Überzeugungen, aber eher als ›Objekten‹, d. h. sie macht ihre eigenen Thesen i. d. R. nicht von der Geltung dieser Überzeugungen abhängig. Wenn die Religionsphilosophie

⁴ Zwischen der evangelischen und der katholischen Theologie bestehen jedoch gravierende Unterschiede in Bezug auf den Umfang der verlangten Philosophieausbildung. Während evangelische Theologiestudierende oft, wenn überhaupt, nicht mehr als 4 SWS Philosophie hören müssen, sind für Katholiken nach römischen Vorgaben eigentlich die kompletten ersten beiden Studienjahre der Philosophie zu widmen, nach den Anpassungen für den deutschen Sprachraum immerhin noch 20 SWS.

⁵ Siehe das *Dekret zur Reform der kirchlichen Studien der Philosophie der Kongregation für das Katholische Bildungswesen* vom 28.1.2011. Dieses Dekret änderte die weltkirchlichen Vorgängernormen, nämlich die Verordnungen (*ordinationes*) zur Apostolischen Konstitution *Sapientia christiana* vom 29.4.1979. Für Deutschland vgl. auch die *Rahmenordnung für die Priesterbildung* der Deutschen Bischofskonferenz vom 12.3.2003.

⁶ Zu dieser Abgrenzung siehe Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, S. 34.

sich mit Glaubenslehren befasst, ohne innerreligiöse Geltungsgründe heranzuziehen, dann tut sie das meist in einem der folgenden vier Sinne: (1) im approximativen Sinne einer Annäherung an die Glaubensinhalte von einem rein rationalen Standpunkt aus (indem z. B. eine Dimension des Göttlichen begrifflich ausgearbeitet wird, ohne dabei religiöse Überzeugungsinhalte vorzusetzen) oder (2) im hypothetischen Sinne (z. B. »Wenn diese und jene religiösen Annahmen zuträfen, dann folgte daraus ...«), ohne das Antezedens zu behaupten, oder (3) im objektivierenden Sinne, d. h. sie behandelt religiöse Überzeugungen wie einen Untersuchungsgegenstand, den man sich geltungsmäßig nicht zu eigen machen muss (in etwa so, wie eine Verfassungsrechtlerin, die sich mit Diktaturen befasst, keine Anhängerin diktatorischer Strukturen sein muss, und ein Psychologe die Wahrheit der Aussagen seines Patienten nicht voraussetzen muss), oder (4) im kritischen Sinne, d. h. sie bestreitet religiöse Überzeugungen z. B. in Bezug auf ihre Rechtfertigung, ihre Wahrheit oder ihren Sinn.

Eine fünfte Möglichkeit ist umstritten, nämlich die Formulierung eines umfassenden Weltbildes, das von einem dezidiert religiösen Standpunkt aus die wichtigsten philosophischen Grundfragen beantworten will. Dieser sogenannte augustinische Typ christlicher Religionsphilosophie wurde z. B. vom frühen Alvin Plantinga vertreten. Er wird aber von vielen Philosophen als Grenzüberschreitung zur Theologie angesehen.⁷

Gemäß dieser Verhältnisbestimmung von Religionsphilosophie und Theologie sind religionsphilosophische Arbeiten immer von unmittelbarer Bedeutung für die Theologie. Daher können im Folgenden die Beispiele für die Anwendung von formaler Logik unabhängig von der Frage behandelt werden, ob die konkreten Beispiele nun diesseits oder jenseits der vage umrissenen Grenze zwischen beiden Disziplinen liegen.

2. Formale Rekonstruktion von Gottesbeweisen am Beispiel von Anselm von Canterbury

unum argumentum

Die formale Rekonstruktion von Gottesbeweisen ist seit den 1960er Jahren zu einem zentralen Forschungsfeld geworden, auf dem Religionsphilosophen und Logiker gleichermaßen unterwegs sind.⁸ Bekannt geworden ist z. B. der

in Kurt Gödels Nachlass gefundene Zettel mit der Überschrift *Ontologischer Beweis*.⁹

Aber auch die Auseinandersetzung mit den historischen Vorbildern solcher Argumentationen profitiert von der Anwendung formallogischer Mittel. Als Beispiel sei die Rekonstruktion des berühmten Arguments Anselms von Canterbury (1033–1109) aus dessen Schrift *Proslogion*, Kapitel II, genannt.¹⁰ Dieses Argument erhitzt seit über 900 Jahren die philosophischen und theologischen Gemüter.¹¹ Viele Rekonstruktionen versuchten zunächst, *den einen Fehler* in dem Argument zu finden.¹² Da die Lokalisierung eines Fehlers jedoch von einer Reihe von Einzelentscheidungen bei der Rekonstruktion abhängt, sind diese Resultate nur bedingt aussagekräftig. Interessanter scheinen Rekonstruktionen wie die folgende zu sein, die sich – soweit es hermeneutisch vertretbar ist – um eine gültige Herleitung bemühen, während die problematisch erscheinenden Annahmen und Argumentationsschritte in Form von Prämissen explizit und so der philosophischen Diskussion zugänglich gemacht werden.¹³

2.1 Strukturierung des Texts

Aus Platzgründen betrachte ich nur den zweiten Teil von Anselms Argument aus *Proslogion* II. Im hier ausgelassenen ersten Teil argumentiert Anselm dafür, dass etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, im Verstand ist, da, kurz gesagt, selbst ein Tor verstehe, was mit »etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« gemeint ist. Die Konklusion des ersten Teils kann man als Prämisse des zweiten Teils ansehen: Es existiert etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, im Verstand (nämlich zumindest im Verstand des Toren). Damit beginnt der zweite Teil

bedarf gegenüber der Frage nach der Existenz Gottes besteht bezüglich der Frage nach seiner Eindeutigkeit; siehe aber Tapp, *Die Einzigkeit Gottes*; Tapp, *The Uniqueness of God*.

⁹ Vgl. Gödel, *Ontological Proof*.

¹⁰ Als Textgrundlage dient Anselm, *Proslogion*. Zur wichtigsten Literatur zu Anselms Argument zählen Campbell, *From Belief to Understanding*; Holopainen, *Anselm's Proslogion as an Attempt at Contemplating God*; Holopainen, *The Proslogion*; Hinst, *Logical Analysis*; Morscher, *Das fehlende Glied im Gottesbeweis*; Morscher, *Anselm's Argument*; Logan, *Reading Anselm's Proslogion*; Scherb, *Anselm's philosophische Theologie*.

¹¹ Einen historischen Überblick bietet Logan, *Reading Anselm's Proslogion*, Kap. 6–8.

¹² Vgl. etwa Millican, *The One Fatal Flaw*; Morscher, *Anselm's Argument*; Morscher, *Das fehlende Glied im Gottesbeweis*.

¹³ Zur Reflexion der hermeneutisch-methodologischen Fragen siehe noch einmal die in Anm. 1 genannte Literatur, außerdem Brun, Hirsch Hadorn, *Textanalyse*. Ein Beispiel für die methodisch-kontrollierte Aufdeckung versteckter Prämissen von Gottesbeweisen bietet Tapp, *Eine versteckte Endlichkeitsannahme*.

⁷ Dazu vgl. Plantinga, *Augustinian Christian Philosophy*; Löffler, *Externalistische Erkenntnistheorie oder theologische Anthropologie*.

⁸ Um nur eine Auswahl aus der zentralen Literatur zu nennen: Bocheński, *Gottes Dasein*; Ricken, *Klassische Gottesbeweise*; Sobel, *Logic and Theism*; Weingartner, *God's Existence*. Nachhol-

des Arguments. Er lautet in deutscher Übersetzung folgendermaßen (der Text ist in einzelne, nummerierte Sätze unterteilt, nach dem heute unter Anselm-Forschern verbreiteten Standard¹⁴ – dies erleichtert in Diskussionen die Bezugnahme):

- (S9) So wird also auch der Tor überführt, daß wenigstens im Verstande etwas ist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, [...].
 (S10) Und sicherlich kann das, über das Größeres nicht gedacht werden kann, nicht nur im Verstand existieren.
 (S11) Denn wenn es nur im Verstand existiert, dann kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit existiert, was größer ist.
 (S12) Wenn also das, über das Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Verstand existiert, dann ist das, über das Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das Größeres gedacht werden kann.
 (S13) Dies ist aber sicher unmöglich.
 (S14) Es existiert also ohne Zweifel etwas, über das Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl im Verstand als auch in Wirklichkeit.¹⁵

2.2 Erarbeitung eines Rekonstruens

Zur Rekonstruktion benötigt man u. a. folgende nicht-logische Zeichen mit der dahinterstehenden intendierten Interpretation:

| | | |
|-------------|----------------------------------|-------------------------------|
| $EiV(..)$ | [einstelliges Prädikatszeichen] | »..existiert im Verstand« |
| $EiW(..)$ | [einstelliges Prädikatszeichen] | »..existiert in Wirklichkeit« |
| $EniV(..)$ | [einstelliges Prädikatszeichen] | »..existiert nur im Verstand« |
| $Gr(..,..)$ | [zweistelliges Prädikatszeichen] | »..ist größer als..« |
| $D(..)$ | [epistemischer Modaloperator] | »Es ist denkbar, dass..« |

Dabei ist »nur im Verstand zu existieren« ($EniV$) in der offensichtlichen Weise mittels der beiden anderen Prädikate definierbar:

$$EniV(x) : \leftrightarrow EiV(x) \wedge \neg EiW(x)$$

Die Kennzeichnung »etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann«, kann mithilfe des ϵ -Operators¹⁶ wiedergegeben werden als:

$$\epsilon x. \neg D(\exists y Gr(y,x))$$

Der Übersichtlichkeit halber wird die Kennzeichnungsformel, $\neg D(\exists y Gr(y,x))$, im Folgenden als $FD(x)$ abgekürzt (von ihrer historischen Bezeichnung als »*famosa descriptio*« her).

¹⁴ Siehe Scherb, *Anselms philosophische Theologie*.

¹⁵ Anselm, *Proslogion*, S. 84–87.

¹⁶ Ein ϵ -Operator ist ein zweistelliger Operator, der eine Variable bindet und aus einer Formel einen Individuenterm macht: » $\epsilon x. \phi(x)$ « steht für »ein x , das $\phi(x)$ erfüllt«. Siehe dazu auch Slater, *Epsilon Calculi*.

Der Rekonstruktionsprozess, der das natürlichsprachliche Argument in einen formalen Beweis überführt, erfordert eine Reihe textlicher Beobachtungen und hermeneutischer Abwägungen. Er soll hier aus Platzgründen nicht im Detail wiedergegeben werden. Ein mögliches Ergebnis, also ein Rekonstruens zu dem natürlichsprachlichen Rekonstruendum, sieht dann wie folgt aus:¹⁷

| | | |
|----|---|-----------------------|
| 1 | $EiV(\epsilon x.FD(x))$ | Prämisse (S9) |
| 2 | $EniV(\epsilon x.FD(x)) \rightarrow D(\exists y(FD(y) \wedge EiW(y)))$ | Prämisse (S11a) |
| 3 | $EniV(\epsilon x.FD(x))$ | Annahme |
| 4 | $D(\exists y(FD(y) \wedge EiW(y)))$ | aus 2, 3 |
| 5 | $FD(z) \wedge EiW(z)$ | Annahme ¹⁸ |
| 6 | $\exists x FD(x) \rightarrow FD(\epsilon x.FD(x))$ | Prämisse |
| 7 | $\exists x FD(x)$ | aus 5 |
| 8 | $FD(\epsilon x.FD(x))$ | aus 6, 7 |
| 9 | $FD(\epsilon x.FD(x)) \wedge EniV(\epsilon x.FD(x))$ | aus 3, 8 |
| 10 | $\forall x,z (FD(x) \wedge FD(z) \wedge EniV(x) \wedge EiW(z) \rightarrow Gr(z,x))$ | Prämisse (S11b) |
| 11 | $Gr(z,\epsilon x.FD(x))$ | aus 5, 9, 10 |
| 12 | $\forall z(FD(z) \wedge EiW(z) \rightarrow Gr(z,\epsilon x.FD(x)))$ | aus 5, 11 |
| 13 | $D(\exists y (FD(y) \wedge EiW(y))) \wedge \forall z(FD(z) \wedge EiW(z) \rightarrow Gr(z,\epsilon x.FD(x))) \rightarrow D(\exists y Gr(y,\epsilon x.FD(x)))$ | Prämisse |
| 14 | $D(\exists y Gr(y,\epsilon x.FD(x)))$ | aus 4, 12, 13 (S12) |
| 15 | $\neg D(\exists y Gr(y,\epsilon x.FD(x)))$ | Prämisse (S13) |
| 16 | $\neg EniV(\epsilon x.FD(x))$ | aus 3, 14, 15 |
| 17 | $\forall x (EiV(x) \wedge \neg EniV(x) \rightarrow EiW(x))$ | aus Def. $EniV$ |
| 18 | $EiV(\epsilon x.FD(x)) \wedge EiW(\epsilon x.FD(x))$ | aus 1, 16, 17 (S14) |

Die Annahmen in den Zeilen 3 und 5 werden in den Zeilen 16 bzw. 12 abgebunden. Damit hat man, in Abhängigkeit von den Prämissen in den Beweiszeilen 1, 2, 6, 10, 13 und 15, einen gültigen Beweis dafür, dass etwas, über

¹⁷ Bei dem folgenden Rekonstruens handelt es sich nicht um die überzeugendste derzeit verfügbare Version. So wird hier Anselms Wechsel zwischen »*id/aliquid quo nihil maius cogitari potest*« nicht Rechnung getragen. Dies wäre zwar in kohärenter Weise möglich, machte aber, ähnlich wie einige andere hier ausgeblendete Punkte, einen wesentlich größeren Aufwand, der angesichts der Zielsetzung des Bandes nicht betrieben werden soll.

¹⁸ Die Unterstreichungen stehen dafür, dass man – wie etwa in Kalkülen des natürlichen Schließens üblich – von quantifizierten Variablen zu Parametern bzw. (konstanten) Beispieltermen übergegangen ist, die etwa bei \forall -Einführungsschlüssen nicht mit (freien) Variablen verwechselt werden dürfen.

das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, im Verstand und in Wirklichkeit existiert. Durch die Formalisierung hat man einen Überblick über die grundlegenden Prämissen gewonnen, von denen (dieser Interpretation des Textes zufolge) Anselms Argument abhängt, und kann diese im Detail diskutieren.

2.3 Diskussion der Prämissen

Bei der Diskussion ist zunächst im Blick zu behalten, dass einige der explizierten Prämissen textgedeckt sind (hier 1, 2, 10, 15), während andere Prämissen Hinzufügungen darstellen, die sich dem Anliegen verdanken, als Rekonstruens einen schlüssigen Beweis zu erhalten (hier 6, 13).

Für Anselms Prämisse 1 muss das erste Teilargument aufkommen, das hier nicht wiedergegeben wurde. Prämisse 6 ist eine unproblematische Hinzufügung, nämlich eine Instanz eines Epsilon-Axioms, das inhaltlich nur besagt, dass wenn ein x mit der Eigenschaft $\phi(x)$ existiert, man dann den Epsilon-Term $\epsilon x.\phi(x)$ wie die Bezeichnung eines Beispiels, das ϕ erfüllt, verwenden kann, d. h. es gilt $\phi(\epsilon x.\phi(x))$.

Es bleiben als materiale Prämissen die Beweiszeilen 2, 10, 13 und 15. Sie drücken inhaltliche Aussagen aus, die aus Anselms philosophisch-theologischer Gesamtsicht zu rechtfertigen wären. Unter dieser Perspektive erscheint Prämisse 2 als die am wenigsten problematische: Wenn etwas Bestimmtes nur im Verstande existiert, dann kann man sich denken, dass es auch in Wirklichkeit existiert.¹⁹ Hieran hängen allerdings noch Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, »im Geiste Anselms« eine konsistente formale Ontologie, also eine formale Theorie der verschiedenen Weisen, in der etwas existieren kann, anzugeben.

Etwas problematischer ist Prämisse 10. Sie entspricht einer möglichen Lesart des lapidaren Hintersatzes von (S11) »... , was größer ist«. Diese kann als Allsatz zwar relativ einfach im Beweis angewandt werden, ist als Aussage über die Wirklichkeit jedoch nicht unproblematisch, da damit gesagt wird, dass es größer sei, auch in Wirklichkeit zu existieren als nur im Verstand. Dies wird in dieser Rekonstruktion zwar nur für famose Objekte (d. h. x mit $FD(x)$) behauptet. Die Frage ist jedoch, wie sich eine solche Behauptung rechtfertigen lassen sollte, wenn nicht mittels eines allgemeinen ontologischen Prinzips, demzufolge alles, was in Wirklichkeit ist, stets – in einem metaphysischen Sinne (?) – größer ist als *alles*, was nur im Verstand existiert. Ein

¹⁹ Bei genauerer Betrachtung ist dies nicht ganz genau das, was in Zeile 2 widergegeben wird, da es schwierig ist, in der klassischen Prädikatenlogik von ein und demselben zu sagen, dass wenn es im Verstand existierte, es, d. h. *dasselbe*, auch als in Wirklichkeit existierend gedacht werden könnte.

solches Prinzip ist aber offenkundig problematisch, da es z. B. einen wirklichen Stein als metaphysisch »größer« als eine elaborierte Theorie der gesamten Wirklichkeit erklärt. Die Beurteilung dieser Prämisse hängt damit letztlich auch wieder daran, eine (Anselm'sche) Gesamtontologie zu entwickeln, die auch eine Größer-Theorie beinhalten müsste.

Ebenfalls nicht unproblematisch ist der zunächst harmlos scheinende Übergang in Zeile 13 von der Denkbarkeit von etwas Famosem, das in Wirklichkeit existiert, auf die Denkbarkeit von etwas, das größer ist als etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Die Struktur dieses Übergangs ist:

$$D(p) \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow D(q).^{20}$$

Ein solches Schema kann im Allgemeinen nicht gültig sein, da man für p eine D -kontingenterweise falsche Aussage (also ein p mit $\neg p \wedge D(p)$) und für q eine D -notwendig falsche Aussage (also ein q mit $\neg q \wedge \neg D(q)$) einsetzen könnte, dann wird das Antezedens der Regel wahr, das Konsequens jedoch falsch, damit also die gesamte Regel falsch. Um ein gültiges Schema zu bekommen, müsste man den Übergang $(p \rightarrow q)$ irgendwie modal verstärken, sodass er mindestens die Stärke von $\neg D(\neg(p \rightarrow q))$, also von $\neg D(p \wedge \neg q)$ erhält. Dann müsste jedoch im Umkehrschluss mindestens auch Prämisse 10 entsprechend modal verstärkt werden, was angesichts der Schwierigkeiten mit dieser Prämisse fraglich ist.²¹

Es bleibt schließlich Prämisse 15. Sie scheint zunächst intuitiv eingängig: Über etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, hinaus kann natürlich nichts Größeres gedacht werden. Diese Eingängigkeit verdankt die Prämisse jedoch der in der Kennzeichnungsrede stillschweigend transportierten Existenzpräsupposition: Wenn es ein solches Objekt gibt, dann hat es sicher die es definierende Eigenschaft (dies war ja auch oben bei Prämisse 6 unproblematisch gewesen), und wenn man von »dem« oder »einem« solchen Objekt spricht, dann setzt man voraus, dass es im Diskursuniversum ein solches gibt.²² Diese Existenzannahme ist an dieser Stelle im

²⁰ Genauer gesagt ist die Struktur von Prämisse 11: $D(\exists x \phi(x)) \wedge \forall z (\phi(z) \rightarrow \psi(z)) \rightarrow D(\exists x \psi(x))$. Diese Formel folgt aber aus dem Schema $D(p) \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow D(q)$. Man kann dies zeigen, indem man ausnutzt, dass aus $\forall z (\phi(z) \rightarrow \psi(z))$ prädikatenlogisch $\exists x \phi(x) \rightarrow \exists x \psi(x)$ folgt.

²¹ Eine interessante Parallele hat diese Diskussion übrigens in der Diskussion um das *principle beta* im Rahmen der Debatte um die Kompatibilität von Freiheit und Determinismus: Van Inwagen, *Essay*, argumentierte 1983 für die Inkompatibilität von Freiheit und Determinismus mithilfe eines Schemas der Art $Np \wedge N(p \rightarrow q) \rightarrow Nq$ für einen (eher schwachen) Modaloperator N . Im Verlauf der Diskussion seines Arguments zeigte sich, dass ein solches Schema für diesen Modaloperator nicht gültig ist, dass man das Argument jedoch reparieren kann, wenn man die Modalität von $N(p \rightarrow q)$ zu logischer Notwendigkeit erhöht (Finch, Warfield, *Mind*).

²² Es scheint, dass Thomas von Aquin dieses Problem schon informell erkannt hat, wenn er in seiner Kritik an Anselms Argument schreibt, es sei zwar richtig, dass sich etwas, über das hinaus

Beweis jedoch nicht gedeckt, und von daher ist die darin ausgedrückte Annahme hochproblematisch.²³

Die mit den Prämissen von Anselms Argument verbundenen philosophischen, speziell metaphysisch-ontologischen, Schwierigkeiten konnten hier nur angerissen werden. Ziel dieses Beitrags ist ja nicht, die Diskussion von Anselms Argument philosophisch befriedigend darzustellen, sondern in illustrativer Absicht zwei Beispiele für die gewinnbringende Anwendung formallogischer Methoden in Religionsphilosophie und Theologie zu geben. Daher gehen wir nun zum zweiten Beispiel über.

3. Die Logik der Trinität: Modelltheoretische Widerspruchsfreiheitsbeweise und die Entwicklung einer Theorie relativer Identität

3.1 Das Konsistenzproblem

Das Christentum versteht sich ausdrücklich als monotheistische Religion, zählt aber zugleich die Trinitätslehre zu seinen essenziellen Glaubenslehren (von winzigen christlichen Splittergruppen wie den Unitariern einmal abgesehen). Diese Lehren neigen zusammengenommen jedoch zur Widersprüchlichkeit. Das kann man am besten an folgendem Kurzargument sehen: Sind Vater, Sohn und Hl. Geist Gott (1. Prämisse) und sind sie paarweise verschieden (2. Prämisse), so gibt es mindestens drei Götter (Zwischenkonklusion). Es gibt aber nur einen Gott (3. Prämisse), Widerspruch.

Alle drei Prämissen scheinen aber für eine christliche Theologie obligatorisch zu sein: Die dritte Prämisse drückt den Monotheismus aus und die ersten beiden Prämissen sind für die Trinitätslehre absolut basal: Die erste Prämisse ist das Herzstück der Trinitätslehre (verschiedene Abschwächungen führten zu Häresien wie dem sogenannten Subordinatianismus); und würde man die zweite Prämisse aufgeben, wäre man bei der Häresie des so-

nichts Größeres gedacht werden kann, in unserem Denken findet. »Wollte man [jedoch] weiter schließen, jenes Wesen müsse auch in Wirklichkeit da sein, so müßte vorher feststehen, daß es in der Wirklichkeit selbst etwas gibt, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I,2,1).

²³ Diese Prämisse ist von ähnlichem Kaliber wie die Aussage, es gebe keine größere natürliche Zahl als die größte natürliche Zahl. Gäbe es eine größte natürliche Zahl, so wäre diese Aussage wahr. Da es aber bekanntlich keine größte natürliche Zahl gibt, geht die Kennzeichnung »die größte natürliche Zahl« ins Leere. Hier schließen sich gewichtige Fragen nach der Regulierung leerer Kennzeichnungen an. Dazu und zu den Schwierigkeiten mit theologischen Kennzeichnungen siehe etwa Siegart, *Gott und der gegenwärtige König von Frankreich*; Siegart, *Ist Gott die alles bestimmende Wirklichkeit?*

genannten Modalismus gelandet, demzufolge die drei göttlichen Personen nur Erscheinungsweisen (*modi*) des einen göttlichen Wesens sind.

Man muss diesem Widerspruch daher auf andere Weise begegnen als durch Aufgabe von Prämissen. Doch auch der theologische Standardweg hermeneutischer Reinterpretation ist hier kein Selbstläufer. Denn bei der Trinitätslehre hängt der Widerspruch recht eng mit der logischen Form der Prämissen zusammen, und nicht mit der genauen Bedeutung der verwendeten nichtlogischen Zeichen. Dies sieht man etwa an folgender logischen Rekonstruktion des Widerspruchsarguments:²⁴ v, s, h seien Konstantenzeichen für »den Vater«, »den Sohn« und »den Hl. Geist«, G ein Prädikator für »... ist Gott« (oder »... ist göttlich« oder »... ist ein göttliches Wesen« oder Ähnliches – die Details sind hier noch nicht entscheidend). Dann kann man das auf einen Widerspruch führende Argument folgendermaßen logisch rekonstruieren:

| | | |
|---|--|------------------------|
| 1 | $Gv \wedge Gs \wedge Gh$ | Prämisse 1 |
| 2 | $v \neq s \wedge s \neq h \wedge h \neq v$ | Prämisse 2 |
| 3 | $\exists x \exists y \exists z (Gx \wedge Gy \wedge Gz \wedge x \neq y \wedge y \neq z \wedge z \neq x)$ | aus 1, 2 |
| 4 | $Gx \wedge Gy \wedge x \neq y$ | aus 3 |
| 5 | $\forall x \forall y (Gx \wedge Gy \rightarrow x=y)$ | Prämisse 3 |
| 6 | $x=y$ | aus 5 |
| 7 | $x \neq y \wedge x=y$ | aus 4, 6 ²⁵ |

3.2 Geachs Lösungsansatz durch relative Identität

Der britische Philosoph Peter Geach (1916–2013) nahm u. a. diesen Widerspruch zum Anlass, den Begriff der relativen Identität einzuführen. Der Grundgedanke der relativen Identität besteht darin, dass man Identität auf bestimmte Prädikate relativiert. Man spricht also nicht mehr davon, dass x und y schlechthin identisch oder dasselbe sind (oder nicht sind), sondern dass x und y für ein Prädikatszeichen F dasselbe F sind (oder nicht sind).²⁶ Dass

²⁴ Um den formalen Aufwand möglichst gering zu halten, wird im Folgenden eine Reihe von logisch eigentlich notwendigen Präzisierungen ausgelassen. Z. B. wird die formale Sprache nur hinweisartig angegeben.

²⁵ Der formale Beweis ließe sich natürlich kürzen. Er würde dann aber nicht mehr so deutlich dem informellen Argument entsprechen. Eine kürzere Fassung wäre etwa:

| | | |
|---|--|-------------|
| 1 | $Gv \wedge Gs$ | Prämisse 1' |
| 2 | $v \neq s$ | Prämisse 2' |
| 3 | $\forall x \forall y (Gx \wedge Gy \rightarrow x=y)$ | Prämisse 3' |
| 4 | $v=s$ | aus 1, 3 |
| 5 | $v=s \wedge v \neq s$ | aus 2, 4 |

Eine frühe Fassung einer Widerspruchsdeduktion (die allerdings etwas länger ist als die obige) bei Martinich, *Identity and Trinity*, S. 171 f.

²⁶ Geach hat ursprünglich nur Sortale (*count nouns*) zugelassen, das in einem späteren Aufsatz jedoch als Lapsus hingestellt und auch Massenterme erlaubt.

Vater und Sohn als innertrinitarische Personen verschieden sind, wird dann etwa als $v \neq ps$ notiert (P ein Prädikatszeichen für das Personsein). Dass sie derselbe Gott (G) sind, schreibt man etwa $v =_G s$. Die Ungleichheitszeichen in den Beweiszeilen 2–4 und 7 werden dann jeweils zu \neq_p , die Gleichheitszeichen in den Zeilen 5–7 werden hingegen zu $=_G$. In 7 steht damit kein Widerspruch mehr.

Die Frage ist dann, wie sich die beiden Relationen $=_G$ und $=_p$ zueinander verhalten. Da aber jedenfalls aus $x \neq_p y$ nicht $x \neq_G y$ folgt, lässt sich der ursprüngliche Widerspruch nicht mehr ableiten. Es darf außerdem keine absolute Identitätsrelation $=$ geben, deren Instanzen aus Instanzen von $=_G$ folgen. (Das wäre in der Standardformalisierung der natürlichsprachlichen relativen Identitätsaussagen so, wenn z. B. »x und y sind dieselbe Person« formalisiert wird als $x=y \wedge Px \wedge Py$.) Denn dann folgte aus $x=_G y$ schon $x=y$ und daraus ergäbe sich $x=_p y$, wenn man wie üblich davon ausgeht, dass Identität Substitution erlaubt bzw. dass das Leibniz-Schema der *indiscernibilitas identitatum*, $x=y \rightarrow (\phi(x) \leftrightarrow \phi(y))$, gilt.

Mithilfe von Geachs relativer Identität kann man die Widerspruchsherleitung blocken. Einen Beweis für die Widerspruchsfreiheit hat man damit aber noch nicht. Diesen liefert erst Peter van Inwagens Konstruktion eines logischen Modells für ein Fragment der Trinitätslehre.²⁷ Bevor diese Konstruktion dargestellt werden kann, ist ein kurzer Abriss des im Hintergrund stehenden Modellbegriffs geboten. Er kann dem Nichtlogiker eine Ahnung vermitteln, was hier mit »Modell« gemeint ist und wie es sich zu sonst üblichen Redeweisen von »Modellen« verhält.

3.3 Der logische Modellbegriff

Ausgangspunkt der folgenden Definitionen ist eine formale Sprache L , in der eine Theorie T (d. h. im Wesentlichen eine Menge von Formeln) formuliert wird. Hinzu kommen logische Schlussregeln und Axiome. Die Theorie T heißt syntaktisch widerspruchsfrei, wenn es keine L -Formel ϕ gibt, sodass aus T der Widerspruch $\phi \wedge \neg \phi$ logisch ableitbar ist. Der Einfachheit halber setzen wir im Folgenden L als prädikative Sprache voraus, d. h. L enthält keine Funktionszeichen.

²⁷ Van Inwagens selbst nennt seine Konstruktion ausdrücklich kein Modell, sondern nur eine »Reinterpretation« (Inwagen, *And Yet They Are Not Three Gods*, S. 255), schon da die interpretierenden Prädikate keine relativen Identitätsprädikate im technischen Sinne seien. Mir scheint es dennoch sinnvoll, hier von einem logischen Modellbegriff zu sprechen. Kollisionen dieser Redeweise mit anderen Redeweisen oder Festsetzungen in van Inwagens Theorie gehen somit auf meine Rechnung.

Zum Begriff eines Modells von T kommt man dann folgendermaßen. Eine L -Struktur ist ein geordnetes Paar $(D, |.)$ aus einer Menge D und einer Interpretationsfunktion $|.$, sodass gilt: Ist c eine Individuenkonstante aus L , so ist $|c|$ ein Element von D ; ist P^0 ein 0-stelliges Prädikat aus L , so ist $|P^0|$ ein Wahrheitswert; ist P^n ein n -stelliges Prädikat aus L (für $n > 0$), so ist $|P^n|$ eine Relation auf D . Ist eine Grundmenge D gegeben, so heißt eine Funktion β eine Variablenbelegung (für L), wenn sie jeder Variablen t aus L ein Objekt $\beta(t)$ aus D zuordnet und jedem n -stelligen Prädikatszeichen P^n aus L eine Teilmenge $\beta(P^n)$ aus der Menge aller n -Tupel von Elementen von D (also aus dem n -fachen kartesischen Produkt von D mit sich selbst). Ist schließlich eine L -Struktur $S = (D, |.)$ und eine Variablenbelegung β dazu gegeben, so kann man für jeden L -Term t das Term-Denotat von t , kurz $t^{S,\beta}$, definieren als: $|t|$, falls t eine Individuenkonstante ist, bzw. $\beta(t)$, falls t eine Individuenvariable ist.²⁸

Damit kann man induktiv den Erfüllungsbegriff definieren. Dass eine L -Formel ϕ von einer L -Struktur $S = (D, |.)$ unter einer Variablenbelegung β erfüllt wird, in Zeichen $S, \beta \models \phi$, wird induktiv definiert durch: (1) Ist ϕ eine atomare Formel, d. h. von der Gestalt $P^n t_1 \dots t_n$, so gilt $S, \beta \models \phi$ genau dann, wenn $(t_1^{S,\beta}, \dots, t_n^{S,\beta}) \in |P^n|$ (für $n > 0$) bzw. wenn $|P^n| = \text{wahr}$ (für $n = 0$). (2) Ist ϕ der Gestalt $\neg \psi$, so gilt $S, \beta \models \phi$ genau dann, wenn nicht $S, \beta \models \psi$ gilt. (3) Ist ϕ der Gestalt $\psi \wedge \chi$, so gilt $S, \beta \models \phi$ genau dann, wenn $S, \beta \models \psi$ und $S, \beta \models \chi$ gilt. (4) Ist ϕ der Gestalt $(\forall x) \psi(x)$, so gilt $S, \beta \models \phi$ genau dann, wenn für alle $d \in D$ und alle Variablenbelegungen β' , die mit β höchstens bei x nicht übereinstimmen, $S, \beta' \models \psi(x)$ gilt.²⁹

Eine L -Struktur $S = (D, |.)$ heißt schließlich ein Modell einer Menge M von L -Formeln, wenn gilt, dass S für alle Variablenbelegungen β alle Formeln aus M erfüllt. Wir schreiben dann auch kurz $S \models M$. Eine Logik heißt korrekt für einen Modellbegriff, wenn gilt: Erlaubt die Logik die Ableitung von ψ aus ϕ , so ist jedes Modell von ϕ auch ein Modell von ψ .

Mit diesen Voraussetzungen hat man folgendes Theorem: Ist Log eine für unseren Modellbegriff korrekte Logik und ist T eine Menge von L -Sätzen, so ist T syntaktisch widerspruchsfrei, wenn T ein Modell besitzt. Wäre nämlich ein syntaktischer Widerspruch $\phi \wedge \neg \phi$ mittels Log aus T herleitbar und besitzt T ein Modell M , so müsste M wegen der Korrektheit der Logik auch ein Modell des aus T abgeleiteten Widerspruchs sein. Widersprüche können aber von Modellen nicht erfüllt werden (vgl. die Definitionsklauseln bei der Definition der Erfüllungsrelation).

²⁸ Übliche Klauseln für Funktionszeichen fallen hier in einer prädikativen Sprache weg.

²⁹ Die Definition ist hier um der Kürze willen auf atomare Formeln und die Fälle der Junktoren \neg, \wedge , sowie den \forall -Quantor beschränkt, da man aus ihnen in der klassischen Logik bekanntlich alle Formeln erhält.

3.4 Van Inwagens Modellkonstruktion

Ausgehend von Peter Geachs Idee einer relativen Identität hat der US-amerikanische Philosoph Peter van Inwagen (* 1942) eine relative Identitätslogik entwickelt und einen (informellen) modelltheoretischen Widerspruchsfreiheitsbeweis für ein Fragment der Trinitätslehre vorgelegt.³⁰

Da es sich bei der Trinitätslehre um eine nicht-formale Lehre handelt, ist zunächst (ein Fragment) diese(r) Lehre in eine formale Theorie S zu überführen. Dies ist ein eigener, hermeneutisch anspruchsvoller Vorgang, der hier aber nur am Rande besprochen werden soll.³¹ Hinzu kommt eine Logik, die in diesem Fall die Prädikatenlogik erster Stufe (ohne Identität) ist, plus bestimmte Axiome bzw. Schlussregeln für relative Identitätsprädikate (siehe dazu unten). Die Frage, ob die informelle Theorie widerspruchsfrei ist, geht so in die verwandte (aber meist nicht vollkommen äquivalente) Fragestellung über, ob die formale Theorie syntaktisch widerspruchsfrei ist, d. h. ob aus den formalen Sätzen von S mithilfe der Logik Widersprüche der Form $\phi \wedge \neg \phi$ für eine L-Formel ϕ ableitbar sind. Mithilfe des im vorhergehenden Abschnitt besprochenen logischen Theorems, dass Widerspruchsfreiheit äquivalent zur Existenz eines Modells ist, wird diese Frage auf die Frage nach der Existenz eines Modells zurückgeführt. Ziel ist es also, zunächst ein formalisiertes Fragment S der Trinitätslehre anzugeben und anschließend ein logisches Modell für S zu konstruieren.

Van Inwagen legt seinem System S relative Identitätslogik (RI-Logik) zugrunde. Sie besteht aus den gewöhnlichen Schlussregeln der Prädikatenlogik (ohne Identität). Dazu werden relative Identitätsprädikate I zugelassen. Für sie wird nur Symmetrie und Transitivität gefordert:

$$\begin{aligned} (\text{Symm}) \quad & Ixy \rightarrow Iyx \\ (\text{Trans}) \quad & Ixy \wedge Iyz \rightarrow Ixz \end{aligned}$$

Nicht gefordert wird hingegen die Leibniz'sche Ununterscheidbarkeit I-Identischer für beliebige Prädikate F:

$$(\text{UU}) \quad Ixy \rightarrow (F\dots x\dots \leftrightarrow F\dots y\dots)$$

³⁰ Vgl. für wichtige Vorarbeiten für die formale Darstellung von Fragmenten der Trinitätslehre z. B. Martinich, *Identity and Trinity*.

³¹ Das Formalisieren ist, wie bereits bei Anselm gesehen, beileibe keine triviale Angelegenheit. Schon dabei gehen gewichtige hermeneutische Vorentscheidungen ein. Dies wird sich in der Diskussion von van Inwagens Ansatz noch einmal deutlich zeigen (siehe unten). Hier muss vorausgesetzt werden, dass es eine Zuordnung von informellen Sätzen zu Formeln einer formalen Sprache gibt, bei der zumindest grundsätzlich (wenn auch vielleicht nicht in allen Grenzfällen) überprüft werden kann, ob diese Zuordnung adäquat ist oder nicht, d. h. ob sie überhaupt eine akzeptable Formalisierung des informellen Formalisandums ist oder nicht.

Van Inwagen verwendet für die Trinitätslehre zwei solcher relativen Identitätsprädikate und ein einstelliges Prädikat:

$$\begin{aligned} Bxy &:= x \text{ ist dasselbe Wesen (being) wie } y \\ Pxy &:= x \text{ ist dieselbe Person (person) wie } y \\ Dx &:= x \text{ ist göttlich (divine)} \end{aligned}$$

Die einstelligen Prädikate für »x ist ein Wesen (being)« und »x ist eine Person (person)« lassen sich durch Bxx und Pxx definieren.

Van Inwagens Theorie kennt, neben Symmetrie (Symm) und Transitivität (Trans) für die relativen Identitätsprädikate, zwei Gruppen von Axiomen, nämlich sogenannte begriffliche Wahrheiten und trinitarische Lehrsätze. Begriffliche Wahrheiten (*conceptual truths* = CT) sind etwa die folgenden:³²

$$\begin{aligned} \text{CT1} \quad & \forall x (x \text{ ist göttlich} \rightarrow x \text{ ist ein Wesen} \wedge x \text{ ist eine Person}) \\ & \forall x (Dx \rightarrow Bxx \wedge Pxx) \\ \text{CT2} \quad & \forall x (x \text{ ist eine Person} \rightarrow x \text{ ist ein Wesen}) \\ & \forall x (Pxx \rightarrow Bxx) \\ \text{CT3} \quad & \forall x (x \text{ ist eine Person} \wedge x \text{ ist göttlich} \leftrightarrow x \text{ ist ein Wesen} \wedge x \text{ ist göttlich}) \\ & \forall x (Pxx \wedge Dx \leftrightarrow Bxx \wedge Dx) \\ \text{CT4} \quad & \forall x \forall y (x \text{ ist dasselbe Wesen wie } y \rightarrow (x \text{ ist göttlich} \leftrightarrow y \text{ ist göttlich})) \\ & \forall x \forall y (Bxy \rightarrow (Dx \leftrightarrow Dy)) \end{aligned}$$

Diese begrifflichen Wahrheiten ersetzen sozusagen Definitionen der Grundbegriffe.³³ Dann fügt van Inwagen seinem System aus RI-Logik und begrifflichen Wahrheiten nach und nach zentrale Aussagen der Trinitätslehre hinzu. Er beginnt mit den folgenden drei Aussagen der klassischen christlichen Trinitätslehre, die wie angegeben formalisiert werden:

- (1) »Es gibt (genau) einen Gott.«
 $\exists x (Dx \wedge \forall y (Dy \rightarrow Bxy))$
- (2) »Es gibt (genau) drei göttliche Personen.«
 $\exists x \exists y \exists z (Dx \wedge Dy \wedge Dz \wedge \neg Pxy \wedge \neg Pxz \wedge \neg Pyz \wedge \forall w (Dw \rightarrow Pwx \vee Pwy \vee Pwz))$
- (3) »Es gibt drei göttliche Personen in einem göttlichen Wesen.«
[Es gibt genau drei göttliche Personen] & $\forall x \forall y (Dx \wedge Dy \rightarrow Bxy)$

Der erste Widerspruchsfreiheitssatz lautet nun: Aus CT1–4 und (1)–(3) zusammen lässt sich mittels RI-Logik kein Widerspruch ableiten. Van Inwagen beweist diesen Satz durch Angabe eines »Hundemodells«. Er gibt dazu Interpretationen der formalen Sätze an, die von Hunden, ihren Rassen, Preisen und sonstigen Eigenschaften handeln. Die Menge der formalen Sätze der

³² Offenkundige Redundanzen in den Axiomen (wie z. B. zwischen CT1 und CT2) scheinen van Inwagen nicht zu stören. Dies wird weiter unten noch deutlicher werden.

³³ Zur Definition durch Axiome gibt es eine berühmte Diskussion zwischen David Hilbert und Gottlob Frege; vgl. Tapp, *An den Grenzen des Endlichen*, Kap. 3.3.

Theorie geht so in eine Menge von Forderungen an ein Hundemodell über. Dass es dieses Modell gibt, dass sich die so entstehende Forderungsmenge also erfüllen lässt, kann man anschließend leicht durch explizite Konstruktion eines solchen Modells nachweisen. Oder aber – und das ist der Vorteil solcher »lebensweltnahen« Modelle – man kann es sich als Teil unserer Lebenswelt vorstellen und so mit geringstem Aufwand intuitiv feststellen, dass es einen möglichen Weltzustand gibt, sodass eine Teilmenge dieses Zustands die Forderungsmenge erfüllt.

Van Inwagens Hundeinterpretation läuft nun wie folgt: Dx wird interpretiert als » x ist ein Hund«, Bxy als » x ist von derselben Rasse wie y « und Pxy als » x hat denselben Preis wie y «. Die drei begrifflichen Wahrheiten werden dann zu: (CT1^H) »Jeder Hund hat eine Rasse und einen Preis.« (CT2^H) »Nur was eine Rasse hat, hat einen Preis.« (CT3^H) »Etwas ist genau dann ein Hund mit einem Preis, wenn es ein Hund einer Rasse ist.« (CT4^H) »Sind x und y von derselben Rasse, so sind entweder beide Hunde oder keines von beiden.« Die drei trinitätstheologischen Aussagen werden zu: (1^H) »Es gibt einen Hund, und alle Hunde haben dieselbe Rasse wie er« (sprich: es gibt nur eine Rasse). (2^H) »Es gibt genau drei Preise für Hunde.« (3^H) »Es gibt genau drei Preise für Hunde und alle Hunde sind von derselben Rasse.« Diese Forderungen sind offenbar erfüllt in einem Modell, in dem es mindestens drei Hunde derselben Rasse in genau drei Preisklassen gibt.

Im nächsten Schritt erweitert van Inwagen sein Teilsystem der Trinitätslehre durch Aussagen über die sogenannten innertrinitarischen Relationen. Dazu verwendet er zwei Relationsprädikate:

$$\begin{aligned} Zxy &:= x \text{ zeugt } y \\ Hxyz &:= x \text{ geht aus } y \text{ durch } z \text{ hervor}^{34} \end{aligned}$$

Die Bedeutung dieser Prädikate wird in dem System durch folgende begrifflichen Wahrheiten reguliert:

$$\begin{aligned} \text{CT5} \quad &\forall x \forall y (Zxy \rightarrow Dx \wedge Dy) \\ \text{CT6} \quad &\forall x \forall y \forall z (Hxyz \rightarrow Dx \wedge Dy \wedge Dz) \\ \text{CT7} \quad &\forall x (Dx \rightarrow \exists y \exists z Hxyz \vee \exists y \exists z Hyxz \vee \exists y \exists z Hyzx) \end{aligned}$$

³⁴ Eine kleine theologische Anmerkung: Durch die Wahl der Formulierung »der Heilige Geist geht aus dem Vater durch den Sohn hervor« vermeidet van Inwagen eine Auseinandersetzung mit dem jahrhundertelangen Kampftema des sogenannten *Filioque*-Streits zwischen der römischen West- und der orthodoxen Ostkirche. Die römische Westkirche hatte dem dogmatisierten Text des ökumenischen Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (»der aus dem Vater hervorgeht«) in den Augen der Orthodoxen eigenmächtig etwas hinzugefügt (»der aus dem Vater *und dem Sohn* hervorgeht«). Nach katholischem Verständnis bleibt die Formulierung »aus dem Vater durch den Sohn« theologisch unproblematisch (vgl. Breuning, *Trinität*, S. 519), hat aber den Vorteil, dem Missverständnis des Subordinatianismus (dass der Sohn dem Vater untergeordnet ist) mehr Widerstand entgegenzusetzen.

$$\begin{aligned} \text{CT8} \quad &\forall x \forall y \forall z (Hxyz \rightarrow \neg Pxy \wedge \neg Pxz \wedge \neg Pyz) \\ \text{CT9} \quad &\forall x \forall y \forall z \forall t \forall u \forall v (Hxyz \wedge Htuv \rightarrow Pxt \wedge Pyu \wedge Pzv) \\ \text{CT10} \quad &\forall x \forall y \forall z (Hxyz \rightarrow Zyz) \\ \text{CT11} \quad &\forall x \forall y \exists z (Zxy \rightarrow Hxzy) \\ \text{CT12} \quad &\forall x \forall y (Zxy \rightarrow \neg Pxy) \\ \text{CT13} \quad &\forall x \forall y \forall z \forall w (Zxy \wedge Zzw \rightarrow Pxz \wedge Pyw) \end{aligned}$$

CT5–6 legen fest, dass die beiden Relationen Z und H innergöttliche Relationen sind, also nur zwischen Göttlichen bestehen. CT7 besagt, dass alle Göttlichen im Feld der Hervorbringungsrelation liegen. Nach CT8 kann eine Relation des Hervorbringens nur zwischen Personverschiedenen bestehen. Die Hervorbringungsrelation ist nach CT9 an jeder Stelle personeindeutig. CT10–11 legen die Zeugungsrelation als Projektion der Hervorbringungsrelation auf die beiden hinteren Komponenten fest. CT12 hält fest, dass die Zeugungsrelation auch nur zwischen Personverschiedenen besteht (redundant³⁵). CT13 fordert die Personeneindeutigkeit der Zeugungsrelation (redundant³⁶).

Mithilfe der innertrinitarischen Relationen können dann die trinitarischen Personen definiert werden. Van Inwagen führt sie prädikativ ein. F steht für Vatersein, S für Sohnsein, H für Heiliger-Geist-Sein. Im Einzelnen lauten die Definitionen:

$$\begin{aligned} Fx &: \leftrightarrow \exists y Zxy \wedge \forall w (\exists y Zwy \rightarrow Pwx) \\ Sx &: \leftrightarrow \exists y Zyx \wedge \forall w (\exists y Zyw \rightarrow Pwx) \\ Hx &: \leftrightarrow \exists y \exists z Hxyz \wedge \forall w (\exists y \exists z Hwyz \rightarrow Pwx) \end{aligned}$$

Vatersein (F) ist damit definiert als Personeneindeutig-zeugend-Sein, Sohnsein (S) als Personeneindeutig-gezeugt-Sein und Heiliger-Geist-Sein (H) als Personeneindeutig-hervorgebracht-Werden.³⁷ Aus diesen Definitionen, den Lehrsätzen (1)–(3) und den begrifflichen Wahrheiten CT1–13 lässt sich schon zeigen, dass es Vater, Sohn und Hl. Geist gibt.³⁸

³⁵ CT12 ist redundant (d. h. aus der übrigen Theorie herleitbar), da aus Zxy nach CT11 die Existenz eines z mit $Hxzy$ folgt und aus $Hxzy$ schon $\neg Pxy$ nach CT8. Van Inwagen bemerkt diese Redundanzen selbst, siehe van Inwagen, *And Yet They Are Not Three Gods*, S. 254 (Fußnote 29), bewertet sie aber als nicht weiter störend.

³⁶ CT13 ist aus ähnlichen Gründen wie CT12 redundant: Wenn Zxy und Zzw gelten, gibt es nach CT11 h_1 und h_2 , sodass Hh_1xy und Hh_2zw gilt, und daraus folgen mit CT9 Pxz und Pyw .

³⁷ Die Eindeigkeitskomponenten der Definitionen sind redundant, da sie im Fall von Z aus CT13 und im Fall von H aus CT9 folgen.

³⁸ Nach (2) gibt es x , y , z , für die gilt: Dx , Dy , Dz und $\neg Pxy$, $\neg Pxz$, $\neg Pyz$ (*). Man wähle entsprechende \underline{x} , \underline{y} und \underline{z} (zu den Unterstreichungen siehe Fußnote 18). Wendet man nun CT7 auf \underline{x} an, so erhält man $\exists y \exists z H\underline{x}yz \vee \exists y \exists z H\underline{y}xz \vee \exists y \exists z H\underline{y}zx$. Im 1. (Haupt-)Fall ist \underline{x} der Hl. Geist, denn von den definierenden Bedingungen für H gilt $\exists y \exists z H\underline{x}yz$ nach Fallbedingung und die Personeneindeutigkeit nach CT9. Dann wende man CT7 auf \underline{y} an und erhält $\exists y \exists z H\underline{y}yz \vee \exists y \exists z H\underline{y}zy$. Davon ist der erste Unterfall ($H\underline{y}yz$) ausgeschlossen,

Mit diesen Axiomen und Definitionen kann van Inwagen nun sein System um weitere (Übersetzungen) trinitätstheologische(r) Aussagen erweitern, nämlich:

- (4) »Gott ist dasselbe Wesen wie der Vater.«
 $\exists x \exists y (Gx \wedge Fy \wedge Bxy)$
 (5) »Gott ist eine Person.«
 $\exists x (Gx \wedge Pxx)$
 (6) »Gott ist dieselbe Person wie der Vater.«
 $\exists x \exists y (Gx \wedge Fy \wedge Pxy)$
 (7) »Gott ist dieselbe Person wie der Sohn.«
 $\exists x \exists y (Gx \wedge Sy \wedge Pxy)$
 (8) »Der Sohn ist nicht dieselbe Person wie der Vater.«
 (a) $\neg \exists x \exists y (Fx \wedge Sy \wedge Pxy)$ oder
 (b) $\exists x \exists y (Fx \wedge Sy \wedge \neg Pxy)$ ³⁹

Für dieses erweiterte Fragment der Trinitätslehre gilt wiederum ein Widerspruchsfreiheitssatz: Aus CT1–13 und (1)–(8) zusammen lässt sich mittels RI-Logik kein Widerspruch ableiten.

Der Beweis geht wieder durch »Hundeinterpretation«, dieses Mal erweitert um die Interpretation von Zxy durch »x bellt y an« und von $Hxyz$ durch »x stolziert von y zu z«. Unter dieser Interpretation werden die zusätzlichen begrifflichen Wahrheiten zu folgenden: (CT5^H–6^H) besagen, dass Bellen und Stolzieren nur unter Hunden stattfinden; (CT7^H) dass jeder Hund mindestens an einer Stelle beim Stolzieren vorkommt (als Start, als Ziel oder

da mit CT9 Pxy folgen würde im Widerspruch zu (*). Im zweiten Unterfall (Hyz) ist y der Vater (Zyz folgt aus Hyz nach CT10, Personeneindeutigkeit aus CT13). Man wende dann noch einmal CT7 an, diesmal auf z , und erhält $\exists y \exists z Hzyz \vee \exists y \exists z Hyzz \vee \exists y \exists z Hyzz$. Von diesen Unterunterfällen sind der erste und der zweite ausgeschlossen, da sich im ersten aus der Fallbedingung mittels CT9 Pxz ergäbe, im zweiten aus der Unterfallbedingung mittels CT9 Pyz , beides im Widerspruch zu (*). Es bliebe also der Unterunterfall $\exists y \exists z Hyzz$, in welchem z der Sohn ist (Zzz folgt aus Hyz nach CT10, Personeneindeutigkeit wieder aus CT13). Vater, Sohn und Hl. Geist existieren also im zweiten Unterfall. Im dritten Unterfall (Hyz) ist y der Sohn (Zzy folgt wieder aus Hyz nach CT10, Personeneindeutigkeit aus CT13). Auf z wird wieder die Fallunterscheidung nach CT7 angewendet und auch hier sind zwei der drei Fälle aufgrund der Fallbedingung und der Unterfallbedingung ausgeschlossen. Schließlich ist in diesem Fall z der Vater, auch hier existieren also Vater, Sohn und Hl. Geist. Im 2. Hauptfall, in dem für x gilt: $\exists y \exists z Hyxz$, ist x der Vater. Im 3. Hauptfall ($\exists y \exists z Hyzx$) ist x der Sohn. Die Unterfälle werden analog zum 1. Hauptfall erledigt.

³⁹ (8a) und (8b) machen vorliegend keinen Unterschied. (8a) ist klassisch äquivalent zu $\forall x \forall y (Fx \wedge Sy \rightarrow \neg Pxy)$. Wie schon oben gezeigt, gibt es x und y mit Fx und Sy . Um (8b) zu zeigen, muss man für diese x und y schlicht (8a) anwenden. Gilt umgekehrt (8b), sind also x und y mit Fx , Sy und $\neg Pxy$ gegeben, und hat man beliebige x und y mit Fx und Sy , so folgt aus der Personeneindeutigkeit (CT13 bzw. eingebaut in die Definitionen von F und S) Pxx und Pyy . Würde nun Pxy gelten, so folgte aus Symmetrie und Transitivität von P auch Pxy im Widerspruch zur Voraussetzung. Also gilt $\neg Pxy$.

als Stolzierer); (CT8^H) dass Stolzieren nur zwischen Hunden verschiedener Preisklassen stattfindet; (CT9^H) dass die Rolle beim Stolzieren die Preisklasse bestimmt; (CT10^H–11^H) dass ein Starhund beim Stolzieren den Zielhund anbellt, und nur er. Und die beiden redundanten begrifflichen Wahrheiten (CT12–13) besagen unter dieser Interpretation: (CT12^H) dass Anbellen nur unter Hunden verschiedener Preisklassen stattfindet und (CT13^H) dass alle Bellenden denselben Preis haben und alle Angebellten. Die Interpretationen der trinitarischen Lehrsätze (4)–(8) verlangen: (4^H) dass es einen Hund gibt, von dem wegstolziert wird, und dass es einen Hund gibt, der mit diesem gleichrassig ist (z. B. er selbst); (5^H) dass es einen Hund gibt, der einen Preis hat; (6^H) dass es einen Hund gibt und einen von dem wegstolziert wird und dass beide denselben Preis haben (z. B. der zuerst genannte Hund selbst); (7^H) dass es einen Hund gibt und einen, zu dem hinstolziert wird, und dass beide denselben Preis haben; (8a^H) dass jeglicher Start und jegliches Ziel des Stolzierens unterschiedlichen Preis haben oder (8b^H) dass es einen Start und ein Ziel des Stolzierens gibt und dass diese beiden unterschiedlichen Preis haben. All diese Forderungen lassen sich anscheinend erfüllen in einem Modell, das genau aus drei Hunden derselben Rasse, aber unterschiedlicher Preise besteht, bei dem genau ein Hund genau einen anderen anbellt und der dritte vom Bellenden zum Angebellten stolziert.

3.4 Schwierigkeiten mit van Inwagens Modell

Van Inwagens Modell macht verschiedene Schwierigkeiten. So kann man intuitiv Zweifel haben, ob die Aussagen (6–8) tatsächlich miteinander vereinbar sind, wenn man ihre natürlichsprachliche Darbietung betrachtet: Wenn Gott dieselbe Person wie der Vater ist, und Gott dieselbe Person wie der Sohn ist, und die Relation »ist dieselbe Person wie« symmetrisch und transitiv ist, so folgt daraus, dass der Vater dieselbe Person wie der Sohn ist, im Widerspruch zu den beiden Varianten von (8). Das bedeutet aber, dass entweder der Widerspruchsfreiheitsbeweis einen Defekt aufweisen muss oder aber die angegebenen Formeln nicht den natürlichsprachlichen Aussagen entsprechen können. Mir scheint Letzteres der Fall zu sein. Betrachtet man beispielsweise die Aussage (6), so gibt $\exists x \exists y (Dx \wedge Fy \wedge Pxy)$ eigentlich nicht die Aussage »Gott ist dieselbe Person wie der Vater« wieder, sondern »Es gibt einen Gott und es gibt einen Vater und dieser Gott und dieser Vater sind dieselbe Person«. Ähnlich wird in (7) durch $\exists x \exists y (Dx \wedge Sy \wedge Pxy)$ eigentlich nur wiedergegeben, dass es einen Gott und einen Sohn gibt, die dieselbe Person sind. Dadurch bleibt bei den Formalisierungen die Möglichkeit offen, dass die beiden Beispiele für D personverschieden sind. Und in der Tat müssen sie sogar personverschieden sein, denn wären sie personidentisch, könnte man aus Symmetrie und Transitivität von P auf ihre Personidentität mit den Bei-

spielen für F und S schließen – und wegen deren Personeneindeutigkeit ergäbe sich ein Widerspruch zum letzten Konjunktionsglied bzw. dem Konsequens von (8).

Die von van Inwagen herangezogenen trinitarischen Lehraussagen wären wohl besser wie folgt zu formalisieren:

- (4*) »Gott ist dasselbe Wesen wie der Vater«
 $\forall x \forall y (Dx \wedge Fy \rightarrow Bxy)$
- (5*) »Gott ist eine Person«
 $\forall x (Dx \rightarrow Pxx)$
- (6*) »Gott ist dieselbe Person wie der Vater«
 $\forall x \forall y (Dx \wedge Fy \rightarrow Pxy)$
- (7*) »Gott ist dieselbe Person wie der Sohn«
 $\forall x \forall y (Dx \wedge Sy \rightarrow Pxy)$
- (8*) »Der Sohn ist nicht dieselbe Person wie der Vater«
 $\forall x \forall y (Fx \wedge Sy \rightarrow \neg Pxy)$

Bei der Hundeinterpretation würde sich für die trinitarischen Lehrensätze (4*)–(8*) Folgendes ergeben: (4*^H) dass jeder Hund von derselben Rasse ist wie der Hund, von dem wegstolziert wird; (5*^H) dass jeder Hund einen Preis hat; (6*^H) dass jeder Hund und jeder Hund, von dem wegstolziert wird, denselben Preis haben; (7*^H) dass jeder Hund und jeder Hund, zu dem hinstolziert wird, denselben Preis haben; (8*^H) dass der Hund, von dem weg, und derjenige, zu dem hin stolziert wird, nicht denselben Preis haben. Offensichtlich sind diese Bedingungen nicht erfüllbar. Und dies liegt nicht an der Hundeinterpretation (die man ja ggf. noch verändern könnte), sondern daran, dass das System CT1–13 + (1* – 8*) wirklich inkonsistent ist: Oben hatten wir in einer Fußnote gezeigt, dass es tatsächlich Individuen gibt, die F und S sind. Nennen wir Beispiele dafür f und s. Beide sind D, denn nach Definition von F gibt es ein y mit Zfy und daraus folgt Df nach CT5. Wegen Ss folgt daraus mit (7*) Pfs. Aus (8*) folgt jedoch $\neg Pfs$. Das ist aber aufgrund von (Symm) und (Trans) für P ein Widerspruch.

Wie geht man mit diesem Widerspruch um? Meiner Ansicht nach kann man van Inwagens System nur reparieren, indem man mindestens die natürlichsprachlichen Sätze (6*) und (7*) weglässt, also alle Behauptungen der Art, dass Gott dieselbe Person sei wie eine der innertrinitarischen Personen. Man könnte van Inwagens eigene problematische Formalisierungen dieser Aussagen, (6) und (7), im System belassen, doch sind sie eigentlich redundant⁴⁰ bzw. geben nicht die anstößigen natürlichsprachlichen Aussagen wieder. Korrekte Formalisierungen von Behauptungen dieser Art sind tatsächlich inkonsistent mit dem Rest der Theorie.

⁴⁰ Da es ein y gibt mit Fy, und da, wie gesehen, aus Fy auch Gy folgt, kann man y auch als Beispiel für den Existenzquantor mit dem x nehmen.

Für die »reparierte« Theorie aus CT1–13, (1)–(3), (4*), (5*) und (8*) kann man nun tatsächlich ein Widerspruchsfreiheitsresultat erzielen: Aus ihnen ist mittels RI+-Logik kein Widerspruch herleitbar. Die erweiterte Hundeinterpretation ergibt nun zusätzlich zu den Bedingungen aus dem ersten Widerspruchsfreiheitsbeweis die Bedingungen: (4*^H) dass jeder Hund von derselben Rasse ist wie der Hund, von dem wegstolziert wird; (5*^H) dass jeder Hund einen Preis hat; (8*^H) dass der Hund, von dem weg, und derjenige, zu dem hin stolziert wird, nicht denselben Preis haben. Alle sich so ergebenden Bedingungen werden von dem Modell aus drei Hunden derselben Rasse erfüllt, bei dem ein Hund einen anderen anbellt, der dritte vom bellenden zum angebellten stolziert und alle drei verschiedene Preise haben.

3.5 Die Frage nach der Rechtfertigung relativer Identität

Peter Geach selbst vertrat die radikale These, dass Aussagen wie »x ist identisch mit y« unvollständig und damit letztlich unverstänlich sind. Nur relative Identitätsaussagen seien sinnvoll. Die Frage ist, ob Geach damit Recht hat. Kritiker gehen meist davon aus, dass absolute Identität eigentlich das Klare und Grundlegende ist. Im theologischen Anwendungsfall der Trinitätslehre zeigt sich die relative Identitätslogik als leistungsstark, indem sie Inkonsistenzen zum Verschwinden bringt, von denen sonst schwierig zu sehen ist, wie man sie ohne größere Revision der Lehre beseitigen kann. Für die Kritiker ist diese Argumentationslinie jedoch nicht überzeugend, die Theorie relativer Identität wirkt für sie ad hoc, d. h. für den konkreten Einzelfall zurechtgemacht, ohne eine allgemeine Motivation oder Begründung zu besitzen. Das Problem ist, dass es kaum ein überzeugendes nicht-theologisches Beispiel für partielle Identität zu geben scheint.

Das beste Beispiel ist vielleicht dasjenige einer Bronzestatue, die eingeschmolzen wird. Vorher und nachher hat man dieselbe Portion Bronze, doch die Statue hört auf zu existieren. Die beiden Portionen Bronze sind also dieselbe Portion Bronze, aber nicht dieselbe Statue. Doch auch dieses Beispiel ist umstritten. Man kann es z. B. so analysieren, dass die Referenz der Termini variiert und nicht die Identitätsrelation. So könnte man auch bei der Bronzestatue von absoluter Identität von a und b reden, müsste jedoch klären, worauf sich »a« und »b« beziehen: Sind es die beiden Bronzeportionen vor und nach dem Einschmelzen, so gilt $a=b$; sind es die Statue und der geschmolzene und wieder erstarrte Bronzeklumpen, so gilt $a \neq b$. Die Variation des Gegenstandsbezugs wäre damit auch möglich und damit wäre dieses Beispiel für die Relativierung der Identität nicht zwingend.

Man kann der Kritik allerdings entgegenhalten, dass Geach und van Inwagen zumindest eine Möglichkeit gefunden haben, eine widerspruchsfreie Lesart (von einigen Basisaussagen) der Trinitätslehre anzugeben – ob nun mit

Ad-hoc-Mitteln oder nicht. Im Mittelpunkt muss die logische Mindestanforderung der Widerspruchsfreiheit einer Lehre oder Theorie stehen. Dass eine Lehre darüber hinaus logische Eigenschaften aufweist bzw. den Einsatz logischer Mittel verlangt, die man im Bereich des Geschöpflichen nicht benötigt, scheint im Fall der Gotteslehre kein schlagender Einwand zu sein. Es ist nicht einzusehen, warum eine logisch akzeptable Theorie über Gott sich in allen Eigenschaften genauso verhalten sollte wie unsere sonst üblichen logisch akzeptablen Theorien, etwa aus der Physik oder unserem Alltagsleben.⁴¹

4. Die Grundsatzfrage: Welche Relevanz haben formallogische Methoden für die Theologie?

Theolog(inn)en äußern sich teils sehr kritisch gegenüber der Bedeutung der formalen Logik für die Theologie. Ein Extrembeispiel lautet: »Formale zweiwertige Logik passt wenig auf menschliche Verhältnisse und oft noch weniger auf die Bibel.«⁴² Eine solche Haltung scheint mir eine Besonderheit gegenüber den allermeisten anderen Wissenschaften zu sein. Sie rührt wohl von je nach Einzelfall verschiedenen Mischungen der folgenden Motivzutaten her: (1) Man ist in hohem Grade von der Wahrheit der eigenen religiösen Überlieferung (einschließlich heiliger Schriften usw.) überzeugt. (2) Man beobachtet, dass eine ganze Reihe von Religionskritikern logische Mittel verwenden, um ihre kritischen Argumente möglichst gut auszuarbeiten – ist selbst aber vielleicht kaum geübt darin. (3) Man betrachtet Glaube und Vernunft zumindest insofern als Alternativen, als man sich im Konfliktfalle zwischen ihnen entscheiden zu müssen glaubt. (4) Man legt eine ungenügende Hermeneutik zugrunde, die nicht damit rechnet, dass religiöse Lehrsysteme ähnlich wie wissenschaftliche Theorien verschieden interpretiert werden können bzw. dass theologische Theorien durch die religiösen Lehren unterbestimmt sind. Leider ist hier nicht der Raum, diese Faktoren im Einzelnen sowie in ihrem gegenseitigen Zusammenhang zu untersuchen. Die Liste ist wohl auch nicht vollständig. Sie zeigt aber, dass man bei den Gründen der theologischen Logik-Skeptiker unterscheiden muss zwischen solchen, die man frontal kritisch-argumentativ angehen kann (wie (3) und (4)), und solchen, die eine faktische (wie (2)) oder konfessorische (wie (1)) Komponente beinhalten.

⁴¹ In ähnlicher Weise argumentierte Georg Cantor, um seine Mengenlehre vor Gegenargumenten in Schutz zu nehmen, die von der falschen Erwartung ausgingen, sämtliche Eigenschaften ließen sich vom Bereich des Endlichen auf den des Unendlichen übertragen. Cantor hielt dies für den Kardinalfehler (das »*proton pseudos*«) von Argumenten gegen die Möglichkeit des Aktual-Unendlichen. Vgl. Tapp, *Kardinalität*, S. 347–350 (Cantor, Brief an Gutberlet vom 24. 1. 1886).

⁴² Reich, *Nicht logisch*, S. 8.

Die Grundsatzfrage, ob die formale Logik für die Theologie relevant und ihre Anwendung nützlich sein kann, kann man letztlich nur in Abhängigkeit von der zugrundegelegten Theologiekonzeption beantworten. Denn die Konzeption bestimmt i. d. R. den Rationalitätsanspruch und die wissenschaftlichen Ambitionen. Beides wird in Bezug auf die Theologie heiß debattiert, ohne dass ein Konsens erkennbar wäre. Damit aber bleibt jede Antwort letztlich vom subjektiv vertretenen Theologiekonzept abhängig.

Eine Minimalforderung, um Theologie als ein *wissenschaftliches* Unterfangen und eine Glaubenslehre als *rational* akzeptabel betrachten zu können, ist aber ihre Widerspruchsfreiheit. Und damit ist die Logik stets relevant, denn Widerspruchsfreiheit einer Lehre oder Theorie bedeutet, dass sich logisch aus ihr kein Widerspruch ableiten lässt.

Die beiden in diesem Beitrag präsentierten Beispiele zeigen exemplarisch, wie formal-logische Methoden einen entscheidenden Beitrag zu einer rationalen Glaubensverantwortung leisten können. Sie sind ein hermeneutisches Werkzeug, um Glaubenslehren in ihrem Zusammenhang untereinander und mit anderen Bereichen unseres Wissens zu interpretieren. Sie tragen zur Disambiguierung von Begriffen und zur Klärung von Argumentationen bei. Und sie bilden einen Rahmen, um religiöse Überzeugungssysteme als Theorien aufzufassen, die man auf ihre (innere) Konsistenz, ihre (äußere) Kohärenz mit anderen Theorien, ihre ontologischen Voraussetzungen und ihre Adäquatheit etwa gegenüber einer religiösen Überlieferung untersuchen kann.⁴³

Literaturverzeichnis

- Alston, W. P., Bennett, J.: Identity and Cardinality: Geach and Frege. In: *The Philosophical Review* 93/4 (1984), S. 553–567.
- Anselm von Canterbury: *Proslogion. Untersuchungen*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 2¹⁹⁸⁴.
- Bocheński, J.: *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München 2003.
- Breuning, W.: Trinität. In: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hg. von W. Beinert, Freiburg 1997, S. 517–519.
- Brun, G., Hirsch Hadorn, G.: *Textanalyse in den Wissenschaften. Inhalte und Argumente analysieren und verstehen*, Zürich 2014.
- Campbell, R.: *From Belief to Understanding. A Study of Anselm's Proslogion Argument on the Existence of God*, Canberra 1976.

⁴³ Für kritische Kommentare zu früheren Versionen dieses Aufsatzes danke ich Lukas B. Kraus und Geo Siegwart.

- Finch, A., Warfield, T. A.: The Mind Argument and Libertarianism. In: *Mind* 107 (1998), S. 515–528.
- Frege, G.: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* [1884], hg. von J. Schulte, Stuttgart 2011.
- Geach, P.: Identity. In: Ders.: *Logic Matters*, Oxford 1972, S. 238–237.
- Gödel, K.: Ontological Proof (* 1970). In: Ders.: *Collected Works 3: Unpublished Essays and Lectures*, hg. von S. Feferman, J. W. Dawson, W. Goldfarb, Ch. Parsons, R. Solovay, New York (NY) 1995, S. 403–404.
- Griffin, Nicholas: *Relative Identity*, Oxford 1977.
- Hinst, P.: A Logical Analysis of the Main Argument in Chapter 2 of the Proslogion by Anselm of Canterbury. In: *Logical Analysis and History of Philosophy* 17 (2014), S. 22–44.
- Holopainen, Toivo: Anselm's Proslogion as an Attempt at Contemplating God. In: *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*, hg. von C. E. Viola, Pilsen 2005, S. 185–195.
- Holopainen, Toivo: The Proslogion in Relation to the Monologion. In: *The Heythrop Journal* 50,4 (2009), S. 590–602.
- Inwagen, P. van: *An Essay on Free Will*, Oxford 1983.
- Inwagen, P. van: And Yet They Are Not Three Gods but One God, in: *Philosophy and the Christian Faith*, hg. von Th. V. Morris, Notre Dame (IN) 1988, S. 241–278 [erneut abgedruckt in: P. van Inwagen: *God, Knowledge and Mystery. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca (NY) 1995, S. 222–259].
- Inwagen, P. van: Three Persons in One Being: On Attempts to Show That the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory. In: *Oxford Readings in Philosophical Theology, Bd. 1: Trinity, Incarnation, Atonement*, hg. von M. Rea, Oxford 2009, S. 61–75.
- Löffler, W.: Externalistische Erkenntnistheorie oder theologische Anthropologie? Anmerkungen zur Reformed Epistemology. In: *Religion nach der Religionskritik*, hg. von L. Nagl, Wien 2003, S. 123–147.
- Löffler, W.: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013.
- Logan, I.: *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*, Farnham 2009.
- Martinich, A. P.: Identity and Trinity. In: *The Journal of Religion* 58,2 (1978), S. 169–181.
- Millican, P.: The One Fatal Flaw in Anselm's Argument. In: *Mind* 113 (2004), S. 437–476.
- Morscher, E.: Anselm's Argument – Once Again. In: *Logique et Analyse* 40 (1997), S. 175–188.
- Morscher, E.: Das fehlende Glied im Gottesbeweis von Proslogion II. In: *Conceptus* 89–90 (2004), S. 201–219.
- Perry, J.: The Same F. In: *The Philosophical Review* 79/2, 1970, S. 181–200.
- Plantinga, A.: Augustinian Christian Philosophy. In: *The Monist* 75 (1992), S. 291–320.
- Reich, K. H.: Es ist nicht logisch, aber doch wahr! In: *Katechetische Blätter* 128, 2003, S. 8–13.

- Reinmuth, F.: *Logische Rekonstruktion. Ein hermeneutischer Traktat* (Diss. an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald 2014: <http://ub-ed.ub.uni-greifswald.de/opus/volltexte/2014/1996/>; Abruf: 31.10.2016).
- Reinmuth, F., Siegart, G., Tapp, C.: Theory and Practice of Logical Reconstruction – Anselm as a Model Case. Introduction. In: *Logical Analysis and History of Philosophy* 17 (2014), S. 13–21.
- Ricken, F. (Hg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart 1998.
- Scherb, J. L.: *Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen*, Stuttgart 2000.
- Siegwart, G.: Ist Gott die alles bestimmende Wirklichkeit? Eine kennzeichnungs(theo)logische Übung. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 123,4 (2001), S. 377–401.
- Siegwart, G.: Gott und der gegenwärtige König von Frankreich. Über Kennzeichnungen in der Theologie. In: *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, hg. von F.-J. Bormann, C. Schröer, Berlin 2004, S. 637–658.
- Slater, G.: Epsilon Calculi. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.iep.utm.edu/ep-calc/>; Abruf: 28.4.2015).
- Sobel, J. H.: *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God*. Cambridge 2004.
- Tapp, C.: *Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit*. Stuttgart 2005.
- Tapp, C.: Die Einzigkeit Gottes im Proslogion des Anselm von Canterbury. In: *Philosophisches Jahrbuch* 119,1 (2012), S. 15–25.
- Tapp, C.: *An den Grenzen des Endlichen. Das Hilbertprogramm im Kontext von Formalismus und Finitismus*, Berlin 2013.
- Tapp, C.: The Uniqueness of God in Anselm's Monologion. In: *Logical Analysis and History of Philosophy* 17 (2014), S. 72–93.
- Tapp, C.: Eine versteckte Endlichkeitsannahme in Thomas' tertia via. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 137 (2015), S. 104–116.
- Thomas von Aquin: *Summa theologiae* [zit. nach: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, hg. vom Katholischen Akademikerverband, 1: *Gottes Dasein und Wesen*, Salzburg 1934].
- Weingartner, P.: Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein? In: *Klassische Gottesbeweise*, hg. von F. Ricken, Stuttgart 1998, 36–61.
- Weingartner, P.: *Omniscience. From a Logical Point of View*, Heusenstamm 2008.
- Weingartner, P.: *God's Existence – Can It Be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*, Heusenstamm 2010.
- Yandell, K.: Ontological Arguments, Metaphysical Identity, and the Trinity. In: *Philosophia Christi* 2 (1999), S. 83–101.
- Zemach, E. M.: In Defence of Relative Identity. In: *Philosophical Studies* 26 (1974), S. 207–218.