

CHRISTOPH ZIMMER

## Existenz-Simulation in den Gottesbeweisen

### 1. Einleitung

1.1. *Ein Gottesbeweis ist ein Argument, dessen Konklusion das Prädikat „Gott“ enthält.* Von der Frage, ob ein solches Argument logisch gültig ist, ist die andere scharf zu unterscheiden, ob es empirischen Gehalt besitzt. Für viele Gottesbeweise, darunter für die zwölf thomasischen, läßt sich zeigen, daß sie logisch gültig sind, und ebenso daß sie *rein analytische Argumente* darstellen, die keinerlei empirischen Gehalt aufweisen. Sie können deshalb auch nichts darüber sagen, ob Gott existiert oder nicht.

*Existenz ist immer eine empirische Angelegenheit.* Der Nachweis, ob ein bestimmtes Objekt existiert, kann nicht durch ein analytisches Argument geführt werden, sondern nur durch empirische Erforschung der Wirklichkeit.

*Existenz-Simulation* findet in zweierlei Hinsicht statt: Erstens vonseiten dessen, der ein analytisches Argument als Ersatz für den empirischen Nachweis des fraglichen Objekts anbietet; zweitens vonseiten dessen, der ein analytisches Argument als Ersatz für den empirischen Nachweis des fraglichen Objekts verwendet. In beiden Fällen wird wissentlich oder unwissentlich empirischer Gehalt, der nicht vorhanden ist, *simuliert* oder vorgespiegelt, indem behauptet wird, ein Gottesbeweis würde, solle oder könne etwas über die Existenz Gottes besagen, obwohl dieses Argument diese empirische Frage überhaupt nicht betrifft.

In der Tradition sind sehr verschiedene Ansichten über Gottesbeweise vorgetragen worden, ohne daß jedoch klar wäre, was genau unter einem Gottesbeweis zu verstehen ist. Die oben angeführte *Definition* erlaubt demgegenüber, einerseits zweifelsfrei festzustellen, ob es sich bei einem fraglichen Text um einen Gottesbeweis handelt, und andererseits ob er gültig ist. Denn ob eine Aussage, die das Prädikat „Gott“ enthält, aus gewissen Prämissen logisch folgt, ist ein objektiver Sachverhalt, auf dessen Grundlage die Frage der *Gültigkeit* eindeutig entschieden werden kann. Allerdings ist die logische Gültigkeit eines solchen Arguments nicht mit der Frage zu verwechseln, ob man die Existenz Gottes für möglich hält.

1.2. Daß die traditionell als Gottesbeweise bekannten Argumente *Beweise* sind, kann sowohl aufgrund der eigenen Aussagen der Autoren der Gottesbeweise, aufgrund der von ihnen durchgehend angewandten formallogischen Terminologie, als auch aufgrund der bisherigen Erforschung der formalen Struktur dieser Argumente

nicht im geringsten bezweifelt werden. Hiermit stimmt auch überein, daß alle Gottesbeweise, angefangen bei Aristoteles, von Fachlogikern bzw. von solchen Theologen oder Philosophen aufgestellt wurden, die wesentliche Beiträge zur Logik geliefert haben. Deshalb setzt die sachgerechte Beurteilung der Gottesbeweise vor allem die *Berücksichtigung der formallogischen Aspekte* voraus. Diese sind jedoch über lange Zeit hin fast ganz außer acht gelassen worden, während weitgehend nur eine auf das Philosophisch-Theologische beschränkte Behandlung stattfand.

Erst in den letzten 50 Jahren haben Forscher – beginnend mit Jan Salamucha (1903-1944) – logische Analysen und Rekonstruktionen vorgelegt, die ein deutlicheres Verständnis des so komplexen Phänomens der Gottesbeweise ermöglichen. Insbesondere bezüglich der Frage ihrer Gültigkeit muß davon ausgegangen werden, daß das religiöse Motiv der Gottesbeweise und dessen Deutung von vornherein nicht genügen kann, wenn man das Wesen dieser speziellen Argumente erfassen will. Vielmehr erlaubt allein die logische Analyse ein begründetes Verständnis. Die *Logik der Gottesbeweise* stellt somit das Fundament dar, von dem her erst überhaupt etwas *definitiv* über deren Wert und Bedeutung gesagt werden kann.

1.3. Das Verständnis dessen wird jedoch dadurch erheblich erschwert, daß in den allermeisten Fällen fälschlich geglaubt wird,

„ein wirksamer deduktiver Gottesbeweis würde die Gewißheit von Gottes Existenz zeigen“ (Clayton [2] 741).

Dieser Annahme liegt eine Verwechslung oder Vermengung zweier ganz verschiedener Punkte zugrunde, nämlich der logischen Form und des empirischen Gehalts bzw. Wirklichkeitsbezugs von Aussagen. Deswegen ist auch die Behauptung, daß die Gottesbeweise auf eine Realität, und sei es die Realität Gottes, zielen würden, ein empiristisches Mißverständnis, weil die Gottesbeweise *analytisch* sind und ihre Konklusionen ohne Zusammenhang mit der Wirklichkeit.

Hinzu kommt noch das *metaphysische Mißverständnis*, daß sich in der Annahme ausdrückt, ohne Metaphysik wäre ein Gottesbeweis nicht möglich, weil „die Kraft“ dieser Beweise in gewissen ontologischen oder metaphysischen Voraussetzungen bestehen würde (Seidl [1] 161; Pöltner, 17). Für den Beweischarakter ist jedoch nichts anderes als die Logik von Belang.

Daß die Gottesbeweise für gescheitert gehalten werden, liegt in der Regel nicht daran, daß die betreffenden Argumente *logisch* widerlegt worden wären, sondern daran, daß die unberechtigte Erwartung, sie könnten die Existenz Gottes verbürgen, nicht erfüllt wurde. Erst wenn feststeht, was von einem Beweis geleistet werden kann, läßt sich beurteilen, in welcher Hinsicht religiöse oder theologische Erwartungen berechtigt sind.

Mit der Bestreitung der Gültigkeit der Gottesbeweise verbindet sich häufig der ei-

genartige Versuch, ihnen trotzdem eine bleibende Bedeutung als sogenannte „Aufweise“ zuzuschreiben, die sie betreffs Gott hätten (Ebeling [1] 268; [2] 416), was so aussieht, als wollte man aus etwas Falschem noch etwas Richtiges herausdestillieren. Diese Konfusion wird auch in der Richtung ausgeführt, daß die Gottesbeweise trotz ihrer Ungültigkeit einen unschätzbaren Beitrag für das Verstehen des Wortes „Gott“ liefern würden. Die *Bedeutung* des Ausdrucks „Gott“ ist aber eine Frage der *Definition*, und Definitionen sind nicht Bestandteile von Beweisen.

## 2. Beweistheorie

2.1. Beweisen heißt zeigen ( $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\kappa\nu\acute{o}\nu\alpha\iota$ , *demonstrare*, *ostendere*), daß eine Aussage – die Konklusion – aus gewissen andern Aussagen – den Prämissen – logisch folgt, oder, was dasselbe ist, formal impliziert wird. Das ist genau dann der Fall, wenn das Konditional, gebildet aus der Konjunktion der Prämissen und der Konklusion, allgemeingültig ist. Ein solches schlüssiges Argument hat stets diese Form:

$$P_1 \ \& \ P_2 \ \& \ P_3 \ \& \ \dots \ \& \ P_n \ \Rightarrow \ K,$$

wenn man die Prämissen mit P und die Konklusion mit K abkürzt. Ein Beweis zeigt anhand von Formeln, daß ein Aussagenzusammenhang eben diese Form hat. Man gewinnt eine Antwort auf die Frage, ob ein vorgelegtes sprachliches Gebilde als Beweis gelten kann, regelmäßig in folgenden Schritten:

- Formalisieren des Aussagenzusammenhangs und
- Feststellen, ob die angenommene Konklusion logisch folgt.

Wenn die Formel allgemeingültig ist, stellt sie den Beweis dafür dar, daß die Konklusion logisch folgt. Dies ist gleichbedeutend damit, daß der Aussagenzusammenhang insgesamt logisch wahr ist.

Beweisen erfordert die Anwendung der Methoden des formalen Schließens, so daß es sich ableitungssyntaktisch um die Beantwortung der Frage handelt, ob eine Aussage die Eigenschaft besitzt, eine Konklusion zu sein. *Beweisbarkeit ist damit formale Ableitbarkeit* (Schütte [1] 2f; [2] 886ff; Stegmüller [1] 86).

2.2. „Von wissenschaftlicher Bedeutung ist der Unterschied zwischen dem Begriff des *Beweises* und dem des *beweisbaren Satzes (Theorems)*. Ein Beweis kann auf zweierlei Arten konstruiert werden:

Erstens (zweidimensional) in der Form eines sogenannten *Formelbaumes*, dessen obere Spitzen mit bestimmten Axiomen beginnen, um von da aus durch weitere und weitere formale Zwischenschritte zum Theorem, d.h. zu jener Formel zu führen, die das Endstück des Beweises bildet.

Zweitens kann ein Beweis (eindimensional) als eine *lineare* Folge von Formeln angeschrieben werden, wobei jedes Glied der Folge entweder ein Axiom ist oder aus früheren Gliedern der Folge mittels eines durch die Ableitungsregeln zugelassenen Deduktionsschrittes hervorgeht. Das Theorem bildet hier das letzte Glied der Folge.

Der Begriff des Beweises muß stets ein effektiv entscheidbarer Begriff in dem Sinn sein, als es möglich sein muß, in endlich vielen Schritten rein mechanisch festzustellen, ob ein vorgelegtes Gebilde einen Beweis in einem Kalkül darstellt oder nicht.

Demgegenüber braucht der Begriff der beweisbaren Formel nicht entscheidbar zu sein. Zu behaupten, daß eine bestimmte Formel beweisbar sei, besagt ja dasselbe wie daß ein Beweis für diese Formel existiere.

Dieser Beweis muß erst entdeckt werden, und es ist keineswegs selbstverständlich, daß das Glück und die Intuition, die für eine solche schöpferische Entdeckerleistung erforderlich sind, durch ein mechanisches Verfahren ersetzt werden können.“ (Stegmüller [1] 74; vgl. Seebohm, 111ff)

2.3. Das Wesentliche hiervon geht auf *Aristoteles* zurück, der den Beweis (ἀπόδειξις) als Syllogismus charakterisiert hat (Top. A 1, 100a18ff. 25 - b25; An. pr. A 1, 24b18-22. A 4, 25b26-31; An. post. A 2, 71b9-24), den er in der Topik so erklärt:

„Der Syllogismus ist ein Logos, in welchem – indem gewisse (Voraussetzungen) gemacht werden – etwas anderes als die Voraussetzungen mit Notwendigkeit wegen dieser Voraussetzungen folgt.“ (Übers. Bochenski [1] 53 (10.05))

Die moderne Auffassung stellt in diesem Punkt eine Verallgemeinerung dar. Denn die Syllogismen machen nicht alle Formen deduktiv gültiger Argumente aus, sondern nur jene, die zwischen *kategorischen* Aussagen bestehen. Die Beweisform muß sich somit zusätzlich zu den Syllogismen auf alle formalen Implikationen beziehen.

Nach Aristoteles erfordert ein Beweis überdies, daß die Prämissen *wahr* sein sollen (vgl. Künne, 138). Vom rein logischen Standpunkt aus ist das jedoch zuviel verlangt, weil diese Einschränkung den Beweis für all jene Fälle, in denen die Prämissen nicht schon logisch wahr sind, zu einer logisch nicht entscheidbaren Sache machen würde. Ferner hat die Wahrheit der Prämissen nichts damit zu tun, daß eine Konklusion aus ihnen folgt, denn die Form eines allgemeingültigen Konditionals ist ja gerade so, daß es *unabhängig* davon wahr ist, welchen Wahrheitswert seine Bestandteile haben. Es ist bei jeder Belegung wahr, weil es keine Belegung gibt, die es falsch machen würde.

Logisch gesehen ist die Wahrheit der Prämissen ebensowenig Voraussetzung für Beweisbarkeit wie für Ableitbarkeit. Ein Beweis wird nicht dadurch „sicherer“, daß man kontingente Prämissen für plausibel hält, oder gar dadurch, daß man die Konklusion von der „Bejahbarkeit“ der Prämissen abhängig macht. Falls es sich

erweisen sollte, daß einige Prämissen falsch sind,

„so folgt daraus selbstverständlich noch nicht die Falschheit der Konklusion, denn aus falschen Sätzen sind nicht nur falsche Sätze ableitbar (es sei denn, die Konjunktion der Prämissen wäre logisch äquivalent mit der Konklusion)“ (Essler, 228).

Es ist also nicht etwa so, daß ein Beweis nur für den verbindlich wäre, der an die Wahrheit der Prämissen glaubt.

„Ein Beweis ist verbindlich für jedermann, oder er ist überhaupt kein Beweis.“ (Scholz, 64)

*Beweisbarkeit besteht allein in der logischen Folgerichtigkeit.* Aber der Realitätsbezug, den ein Argument oder eine Theorie eventuell hat, besteht zusätzlich und unabhängig von der Folgerichtigkeit im empirischen Gehalt. Und dieser wiederum ist nicht einfach das, wovon die Theorie handelt, ebensowenig wie die Gegenstände, von denen die Rede ist.

„Die Struktur ist es, die für die Theorie von Bedeutung ist, und nicht die Wahl ihrer Gegenstände.“ (Quine [1] 34)

Deshalb bezieht sich auch der Beweis einer Theorie nicht auf Gegenstände, sondern auf die Form oder Struktur der Aussagen, mit denen über Gegenstände gesprochen wird.

2.4. Da Beweisen das Zeigen von Allgemeingültigkeit eines Konditionals ist, muß Widerlegen bzw. Falsifizieren ebenfalls im Zeigen von Allgemeingültigkeit eines Konditionals bestehen. Der Unterschied zwischen Beweis und Widerlegung ist nur einer der *Perspektive*, nicht einer der Form. Z.B. stellt der *Modus tollens*,

$$[(p \rightarrow q) \ \& \ \neg q] \Rightarrow \neg p,$$

hinsichtlich der Frage, ob  $\neg p$  aus den angegebenen Prämissen  $(p \rightarrow q)$  und  $\neg q$  logisch folgt, einen Beweis dar, hinsichtlich der Frage aber, ob  $p$  aus diesen Prämissen folgt, eine Widerlegung.

Das hat sofort Auswirkungen auf die *Kritik der Gottesbeweise*. Denn es genügt nicht, nur auf allgemeine philosophische oder theologische Einwände auszuweichen. Vielmehr muß detailliert logisch argumentiert werden, wenn man nicht schon von vornherein den Gegenstand verfehlen will. Die bloße Behauptung, „der“ [!] Gottesbeweis sei „ad absurdum geführt“ (Ebeling [2] 416), oder die „Beweiskraft“ würde „nicht durchtragen“ (Wölfel, 181), läßt jedenfalls keinen *argumentativen* Bezug erkennen. Da die Gottesbeweise heute fast ausschließlich auf dem Boden der modernen Logik und Sprachphilosophie behandelt werden,

„kann sich auch die Ablehnung der Gottesbeweise nicht mehr als eine problemlose Allerweltsweisheit ausgeben. Sie muß sich vielmehr ebenfalls auf jenes Niveau bemühen, auf dem die Möglichkeit von Gottesbeweisen in der Gegenwart erörtert wird.“ (Schrofner, 305)

Es gibt jedoch bei den scholastischen Gottesbeweisen Schwierigkeiten, da sie ursprünglich nur in *nichtformalisierter* Gestalt vorliegen. Um einen traditionell als Gottesbeweis geltenden Text in bezug auf seine beweisrelevanten Bestandteile klar abgrenzen und seine Prämissen und Konklusionen eindeutig spezifizieren zu können, muß eine *Formalisierung* erfolgen. Der herkömmlichen Interpretationstradition ist demgegenüber meist nicht eindeutig zu entnehmen, welche Aussagen genau einen Beweis ausmachen und aus welche Prämissen welche Schlußfolgerungen gezogen werden.

Für das Verhältnis von wortsprachlichem Text und logischer Formalisierung gilt in diesem Zusammenhang, daß der Beweis unter semantischem Aspekt *metasprachlich* ist, für dessen sprachlichen Gegenstand er Allgemeingültigkeit zeigt. Jede allgemeingültige Formel ist daher ein Beweis für alle möglichen *Interpretationen*, d.h. für alle Substitutionen, die das Schema erfüllen. Ist für eine Formel Allgemeingültigkeit gezeigt, und ist ein bestimmter lateinischer oder deutscher Text eine Interpretation dieser Formel, so ist auch dieser Text ein Beweis.

### 3. Empirischer Gehalt

3.1. Innerhalb einer Aussage kann ein Ausdruck wesentlich oder unwesentlich vorkommen (vgl. Stegmüller [1] 3f; [2] 292f). Ein und derselbe Ausdruck kann in einer Aussage wesentlich, in einer andern unwesentlich stehen. Z.B. kommen in der Aussage

„Aristoteles ist ein Grieche“

sowohl der Eigenname als auch das Prädikat wesentlich vor, weil die Ersetzung des Namens durch einen andern oder die des Prädikats durch ein anderes den Wahrheitswert der Aussage verändert. In

„Aristoteles ist ein Grieche oder Aristoteles ist kein Grieche“

hingegen kommt weder der Eigenname noch das Prädikat wesentlich vor, denn wenn man „Aristoteles“ durch einen andern Namen oder „Grieche“ durch ein anderes Prädikat ersetzt, ändert sich der Wahrheitswert nicht. Würde man aber „oder“ oder „kein“ verändern, so würde die ursprünglich wahre Aussage falsch. Wesentlich kommen hier nur „kein“ und „oder“ vor, und unwesentlich „Aristoteles“ und „Grieche“.

Ein Ausdruck ist also dann wesentlich oder unwesentlich, wenn er für den *Wahrheitswert* der Aussage wesentlich oder unwesentlich ist. Die beiden Beispielsätze sind beide wahr, aber nicht aus denselben Gründen. Die zweite Aussage ist *logisch wahr*, weil jede Aussage der Form

„... ist --- oder ... ist nicht ---“

wahr ist. Die erste Aussage ist *empirisch wahr*, weil die Wahrheit nicht aus der logischen Form der Aussage erkannt werden kann, sondern nur daraus, wie sich die Tatsachen verhalten. Von der ersten Aussage sagt man daher auch, daß sie *Tatsachengehalt* oder empirischen Gehalt hat, was für die zweite Aussage nicht der Fall ist.

3.2. Betrachtet man demgegenüber solche Fälle, in denen Aussagen, die einzeln für sich empirisch wahr oder falsch sind, in komplexen Zusammenhängen stehen, derart, daß einige von ihnen als Prämissen, einige als Konklusionen fungieren, so ist der empirische Gehalt dieser Aussagen für den logischen Zusammenhang untereinander *vollständig irrelevant*. Dieser überaus wichtige Umstand macht klar, daß sich der Beweis ausschließlich auf die logische Form bezieht und nicht etwa auf den empirischen Gehalt. Der Realitätsbezug oder empirische Gehalt ist eine vom logischen Zusammenhang völlig unabhängige Sache. Beides darf keinesfalls miteinander vermengt werden.

Aus diesen Überlegungen erhellt inzwischen, daß sich die Frage des empirischen Gehalts auch mit der *Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Aussagen* erläutern läßt (Carnap, 257; Stegmüller [1] 181; Zimmer [3] 315ff). Der Wahrheitswert der synthetischen Aussagen kann nur aufgrund von Erfahrung bestimmt werden. Synthetische Aussagen sind daher empirisch. Dagegen haben analytische Aussagen keinen empirischen Gehalt. Ihr Wahrheitswert beruht nicht auf Erfahrung und Tatsachenwissen, sondern allein auf der logischen Form und den innersprachlichen Bedeutungsbeziehungen der deskriptiven Ausdrücke.

Hinsichtlich des Beweises ergibt sich daraus unmittelbar, daß er prinzipiell analytisch ist. Um zusätzlich zu bestimmen, worin der empirische Gehalt einer bewiesenen Theorie besteht, muß die Theorie insgesamt mit der Erfahrung zusammenhängen, und zwar unabhängig davon, daß der andere Zusammenhang zwischen ihren Prämissen und Konklusionen logisch ist.

Für den *Realitätsbezug* sind in erster Linie die deskriptiven Terme von Belang, d.h. jene Prädikate, die, sofern sie sich auf letztlich wahrnehmbare Objekte beziehen, *Beobachtungsterme* heißen. Demgemäß werden Aussagen, die Beobachtungsterme enthalten, *Beobachtungssätze*, die man durch direkte Beobachtung bestätigen kann, genannt (Przelecki, 63). Daß es sich dabei nicht um eine verengte Vorstellung von Beobachtung handelt, belegt die Definition von Quine [2] 40:

„Ein Beobachtungssatz ist ein Gelegenheitssatz, den der Sprecher beharrlich

bejahren wird, wenn seine Sinnesrezeptoren in bestimmter Weise gereizt werden, und den er beharrlich verneinen wird, wenn sie in bestimmter anderer Weise gereizt werden.“

Der Ausdruck „Beobachtung“ betrifft somit eine sehr allgemeine Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit. In diesem Sinn sind die Beobachtungssätze die am unmittelbarsten mit Sinnesreizungen verknüpften Aussagen. Denn ohne Sinne gibt es auch keine Erfahrung.

3.3. Der empirische Gehalt einer Theorieformulierung besteht in den wahren *kategorischen Beobachtungssätzen*, die aus der Theorieformulierung logisch folgen (Quine [2] 41-44). Diese kategorischen Beobachtungssätze machen deswegen den empirischen Gehalt aus, weil durch sie die Theorie mit der Wirklichkeit verknüpft wird, weil in ihnen der Realitätsbezug besteht. Die Relation einer Theorie zu ihren sensorischen Belegen ergibt sich daraus, daß die Theorie wahre kategorische Beobachtungssätze logisch impliziert.

Um diesen Punkt noch genauer zu erklären, ist wichtig, daß die kategorischen Beobachtungssätze ihrer Struktur nach *Konditionale* sind, die als Antezedens jeweils die beobachtbaren Ausgangsbedingungen haben und als Konsequens die kategorischen Beobachtungssätze. Ein solches Beobachtungskonditional hat diese Form:

Wenn  $\alpha$ , dann  $\beta$ ,

wobei sich  $\alpha$  und  $\beta$  auf Raum-Zeit-Stellen beziehen müssen. Kategorisch heißen die Beobachtungssätze, um von vornherein die konditionale Struktur zum Ausdruck zu bringen. Denn die vier kategorischen Grundformen – A, E, I, O – sind quantifizierte Konditionale:

A:  $\Lambda x (Fx \rightarrow Gx)$   
 E:  $\Lambda x (Fx \rightarrow \neg Gx)$   
 I:  $\forall x (Fx \& Gx) \equiv \neg \Lambda x (Fx \rightarrow \neg Gx)$   
 O:  $\forall x (Fx \& \neg Gx) \equiv \neg \Lambda x (Fx \rightarrow Gx)$

3.4. Bezogen auf *Prädikate*, die die wichtigsten deskriptiven Ausdrücke sind, ist zu verlangen, daß eine Theorie, wenn sie Wirklichkeitsbezug haben soll, mindestens einige Beobachtungsprädikate enthalten muß. Für diese muß ohne Definitionsverfahren direkt ostensiv entscheidbar sein, ob und worauf sie zutreffen. Da Definitionen nur innersprachliche Relationen betreffen, können sie nicht zur Bestimmung des empirischen Gehalts dienen (vgl. Zimmer [1/2] 6. 8f. 34-40). Nur der extensionale Bezug kann eine Verbindung zwischen einem Prädikat und der Realität herstellen.

Das *Prädikat* „Gott“ (Zimmer [5] 107-117) läßt sich nicht als Beobachtungsprädikat auffassen, was insbesondere die Gottesbeweise verdeutlichen. Aussagen, die das Prädikat „Gott“ enthalten, können folglich keinen Bezug zur Realität Gottes zum Aus-

druck bringen. Damit stimmt überein, daß von Gott nicht aufgrund von Erfahrung gesprochen wird, die empirisch überprüfbar wäre, sondern aufgrund von sprachlich vermittelter Tradition (vgl. Bochenski [2] 65f). Auch die Aussage, daß Gott existiert, hat keinen empirischen Gehalt (vgl. Popper, 210, 57a).

#### 4. Analytizität der Gottesbeweise

4.1. *Analytizität* besagt, daß der Wahrheitswert eines Aussagenszusammenhangs eindeutig bestimmt werden kann allein aufgrund seiner logischen Form, ohne auf Tatsachen Bezug nehmen zu müssen. *Jeder* Beweis ist analytisch. Nicht analytische (synthetische) Beweise gibt es nicht. Das ist seit Aristoteles *per definitionem* ausgeschlossen. Was gelegentlich als „empirischer Beweis“ bezeichnet wird, ist nach der üblichen wissenschaftstheoretischen Terminologie eine Bestätigung von Tatsachenbehauptungen, wofür verschiedene Methoden zur Verfügung stehen, darunter die experimentellen. Während sich der Beweis auf die *Form* von Theorien bezieht (vgl. Hauffe, 30), betrifft die Bestätigung gradweise den Realitätsbezug.

Ein bewiesenes Argument weist nicht aufgrund des Beweises Realitätsbezug auf. Deshalb kann auch nicht für die Gottesbeweise gesagt werden, daß die Frage, ob es Gott gibt, von der Gültigkeit dieser Argumente abhängen würde. Und umgekehrt hat die logische *Gültigkeit* eines oder mehrerer Gottesbeweise nichts mit der *Existenz* Gottes zu tun. Um die Existenz Gottes plausibel zu machen, genügt nicht die Schlüssigkeit eines Arguments. Denn ein Gottesbeweis besagt ja nicht, daß Gott wirklich existiert, sondern nur, daß eine Aussage, die das Prädikat „Gott“ enthält, aus andern Aussagen logisch folgt. Deshalb verweist das Aufstellen von Gottesbeweisen gar nicht auf ein Interesse an der Existenz Gottes, sondern auf ein Interesse an der Wahrheit von Aussagen, die das *Prädikat* „Gott“ enthalten.

Im Gegensatz dazu sind die Gottesbeweise in der empiristischen Interpretationstradition so aufgefaßt worden, als ob sie *Bestätigungen* der Existenz Gottes wären bzw. sein sollten. Nur aufgrund dessen ist es möglich, das Grundproblem der Gottesbeweise darin zu erblicken, daß ein Objekt, auf das das Prädikat „Gott“ zutrifft,

„nicht nur in unseren Gedanken als vage Möglichkeit oder pures Phantasiegemälde, sondern als 'wirkliches Wesen' existiert“ (Gatzemeier, II, 61).

Das dürfte jedoch nicht das Problem derer gewesen sein, die Gottesbeweise aufgestellt haben, was daran ersichtlich ist, daß sie erstens rein analytische Argumente, die keinerlei empirischen Gehalt aufweisen, vorgelegt, daß sie sich zweitens ausdrücklich um die Sicherstellung der Analytizität selbst von „*deus est*“ bemüht, und daß drittens die Vorstellung von Gott als von einem existierenden Wesen den Gottesbeweisen jedenfalls nicht zu entnehmen ist. Alle drei Punkte lassen sich in besonders klarer Weise bei *Thomas von Aquin* namhaft machen.

4.2. Für die zwölf thomasischen Argumente kann die logische Gültigkeit bewiesen werden, wie die folgende Liste zeigt:

1.	SCG 1.13.3		$[(p \supset \neg p) \& \neg p] \Rightarrow \neg p$	
2.	SCG 1.13.3		$[(p \supset \neg q) \& \neg p] \Rightarrow q$	
3.	SCG 1.13.28		$[(q \vee \neg p) \& p] \Rightarrow q$	
4.	SCG 1.13.33	V.1	$\neg(p \rightarrow \neg q) \Rightarrow q$	
		V.2	$[(p \rightarrow \neg q) \& q] \Rightarrow q$	
5.	SCG 1.13.34		$[(p \rightarrow q) \& p] \Rightarrow q$	
6.	SCG 1.13.35		$[(\neg q \rightarrow \neg p) \& p] \Rightarrow q$	
7.	SCG 1.15.5		$[(q \vee p) \& \neg p] \Rightarrow q$	
8.	ST 1.2.3 co	V.1	$[(\neg q \rightarrow p) \& \neg p] \Rightarrow q$	
		V.2	$[(\neg q \rightarrow \neg p) \& p] \Rightarrow q$	( $\approx 6.$ )
9.	ST 1.2.3 co		$\neg(p \rightarrow \neg q) \& \neg q] \Rightarrow q$	
10.	ST 1.2.3 co		$[(q \vee p) \& \neg p] \Rightarrow q$	( $\approx 7.$ )
11.	ST 1.2.3 co		$[(p \rightarrow q) \& p] \Rightarrow q$	( $\approx 5.$ )
12.	ST 1.2.3 co		$[(\neg q \rightarrow \neg p) \& p] \Rightarrow q$	( $\approx 6.$ )

Für den 4. und 8. Beweis sind jeweils zwei Varianten möglich. Die Argumente 8. bis 12. sind die *quinque viae*. Das Verhältnis der Formeln zum Text ist ausführlich in „Logik der thomasischen Gottesbeweise“ (Zimmer [2]) erklärt.

Wie man sieht, sind alle Formeln allgemeingültig. Die thomasischen Argumente sind folglich wahr. *Gottesbeweise* sind sie aufgrund der Definitionen, die Thomas für den Ausdruck „deus“ den Argumenten regelmäßig zugeordnet hat. Sie lauten bekanntlich in der Reihenfolge der Beweise:

deus <sub>1</sub>	= <sub>df</sub>	movens immobile
deus <sub>2</sub>	= <sub>df</sub>	primum movens immobile
deus <sub>3</sub>	= <sub>df</sub>	primus motor separatus omnino immobilis
deus <sub>4</sub>	= <sub>df</sub>	prima causa efficiens
deus <sub>5</sub>	= <sub>df</sub>	maxime ens
deus <sub>6</sub>	= <sub>df</sub>	cuius providentia mundus gubernetur
deus <sub>7</sub>	= <sub>df</sub>	primum necessarium, quod est per seipsum necessarium
deus <sub>8</sub>	= <sub>df</sub>	primum movens, quod a nullo movetur
deus <sub>9</sub>	= <sub>df</sub>	causa efficiens prima
deus <sub>10</sub>	= <sub>df</sub>	per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis
deus <sub>11</sub>	= <sub>df</sub>	causa omnium entium, et omnium bonorum, et omnium quorumlibet perfectorum
deus <sub>12</sub>	= <sub>df</sub>	intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem

Da Definiendum und Definiens jeweils äquivalent, d.h. in allen Kontexten *salva veritate austauschbar* sind, gewährleisten die Definitionen, daß bei entsprechend erfolgten Substitutionen die jeweiligen Konklusionen das Prädikat „Gott“ enthalten,

das sie abgesehen von diesen Definitionen nicht enthalten.

4.3. Geht man davon aus, daß die Konklusion eines Gottesbeweises „*deus est*“ lautet, bzw. durch Definition auf diese Form gebracht werden kann, so ist die Beobachtung von höchstem Interesse, daß besonders Thomas, jedoch auch schon Anselm, die Möglichkeit „*deus est*“ als singuläre Existenzbehauptung aufzufassen, mit aller Deutlichkeit ausgeschlossen haben. Statt dessen sind Definitionen gegeben worden, die sicherstellen, daß „*deus est*“ – separat betrachtet – analytisch wahr ist (Zimmer [3] 320-326). Thomas erklärt dies folgendermaßen:

„Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. scimus enim quod haec propositio quam formamus de deo, cum dicimus *deus est*, vera est.“ (ST 1 qu 3 ar 4 ra 2)

Hier wird die grundlegende Unterscheidung zwischen der existentiellen und der koplutativen Funktion des „*est*“ speziell an der Aussage „*deus est*“ exemplifiziert. Bezüglich der existentiellen sagt Thomas: „*non possumus scire esse dei*“, was heißt, daß die Existenz Gottes nicht erkennbar ist. Folglich kann auch nicht behauptet werden, daß die Aussage „*deus est*“ im Sinne von „Gott existiert“ wahr ist. Des weiteren sagt Thomas im Zitat, daß die Aussage „*deus est*“ wahr ist. Wenn sie aber wahr ist, dann kann sie nicht deswegen wahr sein, weil Gott existiert, denn das würde Kenntnis der Existenz Gottes voraussetzen, deren Möglichkeit Thomas aber soeben ausgeschlossen hat. Klar wird der Zusammenhang, wenn man die hierhergehörige und auch im unmittelbaren Kontext stehende Definition des Ausdrucks „Gott“ beachtet:

„*deus est suum esse*“, bzw.  
 „*deus est ipsum esse*“ (ST 1 qu 3 ar 4 co; qu 4 ar 2 co; qu 8 ar 1 co; SCG lb 1 cp 11 n. 1; cp 45 n. 2).

Diese Definition besagt, daß die Ausdrücke „*deus*“ und „*esse*“ in allen Kontexten *salva veritate austauschbar* sind. Aufgrund dessen ergeben sich die Äquivalenzen:

„*esse est esse*“, „*deus est deus*“.

Die Analytizität von „*deus est*“ ist damit offensichtlich. Gleichzeitig ist bewiesen, daß „*deus est*“ keinen Wirklichkeitsbezug hat, denn um Wirklichkeitsbezug haben zu können, dürfte die Aussage nicht analytisch sein. Als Konklusion eines Gottesbeweises bedeutet dies, daß er prinzipiell nicht die Existenz Gottes zum Gegenstand haben kann. In bezug auf die Gottesbeweise zu behaupten, sie wollten zeigen, daß es Gott gibt, hat zumindest an den Argumenten selbst nicht den geringsten Anhalt.

Ob Thomas auf diese Weise die Existenz Gottes beweisen wollte, was u.a. Clayton

für „völlig eindeutig“ hält ([1] 735), ist daher höchst unwahrscheinlich, und das umso mehr, als Thomas gegenüber Anselm jeden Versuch, aus einer Definition des Ausdrucks „Gott“ Existenz herzuleiten, zurückgewiesen hat (SCG lb 1 cp 10 n. 2. 4). Der Sinn liegt vielmehr darin, daß eine Aussage mit dem Prädikat „Gott“ aus andern logisch folgt, und daß diese Aussage wahr ist.

Wahrheit, nicht Existenz ist das Ziel der Gottesbeweise. Das ist bereits von Augustin anvisiert worden, indem er „deus“ als „veritas“, d.h. als logische Wahrheit, definiert hat (Zimmer [6]). Doch kann sich diese klare Erkenntnis nur in dem Maße Bahn brechen, indem sich die Theologie auf ihre eigene logische Tradition besinnt. Und dies ist nur durch totale Abkehr von den sogenannten Dialektikern, Hermeneutikern und Absurden möglich.

## 5. Beweis und Definition

5.1. Bei allen Gottesbeweisen spielt eine ausschlaggebende Rolle, wie der Ausdruck „Gott“ in jedem Einzelfall *definiert* wird. Dabei sind sehr unterschiedliche Definitionen verwendet worden, ja jeder Gottesbeweis operiert praktisch mit einem andern *Begriff* von Gott. Thomas hat z.B. für seine zwölf Gottesbeweise zehn verschiedene Definitionen aufgestellt, deren Bedeutung so grundlegend ist, daß es sich bei diesen Argumenten ohne die Definitionen gar nicht um Gottesbeweise handeln würde (Zimmer [2] 222f). Ebenso haben Augustin und Anselm spezielle Definitionen verwandt, die quantitativ-metrische Relationsbegriffe – *excellentius* und *maius* – enthalten. Unabhängig davon aber, welche Definition für „deus“ jeweils vorliegt, sie ist nie Bestandteil des deduktiven Zusammenhangs, sie hat keinesfalls eine Funktion als Prämisse.

Das notwendige und hinreichende Kriterium für Definitionen ist *Eliminierbarkeit* (vgl. Zimmer [1/1] 36-44). Da eine Definition besagt, daß zwei Ausdrücke äquivalent sind, gewährleistet sie, daß der eine Ausdruck stets durch den andern ersetzt werden kann und umgekehrt, ohne daß sich dadurch der Wahrheitswert der Aussage, innerhalb derer die Ersetzung vorgenommen wurde, ändert. Definiens und Definiendum sind *salva veritate* austauschbar. Deswegen kann aus Prämissen unter Zuhilfenahme einer Definition nicht mehr abgeleitet werden als ohne die Definition. Wenn aufgrund einer Definition etwas folgt, was ohne die Definition nicht folgen würde, dann wäre die Definition nicht eliminierbar. Eine nicht eliminierbare Definition aber ist keine Definition, sondern eine *Aussage* mit Prämissenfunktion.

Daß Definitionen nicht Bestandteile deduktiver Zusammenhänge sind, wird in der modernen Definitionstheorie dadurch ausgedrückt, daß man sie als nichtkreative, eliminierbare Axiome charakterisiert (Kleinknecht, 3). Ihre Funktion besteht darin, daß sie die *Eindeutigkeit* der die Theorie durchlaufenden Ausdrücke sicherstellen und intentionale Veränderungen ausschließen.

5.2. In bezug auf die thomasischen Gottesbeweise ist in den vorangegangenen Kapiteln bereits angedeutet worden, daß die Definitionen  $deus_1$  bis  $deus_{12}$  auf das genaueste den soeben angeführten Erfordernissen genügen. Auch daß Thomas die Definitionen in der Reihenfolge konsequent nach den fertigen Argumenten nennt, scheint zusätzlich zu belegen, daß sie keine Prämissen sind. Demgegenüber scheinen die Dinge bei der *Ratio Anselmi* nicht ganz so vorbildlich zu liegen. In Proslogion 2 bis 4 wird von dieser Definition ausgegangen:

$deus =_{df} \text{aliquid quo maius nihil cogitari potest}$

Ihr Definiens ist nur eine etwas verklausulierte Formulierung für „maximum“, denn das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann oder existiert, ist das Maximum. Die Definition ist deshalb bedeutungsgleich mit:

$deus =_{df} \text{maximum}$

Der hierfür relevante Text lautet:

- (1) „Nam potest cogitari esse aliquid quod non potest cogitari non esse;
- (2) quod maius est quam quod non esse cogitari potest.
- (3) Quare si id quo maius nequit cogitari potest cogitari non esse,
- (4) id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit;
- (5) quod convenire non potest.“ (Proslogion 3)

Zuerst wird *aliquid quod potest cogitari esse* als etwas bestimmt, daß größer sei als *aliquid quod non esse cogitari potest*. Danach wird diese Größer-Relation zwischen *esse* und *non esse* auf *deus*, d.h. auf *aliquid quo maius nihil cogitari potest* bezogen. Wenn nun das *non esse* dessen, *quo maius nihil cogitari potest*, gedacht werden könnte, dann wäre *id quo maius cogitari nequit* eben nicht *id quo maius cogitari nequit*, weil ja das *esse* dessen, *quo maius nequit cogitari potest* dann noch größer wäre.

Ersetzt man aufgrund der Definition in dem Konditional (3)-(4) überall „id quo maius nequit cogitari potest“ durch „maximum“, so lautet es jetzt:

- (3) Si maximum cogitari non esse,
- (4) maximum non est maximum.

Die Begründung hierfür war, daß das *cogitari esse* stets größer ist als das *cogitari non esse*. Das Größte kann demnach nicht als nicht existierend gedacht werden. Folglich stellt die Festlegung, daß etwas, dessen Nichtsein gedacht werden kann, einen intensionalen Bestandteil der Definition des Ausdrucks „deus“ dar.

Da ferner „maximum“ mit „deus“ äquivalent ist, kann das Konditional auch so formuliert werden:

- (3) Si deum cogitari non esse,  
 (4) deus non est deus.

Das Wesentliche, was Anselm hier zum Ausdruck bringt, ist, daß „deus“ nicht definitionsgemäß aufgefaßt wäre, *si deum cogitari non esse*. Zur Definition des Ausdrucks „deus“ gehört „esse“ intensional hinzu.

Daher handelt es sich gar nicht um einen Beweis, sondern nur um eine *nähere Erklärung* der angegebenen Definition. Eine Schlußfolgerung liegt nicht vor. Was aufgrund dieses Textes als „ontologischer Gottesbeweis“ gilt, ist in Wahrheit nicht mehr als die Erläuterung der durch die Definition festgelegten semantischen Beziehungen zwischen den Ausdrücken „deus“ und „aliquid quo maius cogitari nequit“.

5.3. Anselms Definition des Ausdrucks „Gott“ hat mit der *Existenz Gottes* ebensowenig zu tun wie die Gottesbeweise generell. Daran ändern andere Auffassungen (Scholz; Henry, 101-117; Hartshorne, 50f; Hubbeling, 78; Zvi Bar-On) grundsätzlich nichts. Auch die modallogischen Rekonstruktionen stellen analytische Zusammenhänge dar, die keine Auskunft darüber geben können, ob Gott existiert oder nicht.

Die Art, wie Anselm von der Existenz Gottes spricht, mutet wie ein semantischer Trick an. Indem er den Ausdruck „Gott“ so definiert, daß „Existenz“ als Element von dessen Intension erscheint, ist Existenz von vornherein ein *inersprachliches Moment*. Da Anselm Gott jedoch vermutlich nicht als etwas Innersprachliches verstehen wollte, bleibt keine andere Möglichkeit als zu sagen, daß die Existenz Gottes *simuliert* wurde. Der Gebrauch des Ausdrucks „Existenz“ (*esse*) erweckt nur den Anschein, als ob von einer außersprachlichen Realität die Rede wäre. Das Prädikat „Gott“ aber – gleichgültig, wie es definiert wird – kann allein nichts darüber sagen, ob es etwas gibt, worauf es zutrifft (Zimmer [5] 79-87; [4] Kap. 13), auch dann nicht, wenn es „Existenz“ intensional schon beinhaltet.

## 6. Existenz-Simulation

6.1. Am augenscheinlichsten ist Existenz-Simulation bei Anselm von Canterbury zu erkennen, wo der Begriff der *Existenz* ein intensionaler Bestandteil der Bedeutung des Ausdrucks „Gott“ ist. In diesem Sinne von Existenz zu sprechen, simuliert nur, daß es Gott gibt, weil die Möglichkeit, daß sich das Prädikat „Gott“ extensional auf etwas Außersprachliches bezieht, *per definitionem* ausgeschlossen wird. Die Existenz Gottes wird jedoch auch bei Thomas von Aquin simuliert, weil die Konklusionen der Gottesbeweise *analytisch* sind und als solche keinen Realitätsbezug haben. Daß einige seiner Prämissen aufgrund von Formulierungen, die mit „*sensu constat*“ u.ä. beginnen, möglicherweise empirisch interpretiert werden können, spielt keine Rolle, da es ja bei den Gottesbeweisen auf die Konklusionen – auf „Gott“ – ankommt. Selbst wenn man einräumt, daß die Argumente empirische Ausgangspunkte

haben, so verlieren sich diese spätestens bis zu den Konklusionen völlig. Ein in den Prämissen eventuell vorhandener Realitätsgehalt kann nicht durch logisches Schließen auf die Konklusionen transportiert werden.

6.2. Der Hauptgrund für Existenz-Simulation liegt immer in dem Versuch, von der Existenz Gottes auf *analytische* Weise zu reden. Die scholastischen Gottesbeweise zeichnen sich dadurch aus, daß sie es zu wahren Aussagen bringen, die das Prädikat „Gott“ enthalten, während es in der theologischen Tradition, die die Gottesbeweise ablehnt, keine als wahr beweisbaren *Aussagen* mehr gibt. Existenz-Simulation entwertet also nicht die Gottesbeweise, sondern hilft zu bestimmen, was genau ihr Gegenstand ist. Die Gottesbeweise stellen analytische Konstruktionen dar, um wahre Aussagen mit dem Prädikat „Gott“ zu erhalten. Von der Existenz Gottes handeln sie jedoch nicht.

Abgesehen von den Gottesbeweisen ist jede Form der Annahme einer „nicht-empirischen Existenz Gottes“, die einige Dialektiker und Hermeneutiker anzunehmen scheinen, Existenz-Simulation. In dieser Hinsicht ist Existenz-Simulation gleichbedeutend mit pseudoempirischem Reden von Gott bzw. Hybrid-Theologie (Zimmer [3] 333-337). Das Phänomen der Existenz-Simulation scheint generell aufzutreten, wenn gesagt wird, daß Gott existiert. Es scheint ein fundamentaltheologisches Phänomen zu sein.

## 7. Existenzentschärfung

7.1. Hatte schon die Analytizität der Gottesbeweise gezeigt, daß die Existenz Gottes in diesem Zusammenhang irrelevant ist, so kann jetzt noch zu der Überlegung weitergeführt werden, daß sich die Existenz Gottes für die *Wahrheit* theologischer Aussagen generell als irrelevant erweist. Dieser Sachverhalt, daß für die Wahrheit beliebiger theologischer Aussagen die Aussage der Existenz Gottes unerheblich ist, wird hier *Existenzentschärfung* bezüglich der Existenz Gottes genannt. Das läßt sich folgendermaßen erklären:

Es sei  $t$  eine beliebige theologische Aussage und  $e$  die Behauptung, daß genau ein Gott existiert. Für  $e$  muß daher gelten:

$$e =_{df} \forall x [Dx \ \& \ \Lambda y (Dy \rightarrow x = y)]$$

Das Definiens, das übrigens mit  $\forall x \ \Lambda y (Dy \rightarrow x = y)$  äquivalent ist, besagt, daß Gott dann existiert, wenn auf ein Objekt  $x$  das Prädikat  $D$  (deus) zutrifft (Zimmer [3] 325; [4] Kap. 13.5.; [5] Kap. 5.4.). Nur diese Aussage ist als Formulierung der Existenz Gottes akzeptabel.

Nach herkömmlicher Meinung müßte nun  $e$  eine gewisse, wenn nicht ausschlagge-

bende Bedeutung für die Wahrheit zumindest einiger theologischer Aussagen haben, so daß e eine Voraussetzung mindestens einer theologischen Aussage wäre, da vielleicht, daß Gott existiert, als Voraussetzung der Theologie gelten mag. Es verhält sich jedoch anders. Aus dem konsistenten Konditional

$$e \rightarrow t$$

ist zu sehen, daß, wenn t wahr ist, der Wahrheitswert von e keine Rolle spielt, weil eine wahre Aussage von jeder beliebigen Aussage impliziert wird. Daraus folgt unmittelbar, daß es für die Wahrheit einer theologischen Aussage unerheblich ist, ob e für wahr oder falsch gehalten wird. Eine wahre theologische Aussage folgt aus e sogar dann, wenn e falsch ist, Gott also nicht existiert.

7.2. Daß die Wahrheit theologischer Aussagen nicht davon abhängt, ob Gott existiert, hat nichts damit zu tun, was man unter einer *theologischen Aussage* versteht. Vorsorglich ist t nämlich so angelegt, daß jede Aussage t sein kann. Da die theologischen Aussagen eine Teilklasse der Klasse der Aussagen sind, gilt, was für jede Aussage gilt, auch für die theologischen, ohne Rücksicht darauf, wie sie des näheren definiert werden.

Nimmt man umgekehrt die Wahrheit einer theologischen Aussage als bewiesen an, um zu sehen, ob daraus logisch folgt, daß Gott existiert, so gelangt man zu dem Problem, daß e nur dann aus einer wahren theologischen Aussage folgt, wenn e wahr ist. Entweder man kann empirisch bestätigen, daß Gott existiert, dann ist es sinnlos, analytisch etwas beweisen zu wollen, oder man kann es empirisch nicht bestätigen, dann nützen auch Gottesbeweise nichts. *Die Frage der Existenz Gottes scheint folglich kein theologaler Gegenstand zu sein.*

## Literaturverzeichnis

- Anselm von Canterbury: Proslogion. Hg. v. F. S. Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- Bar-On, Zvi A.: Knowledge and Belief in St. Anselm's Proof. In: Religionsphilosophie. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 15.-21.8.1983, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Hg. v. Wolfgang L. Gombocz. Teil 2. Wien 1984 (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft; Bd. 10/2), 125-130.
- Bochenski, J. M.:
- [1] Formale Logik. Freiburg, München <sup>3</sup>1970 (OA III/2).
  - [2] Logik der Religion. Übers. u. mit Anm. vers. v. Albert Menne. Paderborn u.a. <sup>2</sup>1981.
- Carnap, Rudolf: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft. Hg. v. Martin Gardner, übers. v. Walter Hoering. München 1969.
- Clayton, John:
- [1] Gottesbeweise. II. Mittelalter. TRE 13, 724-740.
  - [2] Gottesbeweise. III. Systematisch/Religionsphilosophisch. TRE 13, 740-784.
- Ebeling, Gerhard:
- [1] Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes. In:

- Ders.: Wort und Glaube. II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen 1969, 257-286.
- [2] Gott und Wort. A.a.O., 396-432.
- Essler, Wilhelm K.: Einführung in die Logik. Stuttgart <sup>2</sup>1969 (KTA 381).
- Gatzemeier, Matthias: Theologie als Wissenschaft? Bd. I: Die Sache der Theologie. Bd. II: Wissenschafts- und Institutionenkritik. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974/75 (problemata 20 u. 21).
- Hartshorne, Charles: The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics. La Salle, Ill. 1962.
- Hauffe, Heinz: Der Informationsgehalt von Theorien. Ansätze zu einer quantitativen Theorie der wissenschaftlichen Erklärung. Wien, New York 1961 (Library of Exact Philosophy; 13).
- Henry, P. D.: Medieval Logic and Metaphysics. A Modern Introduction. London 1972 (Hutchinson University Library; 172).
- Hubbeling, Hubertus G.: Einführung in die Religionsphilosophie. Göttingen 1981 (Uni-Taschenbücher; 1152).
- Kleinknecht, Reinhard: Grundlagen der modernen Definitionstheorie. Königstein/Ts. 1979 (Monographien Wissenschaftstheorie u. Grundlagenforschung; 14).
- Künne, Wolfgang: Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie. Frankfurt/M. 1983.
- Lorenz, Kuno: Beweis. HWP 1, 882-886.
- Lyttkens, Hampus: Der ontologische Gottesbeweis in der modernen philosophischen Diskussion. NZSTh 7, 1965, 129-142.
- Pähler, Klaus: Qualitätsmerkmale wissenschaftlicher Theorien. Zur Logik und Ökonomie der Forschung. Tübingen 1986 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; 43).
- Pöltner, Günther: Die Stellung der transzendentalen Seinsbestimmungen im Gottesbeweis des Thomas von Aquin. ThGl 71, 1981, 17-34.
- Popper, Karl: The Demarcation between Science and Metaphysics. In: The Philosophy of Rudolf Carnap. Ed. by Paul Arthur Schilpp. La Salle, Ill. 1963 (The Library of Living Philosophers; 11), 183-226.
- Przelecki, M.: Die Logik empirischer Theorien. In: Zur Logik empirischer Theorien. Hg. v. Wolfgang Balzer u. Michael Heidelberger. Berlin, New York 1983, 43-96.
- Quine, W. V. O.:
- [1] Dinge und ihr theoretischer Ort. In: Ders.: Theorien und Dinge. Übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1985, 11-38.
- [2] Empirischer Gehalt. A.a.O., 39-46.
- Salamucha, J.: Beweis „ex motu“ der Existenz Gottes. Eine logische Analyse des Argumentes des hl. Thomas von Aquin. Collectanea theologica 15, Lwow 1934, 53-92.
- Scholz, Heinrich: Der Anselmische Gottesbeweis. In: Ders.: Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft. Hg. v. Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Joachim Ritter. Basel, Stuttgart 1961, 62-74.
- Schrofner, Erich: Ist Gott beweisbar? Über Möglichkeiten und Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis heute. ZKTh 107, 1985, 299-309.
- Schütte, Kurt:
- [1] Beweistheorie. Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1960 (Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften; 103).
- [2] Beweistheorie. HWP 1, 886-888.
- Seebohm, Thomas M.: Philosophie der Logik. Freiburg, München 1984.
- Seidl, Horst:
- [1] Siehe Thomas von Aquin [2].
- [2] Bemerkungen zur 'quarta via' des Thomas von Aquin. In: Um Möglichkeit und Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute. Hg. v. Klaus Kremer. Leiden 1985, 52-72.
- Stegmüller, Wolfgang:
- [1] Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. I: Erklärung, Begründung, Kausalität. Berlin, Heidelberg, New York <sup>2</sup>1983.

- [2] Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap. Wien, New York <sup>2</sup>1977.
- Thomas von Aquin:  
 [1] S. Thomae Aquinatis Opera Omnia cur. Roberto Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980 (Indicis Thomistici Supplementum, vol. 2).  
 [2] Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der „Summe der Theologie“. Text mit Übers., Einl. u. Komm., hg. v. Horst Seidl. Hamburg 1982 (PhB 330).
- Wölfel, Eberhard: Was heißt: „Gott existiert?“ Zum Sinn des Wortes „Gott“ und zur Bedeutung der Lehre vom Gottesbeweis. In: Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag. Hg. v. Horst Balz u. Siegfried Schulz. Stuttgart u.a. 1973, 181-191.
- Zimmer, Christoph:  
 [1] Definierbarkeit und Definition des Ausdrucks „Gott“. Teil I: LingBibl 62, 1989, 5-48; Teil II: LingBibl 63, 1989, 5-32.  
 [2] Logik der thomasischen Gottesbeweise. Ein Beitrag zur Aussagenlogik bei Thomas von Aquin. Franziskanische Studien 71, 1989, 212-223.  
 [3] Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen? Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 36, 1989, 311-340.  
 [4] Existenz-Simulation in den Gottesbeweisen. In: Das Phänomen der „Simulation“. Beiträge zu einem semiotischen Kolloquium. Hg. v. Erhardt Güttgemanns. Bonn 1991 (FThL 17) 86-106.  
 [5] Negation und via negationis. LingBibl 64, 1990, 53-91.  
 [6] Veritas est deus noster. Augustins arithmetischer Gottesbeweis. Franziskanische Studien 73, 1991, 159-169.  
 [7] „Deus“. Logische Syntax und Semantik. Bonn 1991 (FThL 20).

## Index

Anselm v. Canterbury 11-14 16	Lorenz 17
Aristoteles 2 4 9	Lyttkens 17
Augustin 12 18	Pähler 17
Bar-On 14 16	Pöltner 2 17
Bochenski 4 9 16	Popper 9 17
Carnap 7 16	Przelecki 7 17
Clayton 2 11 16	Quine 5 7f 17
Ebeling 3 5 16	Salamucha 2 17
Essler 5 17	Seebohm 4 17
Gatzemeier 9 17	Seidl 2 17
Hartshorne 14 17	Scholz 5 14 17
Hauffe 9 17	Schrofner 6 17
Henry 14 17	Schütte 3 17
Hubbeling 14 17	Stegmüller 3f 6f 17
Kleinknecht 12 17	Thomas v. Aquin 1 9-14 18
Künne 4 17	Wölfel 5 18

www.zmm.cc	Dr. Christoph Zimmer	920@who.net
------------	----------------------	-------------