

Letztbegründungen und Gott

Herausgegeben von
Edmund Runggaldier und Benedikt Schick

De Gruyter

noch stellt sich mir die Frage, ob diese Beweise nicht doch einen guten Sinn haben auch dann, wenn sie nicht als Beweise für die *Existenz* eines höchsten Wesens gelesen werden. Im Folgenden will ich versuchen, zu zeigen, dass auch ursprünglich der eigentliche Sinn dieser Argumentationen nicht darin liegt, die Existenz Gottes nachzuweisen. Vielmehr erweist sich die Existenz Gottes ganz woanders – und manche der als Gottesbeweise behandelten Argumentationen bezeichnen genau diesen Punkt. Vier Thesen und entsprechend vier Abschnitte des Referats:

1. Die als Gottesbeweise benannten Argumente sind nicht (nur) dafür da, die Existenz Gottes nachzuweisen, sondern sie führen einen Begriff von Gott ein. Ich knüpfe damit an Einsichten an, die auch Geo Siegwart für das kosmologische und Ingolf Dalferth für das ontologische Argument und John Clayton für die Gottesbeweise insgesamt vorgetragen haben,⁴ und führe diese Einsichten fort; ich konzentriere mich dabei aber ausschließlich auf den kosmologischen Gottesbeweis, und zwar in der Gestalt, die Thomas von Aquin ihm gegeben hat.

2. Ich versuche zu zeigen, dass die Leistung dieses ‚Beweises‘ darin liegt, dass Thomas von Aquin damit die präzise Unterscheidung von Begründetem und Grund einführt.

4 Vgl. G. Siegwart, ‚Et hoc dicimus Deum‘. Eine definitionstheoretische Betrachtung zu SThIq2a3, in: F. Ricken (Hg.), Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, Stuttgart 1991, 87–110. Siegwart hat die wesentlichen Elemente der folgenden Analyse des Beweises bereits vorgelegt. Er befasst sich mit den ‚Wegendstücken‘ der *quinque viae* (die alle mit Wendungen wie ‚das nennen alle Gott‘ enden). Er weist darauf hin, dass auf die ‚Wegendstücke kein Abschluss des Beweises folgt (ergo Deus est) und interpretiert die ‚Wegendstücke als Festsetzung der Verwendung des Begriffs ‚Deus‘ (explikative Einführungen‘; 97). I. U. Dalferth, Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Prosligion, in: ZThK 81 (1984) 54–105, deutet in seiner geistvollen Studie das Argument in Anselms Prosligion als Überführung des im Glauben Gewussten in Erkenntnis; dafür wird der Leser auf einen Denkweg mitgenommen (70–72), in dessen Verlauf das argumentum ‚aliquid quo maius cogitari nequit‘ nicht als Gottesbegriff, auch nicht als Name, sondern als Regel für das Denken Gottes eingebracht wird (76–79; vgl. 79–81). Die Pointe bei Dalferth besteht darin, dass der Beweis nicht als Erschließen der Existenz von etwas aus seinem Begriff gelesen werden darf (91 f), sondern dass es darum geht, dass das von der Denkregel ‚id quo maius cogitari nequit‘ geleitete Denken daraufhin zu untersuchen, ob es Gedanke einer res (und nicht nur vox oder vox significans) ist (89–91). Auch nach dieser Deutung ist das Ziel des Beweises nicht der Nachweis der Existenz eines Sachverhaltes, sondern die Aufklärung eines Wissens von Gott, das anderweitig – aus dem christlichen Glauben bzw. der ihm gewissen Selbstoffenbarung Gottes – entspringt: Programm 62 f. Zu John Clayton vgl. Anm. 3.

3. Die üblicherweise als Gottesbeweise bezeichneten Argumentationen führen aber genau genommen diesen Begriff von Gott nicht ein, sondern sie verweisen auf einen vortheorietischen, außerhalb der Wissenschaft gelegenen Ort, dem der Begriff ‚Gott‘ entspringt, und an dem sich die Wahrheit der Rede von Gott entscheidet.

4. Dieser Ursprung des Begriffes Gott kann mit Hilfe eines Luthertextes identifiziert werden: Die Selbsterfahrung des Menschen.

Mit Blick auf die in dieser Vorlesungsreihe gestellte Frage nach der Existenz Gottes ist meine These also diese: Nicht einem Beweis, sondern der Erfahrung entspringt die Gewissheit der Existenz dessen, was der Glaubende, der Philosoph oder der Theologe mit dem Begriff ‚Gott‘ bezeichnet.⁵

Wenn diese Thesen auf Anhieb verständlich wären, dann wäre der folgende Text nicht notwendig, der den Versuch unternimmt, diese Thesen einsichtig zu machen.⁶

1. Der Gottesbeweis als Aufklärung des umlaufenden Gottesbegriffs

1.1 Die *quinque viae*

„Ich antworte, dass auf fünf Wegen gezeigt werden kann, dass Gott ist:

Prima via (erster Weg)

1. *Der erste und vor allen anderen deutliche Weg* ist der, der seinen Ausgang von der Bewegung nimmt.
[*Praemissa I (minor)*.] Es ist nämlich gewiss und steht durch die Sinne fest, dass einiges in dieser Welt bewegt ist.
2. [*Praemissa II (maior)*.] Alles aber, was bewegt ist, ist von einem anderen bewegt.
3. [*Begründung*] Es bewegt aber etwas, sofern es im Zustand der *Verwirklichung [in actu]* ist; Bewegen ist nämlich nichts anderes als etwas aus dem Zustand der ‚Möglichkeit zu ... [de potential] in den Zustand der

5 Ich verweise hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf wichtige Texte zur Geschichte und Systematik der Gottesbeweise: W. Cramer, Gottesbeweise und ihre Kritik, Frankfurt 1967; D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1967; J. Rohls, Theologie und Metaphysik, Gütersloh 1987.

6 Ich habe für das Folgende im Wesentlichen den Duktus und den Argumentationsstil eines akademischen, aber auf ein breiteres Publikum berechneten Vortrags beibehalten.

wissen, was ungefähr ein Auto ist, was es von Flugzeugen und Pferdefuhrwerken unterscheidet etc. Fraglich ist, ob der Nachbar ein Exemplar dieser Gattung besitzt. Und ich sehe, dass bestimmte Phänomene im Besitzbereich (Grundstück) des Nachbarn existieren: ich sehe Reifenspuren und Ölflecken, höre morgens und abends Motorgeräusche, sehe zufällig einen Autoschlüssel an seinem Schlüsselbund; das ist die *praemissa minor*: Es gibt diese Ereignisse. Zweiter Schritt: Ich identifiziere diese Ereignisse als Autotrubehör – der Schlüssel – oder Autorückstände – Ölflecken: Immer dann, wenn solche Ereignisse auftreten, haben sie mit einem Auto zu tun; das ist die *praemissa maior*. Und ich schließe aus diesen beiden Prämissen: Also existiert ein Auto im Besitzbereich meines Nachbarn; das ist die *conclusio*.⁹ Strenggenommen ist dieser Schluss so nicht gültig, aber das ist jetzt egal, es geht um die Grundform, die den Titel eines Schlusses im Modus *ponendo ponens* – durch Setzen setzen¹⁰; indem in der *minor* gesetzt wird, dass die Bedingungen eines hypothetischen (wenn ... – dann ...) Satzes erfüllt ist, kann gefolgert werden, dass auch die Folge aus dieser Bedingung gegeben ist. Das *Setzen (ponere)* der Bedingung der *maior* (wenn a dann b) in der *minor* (a ist gegeben) impliziert das *Setzen* der Folge (b) in der *conclusio*: *Ponendo ponens* – durch Setzen (der Bedingung) setzen (der Folge).

1.3 Die Abschlusswendung

Die fünf Beweisgänge – *viae* – für die Existenz Gottes, die Thomas in der Quaestio 2 seiner theologischen Summe bietet, verlaufen ganz ähnlich – ich konzentriere mich ohne weitere Begründung auf die ersten vier Beweise.¹¹ Allerdings enden diese Beweise im Unterschied zu dem eben gebote-

⁹ Dass diese *conclusio* schon darum nicht gilt, weil die *praemissa maior* als Aussage schwer zu halten sein wird, braucht hier nicht diskutiert zu werden.

¹⁰ R. Slenczka, Gottesbeweise. Eine theologische Studie [1968], jetzt in: *ders.*, Neues und Altes I, Neudrucktelsau 1999, 69-96, 77-79.

¹¹ Vgl. aus der umfangreichen Literatur: H. Seidl (Hg.), Die Gottesbeweise in der ‚Summe gegen die Heiden‘ und der ‚Theologischen Summe‘, Hamburg 1996, dort weitere Lit. Die ersten drei Beweise sind als Rückgang auf den Grund konzipiert (vom Bewegten auf das Unbewegte; vom Verursachten auf die Ursache; vom Kontingenten auf das Notwendige; vom relativ Vollkommenen auf das in höchstem Maße Vollkommene); diese Argumentationsgänge sind im Grunde alle um das Phänomen der *causa efficiens* gruppiert, so dass man als Basisgestalt die *secunda via* betrachten kann, die von der *prima*, der *tertia* und der *quarta* nur entfaltet wird. Der fünfte, teleologische Beweis geht vom Phänomen der *causa finalis* aus und hat insoweit einen Sonderstatus; Thomas selbst hätte das vermutlich auch für

nen Beispiel nicht mit dem Schluss *ergo Deus est* – also ist Gott.¹² Vielmehr leitet Thomas in der ersten *via* im Ausgang vom Phänomen der Bewegung die Annahme eines unbewegten Bewegers her; in der zweiten *via* erweist er aus dem Phänomen der Kausalität die Annahme einer ersten, unverursachten Ursache; und aus dem Phänomen der Kontingenz, des nichtnotwendigen Ereignisses, erschließt er die Annahme eines notwendigen Grundes alles Nichtnotwendigen; die *conclusio* der ersten *via* lautet also: *ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur* – also ist es notwendig, zu irgendeinem ersten Beweger weiterzugehen, der von nichts bewegt wird – entsprechend bei den anderen beiden Beweiswegen. Dann folgt in allen fünf Beweiswegen ein weiterer Satz: *Et hoc omnes intelligent Deum* – und das verstehen alle als Gott – so lautet der Satz in der ersten *via*; die anderen *viae* formulieren ähnliche Abschlusswendungen: „dies nennen alle Gott“, sagt die zweite; „dazu sagen alle Gott“ die dritte, und die vierte und fünfte formulieren gleichlautend: „das nennen wir Gott“.

In allen fünf *viae* wird also erst in einem zweiten Schritt das in der *conclusio* formulierte Beweisergebnis – es existiert ein unbewegter Beweger – identifiziert mit dem Gott, dessen Existenz eigentlich Thomas nachweisen wollte. Der Abschluss mit diesem Satz ist zunächst mitnichten so erstaunlich, wie häufig behauptet wird, sondern unverzichtbar. Gefragt ist nach der Existenz Gottes; bewiesen wird aber die Existenz eines Unbewegten Bewegers. Um sicherzustellen, dass damit nicht die Existenz von etwas anderem als Gott bewiesen wurde, muss die ausdrückliche Identifikation des Beweisziels mit dem Gegenstand der Frage vorgenommen werden. Andernfalls wäre das angestrebte Beweisziel – eine Begründung dafür, dass ein Gott sei – nicht erreicht.¹³

die *quarta via* in Anspruch genommen und sie von den ersten drei unterschieden, da sie die Implikationen der *causa formalis* in Anspruch nimmt. Es wäre interessant, zu fragen, ob Thomas die Orientierung der Beweise am Vier-Ursachen-Modell durchgehalten hat und den Beweis *e contingencia mundi* der *causa materialis* zuordnen würde; das ist aber hier nicht weiterführend und daher weder zu diskutieren noch zu entscheiden.

¹² Stegwart, Betrachtung (Anm. 4) 95 f.

¹³ Dafür, dass dieser abschließende Schritt unverzichtbar ist, spricht auch, dass er in vielen Gestalten des kosmologischen Arguments – auch in solchen, die von Thomas unabhängig sind – ebenfalls gegangen wird – etwa: Th. Hobbes, Leviathan I (Of Man) ch. 12 (Harmondsworth 1968 [et pss.], 170); vgl. Augustinus, De libero arbitrio II, VI,14,54 (CChL XXIX). Thomas von Aquin, In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, beobachtet im Nachvollzug des Gedankengangs des Aristoteles sehr aufmerksam den Übergang zur Anwendung des Begriffes ‚Gott‘ auf das *primum movens* und begründet ausdrücklich das erste Auftreten

40,18-20; 41,7). Der Götz wird dennoch ‚Gott‘ genannt, so dass die Götzendiener den Begriff ‚Gott‘ offenbar anders verwenden als Thomas voraussetzt. Die Grundvoraussetzung der Abschlusswendung der fünf Wege des Thomas – alle verstehen unter Gott das, worauf der Gottesbeweis führt – ist nach Thomas selbst nicht erfüllt.

Auf der anderen Seite aber kann die Wendung ‚dies nennen alle Gott‘ nicht als rein festsetzende oder synthetische Definition verstanden werden in dem Sinne, dass hier eine Konvention eingeführt würde – etwa so: Was auch immer der Begriff Gott sonst bezeichnet – wir verstehen darunter im Folgenden eine unverursachte und damit erste Ursache. Vielmehr rekurriert Thomas ja ausdrücklich auf einen umlaufenden Sprachgebrauch und nimmt diesen in Anspruch; er behauptet eine Übereinstimmung zwischen dieser üblichen Verwendung des Begriffes Gott und dem Beweisergebnis, obwohl der faktische Sprachgebrauch offenbar zuweilen davon abweicht.

Es bleibt damit nur die Möglichkeit, die Definition als *Aufklärung* des vortheoretischen Sprachgebrauches zu lesen¹⁸. Unter Abweis missbräuchlicher Verwendungen, *aber unter Wahrung der semantischen Kontinuität zur umgangssprachlichen Verwendung des Begriffes* wird festgestellt, was der Begriff *eigentlich* besagt. Also keine harmlose Aufnahme des faktischen Sprachgebrauches; auch keine Definition der Begriffsbedeutung ohne Rücksicht auf die normalsprachliche Verwendung; sondern eine kritische Aufnahme und Klärung der umgangssprachlich umlaufenden Verwendung des Begriffes, von der offenbar gilt, dass sie – jedenfalls im Falle der Götzendiener – dem Sinn des Begriffes nicht gerecht wird, so aber, dass der Götzendiener trotz des Missbrauchs des Begriffes genau das meint, was Thomas im Beweis als den eigentlichen und adäquaten Gehalt herausstellt.

Das heißt: Es gibt einen eigentlichen Sinn des Begriffes Gott, der auch in seiner missbräuchlichen Verwendung erhalten bleibt – wenn beispielsweise ein Götzendiener eine Holzfigur oder einen Stein als ‚Gott‘ bezeichnet. Im Laufe des Gottesbeweises wird diese eigentlich Bedeutung des Wortes ‚Gott‘ fixiert und in Abgrenzung gegen die missbräuchliche Verwendung des Begriffes aufgeklärt. Das meine ich, wenn ich in der ersten These geschrieben habe: Viele Gottesbeweise sind nicht dafür da, die Existenz Gottes nachzuweisen, sondern sie führen einen Begriff von Gott ein. Genauer müsste man also sagen: Der Begriff wird nicht eingeführt als ob

18 Dieser Interpretation scheint auch Siegart zuzuneigen, der ‚informelle‘ Darstellungszusammenhänge von strikt systematischen unterscheidet und davon ausgeht, dass die Verwendung des Begriffes ‚Deus‘ vor der expliziten Einführung den Charakter einer ‚Vorwegnahme‘ hat (Betrachtung [Anm. 4] 93); auch er weist auf STh I q 2 a 1 ad 2 hin (ebd.), wendet sich dann aber der Frage zu, welcher syntaktischen Kategorie der Begriff Gott angehört.

der Begriff ‚Gott‘ zuvor keine Bedeutung hätte, sondern die durchschnittliche Verwendung des Begriffes ‚Gott‘ wird über sich selbst aufgeklärt. Eigentlich, würde Thomas zu dem Götzendiener mit seinem wackelnden Götzen sagen, eigentlich kannst Du dies Stück Holz gar nicht als ‚Gott‘ bezeichnen, denn eigentlich meinst auch du mit diesem Begriff etwas anderes, etwas, was nicht wackeln kann.

Und das hat ein ganz entscheidendes Implikat, nämlich: Auch dann, wenn man den Gottesbeweis als Gottesdefinition liest, ist ein Begriff von Gott und eine Bezugnahme auf Gott nicht das Ergebnis des Beweises, sondern der Beweis und die wissenschaftliche Gotteslehre findet dergleichen schon vor. ‚Man‘ (omnes) reden von Gott und meinen etwas mit dem Begriff. Auch wenn sie ihn missbräuchlich verwenden, ist dieser Missbrauch doch getragen von einer Einsicht in den eigentlich Gehalt, den die *viae* des Thomas lediglich in Erinnerung rufen. Der Beweis klärt denjenigen, der mit dem Begriff ‚Gott‘ umgeht, lediglich über dessen eigentlichen Sinn auf. Die Einführungssituation des Begriffes Gott ist nicht der Beweis. Darauf komme ich in 3. zurück – aber vorher kommt 2.:

2. Die Definition Gottes

Nun wende ich mich dem Verlauf des Gottesbeweises selbst zu: Wenn tatsächlich der Beweis eine solche Aufklärung des Begriffes erbringt, dann muss im Beweis auch erkennbar werden, welche Klärung das ist.¹⁹

2.1 Der Gedankengang

2.1.1 Der erste Syllogismus

Die drei ersten *viae*, auf die ich mich, wie gesagt, konzentriere, sind gleich und sehr einfach als Syllogismus, als Schlussverfahren strukturiert. Ein Schluss funktioniert meistens so²⁰: Am Anfang steht ein allgemeiner Satz – etwa: alle Menschen sind sterblich; das ist der Obersatz oder die *praemissa*

19 Geo Siegart geht hier einen signifikant anderen Weg: Er fragt nach der Begriffs-kategorie, der der Terminus ‚Deus‘ sich zuordnet, und lässt sich dabei leiten von dem Kriterium, unter Ansatz welcher Kategorienzuordnung der Gedankengang einen Beweis für ‚Deus‘ erbringen würde: Siegart, Betrachtung (Anm. 4) 93 und ff.

20 Das Folgende ist stark vereinfacht; sehr schöne Darstellung und Herleitung der klassischen Syllogistik bei: B. von Freytag-Löringhoff, Logik I, Stuttgart u. a. 1955, hier bes. 95-130.

endliche' fortgehen, sondern es bedürfe eines ersten Bewegenden, in dem die ganze Bewegungsreihe gründet. Dies ist bekanntlich eine in der aristotelischen Philosophie verwurzelte Abneigung gegen den infiniten Regress, dessen kurze Begründung hier in der *prima via* uns jetzt nicht beschäftigen muss (5., Begründung).

Das impliziert zugleich eine Identifikationsbedingung für diesen Abschluss der Verweisreihe von Bewegtem zu Bewegendem: Die Verweisreihe kommt zustande, weil jedes Bewegende sich als selbst wieder bewegt erweist. Soll ein Abschluss der Reihe überhaupt möglich sein, so setzt das eine Entität voraus, die anders strukturiert ist als alle übrigen Bewegte: Ein Bewegter, der die Rückfrage nach einem Bewegenden zum Ende bringen soll, muss selbst unbewegt sein – denn sonst könnte und müsste man wieder über ihn hinausfragen. Der Bewegte darf dabei aber nicht nur *faktisch* nicht bewegt (aber beispielsweise prinzipiell *beweglich*) sein, sondern er muss so strukturiert sein, dass er zwar anderes bewegt, selbst aber unbeweglich ist, unbewegbar. Dies aber wieder so, dass diese Unbeweglichkeit kein Mangel an ihm ist (eine nicht realisierte Potentialität), sondern Ausdruck seiner Vollkommenheit: Er ist, sozusagen, immer schon da, jede Bewegung hat er schon hinter sich und hat sie schon vollendet. Bewegung setzt ein ‚noch nicht‘ voraus. Das Unbewegte, das die Frage nach dem Grund seiner Bewegung nicht mehr zulässt, ist dasjenige, was kein ‚noch nicht‘ an sich hat.²³

2.2 Die sichtbar bewegte Welt und das *aliud* der Welt

Damit geschieht im Gedankengang folgendes: Zunächst hatte Thomas jeweils von *einem* bewegten Seienden nach dem Grund der Bewegung gefragt, und festgestellt, dass dieser Grund in einem anderen liegen muss. Nun stellt er fest, dass dieser Verweis auf ein anderes eigentlich nicht auf ein anderes führt, sondern wieder nur auf etwas, das genauso strukturiert ist wie das Bewepte: der Blick, der sich von dem Verweis des Bewegten auf ein Bewegendes leiten lässt, fällt immer wieder auf ein Bewegendes, das selbst bewegt ist. Auch dieses andere Seiende verweist über sich selbst hinaus. Wer also versucht, die Bewegung des Bewegten durch den Hinweis auf ein anderes Bewegtes zu erklären, der sitzt einem Schein auf, denn die Erklärung führt eigentlich nicht auf ein *aliud*, da zumeist dieses Beweg-

23 Auf dieser Zuordnung beruht dann der dritte Gottesbeweis in I q 2 a 3 resp. Es wäre eine reizvolle Fragestellung, einmal dem systematischen Ineinandergreifen der 5 *viae* nachzugehen – Ausgangspunkt dafür müsste Summa contra gentiles IV cap 1 sein.

de als selbst bewegtes genauso strukturiert ist wie seine Wirkung und damit seinerseits wieder auf einen Bewegte verweist. Erst wenn ein Bewegte erreicht ist, der selbst nicht mehr über sich hinaus auf einen Bewegte verweist, ist ein wirkliches *aliud*, ein Grund der Bewegungen erreicht, die der Mensch um sich herum und in allem erfahrbaren Seienden wahrnimmt: ein Grund der Bewegung, und nicht selbst wieder ein begründungsbedürftiges Bewegtes. Das Phänomen der Bewegung insgesamt verweist auf ein *aliud*, das nicht nur ein anderes Bewegtes, sondern etwas ist, das *wesentlich* anders verfasst ist als alles Bewepte: ein selbst unbewegtes Bewegendes.

Es tritt somit in dieser Beschreibung der Bewegung der Gesamtbereich des dem Menschen Zugänglichen unter dem Titel des ‚Bewegten‘ zusammen und verweist insgesamt auf ein *aliud*, ein anderes, das nun dadurch anderes ist, dass es anders strukturiert ist als das Bewepte: Es ist Grund der Bewegung, und selbst unbewegt. Der ‚Beweis‘ formuliert so die Bedingung, die ein *aliud* erfüllen muss, das als Grund des Überganges zur Bewegung in Frage kommt: Es muss Ursprung der Bewegung sein und dabei selbst unbewegt.

Der Beweis transzendiert also in seinem Verlauf seinen Ausgangspunkt, die These nämlich, dass ‚einiges‘ bewegt sei (2.); Thomas definiert im Verlauf der Argumentation *alle* dem Menschen zugängliche Wirklichkeit als den Bereich dessen, was bewegt ist; dieser Gesamtbereich des Bewegten verweist eben nicht nur in seinen einzelnen Exemplaren, sondern im Ganzen auf ein anderes, das insofern wirklich *aliud* ist, als es anders strukturiert ist als die Angehörigen dieses Gesamtbereiches: Es ist nicht bewegt, kann sich nicht bewegen, weil es kein ‚noch nicht‘ hat.

2.3 Der Gewinn für den semantischen Gehalt des Begriffes ‚Gott‘

Ich hatte gesagt, dass die Wendung ‚und das verstehen alle unter Gott‘ oder ‚und das nennen alle Gott‘ den Anspruch erhebt, die landläufige und oft missbräuchliche Verwendung des Begriffes ‚Gott‘ über den Sinn dieses Begriffes aufzuklären: Gemeint ist mit dem Begriff ‚Gott‘ genau dieser ‚unbewegte Bewegte‘. Es sind zwei grundlegende Gehalte, die durch diese klärende Identifikation des Begriffes ‚Gott‘ mit dem ‚unbewegten Bewegten‘ als wesentlich für den Begriff Gott behauptet werden: Zum einen führt der Begriff ‚Gott‘ eine Ursache der Bewegung der erfahrenen Wirklichkeit ein, und zwar – dadurch dass der Beweis alles Erfahrbare als bewegt zusammenfasst: Eine Ursache der Bewegung *aller* Wirklichkeit; entsprechend in der zweiten *via*, die vom Verhältnis von Wirkung und Ursache ausgeht: Eine Ursache *aller* Wirklichkeit. Der eine konstitutive semantische Gehalt von ‚Gott‘ ist: Ursächlichkeit.

Ergebnis dieses als Gottesbeweis gehandelten Gedankengangs auch im Aufbau und Gedankengang der Summe die Aufgabe, überhaupt erst einen handhabbaren Gottesbegriff beizustellen, den die folgenden *questions* auslegen.

2.5 Der außertheoretische Ursprung des Gottesbegriffs

Allerdings – und dies hält die Wendung, und das nennen alle Gott' fest, und dies ist die eigentliche Pointe meiner These: Dieser Gottesbegriff hat nach Thomas seinen Ursprung nicht in jenem Gottesbeweis. Alle, die den Begriff Gott verwenden, meinen – auch gegen ihr eigenes Missverständnis – mit dem Begriff genau dies: Etwas, was Ursprung aller Wirklichkeit ist und ganz anders als alle Wirklichkeit, nämlich ohne Voraussetzung. Der im Gottesbeweis grundgelegte metaphysische Gottesbegriff klärt einen Begriff von Gott auf, der vormetaphysischen, vorwissenschaftlichen Ursprungs ist. Der aufgeklärte Begriff von Gott weist sich dadurch als Begriff von Gott aus, dass er zur normalsprachlichen, alltäglichen Verwendung des Wortes 'Gott' durch 'alle' nicht in das Verhältnis der bloßen Antithese tritt, sondern genau das ausdrücklich macht, was wir alle immer schon meinen, wenn wir vorwissenschaftlich von Gott reden.

3. Die Selbsterfahrung als Ursprung des Gottesbegriffs

Der kosmologische Gottesbeweis, so habe ich zu zeigen versucht, gewinnt eine unerwartete Kontur, wenn man sieht, dass in ihm eben nicht nur der Nachweis der Existenz von etwas geführt wird, sondern Bezug genommen wird auf einen vortheoretischen Begriff von Gott. Dem Gottesbeweis entspringt nicht erst die Rede von Gott, sondern er setzt sie voraus – ,alle reden von Gott ...' – und klärt sie auf: '... und das – nämlich einen unbewegten Bewegter – meinen sie *eigentlich*, wenn sie sich im Verwenden des Begriffs richtig verstehen würden.' Wie kommt es nun aber zu diesem vortheoretischen Begriff von Gott? Unter dieser Frage wende ich mich nun einem Text von Luther zu – dass dieser Ausgriff auf Luther nicht ganz willkürlich ist, sondern den Gedanken weiterführt, wird sich gleich zeigen.

3.1 Die Theodizeethematik im Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus

Bekanntlich hat Luther sich einerseits in ein sehr kritisches Verhältnis zur Tradition der philosophischen Rede von Gott gesetzt – aber es gibt bei ihm auch eine ausdrückliche – freilich auch kritische – Aufnahme der metaphysischen Tradition der Rede von Gott. Ich beziehe mich hier lediglich auf einen kurzen Passus aus der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus und erläutere zunächst dessen Zusammenhang. Dass es in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus von Rotterdam und Luther um die Frage nach der Freiheit des Menschen ging, ist bekannt: Hat der Mensch einen freien, von der Erbsünde unversehrten Willen, der ihn zur Annahme oder Ablehnung des ihm angebotenen göttlichen Heils befähigt? Das hatte Erasmus von Rotterdam behauptet. Luther hingegen ist der Meinung, dass die Annahme und Ablehnung des Heils nicht ein freier Beitrag des Menschen ist, sondern dass Gott den Willen des Sünders, der auf sich selbst gestellt das Heil nur ablehnen kann, zur Annahme des Heils bestimmt – ich vereinfache unvermeidlich.

Luther ist dabei der Meinung, dass das Insistieren der scholastischen Theologen und auch des Erasmus auf der menschlichen Willensfreiheit motiviert sei durch die Theodizeeproblematik: Erasmus sieht nach der Diagnose Luthers, dass die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit zu der Konsequenz führen würde, dass Gott als allwirksame, unwiderstehliche Ursache sowohl die Rettung des Erlösten als auch die Verdammnis des Verlorenen wirkt, ohne dass diese sich Rettung oder Verdammnis durch eine vermeidbare Entscheidung selbst zuzögen; vielmehr würde Gott den Menschen strafen für etwas, was er selbst in diesen Menschen wirkt bzw. nicht verhindert. Um dieser Konsequenz zu entgehen, so Luther, betrachten die scholastischen Theologen und Erasmus den Menschen als Mitursache seines Heils oder Unheils. Die Annahme der menschlichen Mitursache neben der Ursächlichkeit und dem Vorauswissen Gottes führt dann zu der Notwendigkeit, die menschliche Freiheit durch ausgleichende Denkguren mit der allwirksamen Kausalität Gottes zu vermitteln. Luther betrachtet also als Ursprungsort dieses Widerstandes gegen die Allwirksamkeit Gottes und als Ursprung der Behauptung der Freiheit des Menschen die Anfechtung angesichts der Konsequenzen eines Gottesbegriffes, der Gott als allwirksame und allwissende *causa* aller geschöpflichen Wirklichkeit fasst: Wenn Gott ohne Beitrag des Menschen ihn zum Heil oder zum Unheil, zum Glauben oder zum Unglauben bestimmt, dann ist er selbst Ursprung des Bösen, das er am Sünder straft:

Daher hat man so geschwitzt und sich abgemüht mir dem Ziel, Gottes Güte zu entschuldigen und dem menschlichen Willen die Schuld zuzuweisen, dort sind

3.2.2 Der Ursprung des Gottesbegriffs in der Selbsterfahrung

Zweitens bestimmt Luther die Situation näher, der dieser vormetaphysische Gottesbegriff entspringt. Die Wendung ‚sie finden den Satz – über die Allmacht und Allwirksamkeit Gottes – in ihre Herzen geschrieben‘ rekurriert natürlich auf Röm 2,15, wo Paulus feststellt, dass das göttliche Gesetz dem Menschen in die Herzen der Menschen geschrieben ist und sich in der Erfahrung des Gewissens manifestiert; auf dieselbe Situation bezieht sich die Wendung ‚wenn es wirklich ernst wird – *si quando ad rem seriam ventum est*‘. Für Luther ist diese Erfahrung des Gesetzes die Anfechtung durch die eigene Sünde, in der der Mensch der unentrinnbaren Gebundenheit ansichtig wird. In der Erfahrung der eigenen Gebundenheit, das heißt: in einer bestimmten *Selbstwahrnehmung* erfährt der Mensch die Allmacht und Allwirksamkeit Gottes. Die Allmacht Gottes wird erfahren, indem sich der Mensch in der Erfahrung des Gesetzes als ohnmächtig erfährt.²⁹ Die wissenschaftliche Rede von der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes versteht der Mensch, weil er darin sich selbst und diese Erfahrung der eigenen Unfreiheit wiederkennt – Satz 5:

Alle Menschen nämlich finden diesen Satz in ihren Herzen geschrieben und erkennen ihn wieder und beweisen ihn so – wenn auch gegen ihren Willen – wenn sie ihn behandelt hören.

Der metaphysische Gottesbegriff – Gott als allwirksamer und allwissender Bestimmungsgrund alles Geschehens – formuliert nach Luther die Implikationen einer ganz bestimmten vormetaphysischen, existentiellen Situation, nämlich der Selbstwahrnehmung unter der Verkündigung des Gesetzes; und in dieser Situation der Unfreiheit wird die göttliche Allwirksamkeit erfahren.

4. Die Lehre von Gott und die Selbsterfahrung

Thomas und Luther sind sich also einig darin, dass der theoretische, philosophische oder wissenschaftlich-theologische Gottesbegriff der Reflex einer

29 Das ‚*si*‘ in Satz 3 (lat.: ‚*si* credatur praesentia et omnipotentia Dei‘) ist m.E. nicht so zu lesen, dass es zur Erfahrung der Gebundenheit kommt, *wenn* die Allwirksamkeit Gottes geglaubt wird, so dass eine bestimmte Überzeugung von der Allwirksamkeit die entsprechende Selbsterfahrung begründete, sondern die Sache liegt genau umgekehrt, und entsprechend expliziert der ‚*si*‘-Satz das vorangehende Spüren der dem Menschen auferlegten Notwendigkeit („*ut sentirent necessitatem nostram*“) und notiert nicht die Voraussetzung des ‚Spürens‘; es ist zu verstehen im Sinne von ‚und da wird die Allwirksamkeit und Allmacht Gottes geglaubt‘.

vorthoretischen Situation ist.³⁰ Die Differenz beider Positionen lässt sich folgendermaßen bestimmen: Thomas deutet in seiner Argumentation den metaphysischen Gottesbegriff als Entfaltung und als kritische Klärung eines vormetaphysischen semantischen Gehaltes des Begriffes Gott – viele vorthoretische, religiöse Weisen der Verwendung des Begriffes (beispielsweise die Anwendung auf Holz- und Steinfiguren durch den Götzendiebler) bleiben hinter dem eigentlichen Gehalt des Begriffes Gott zurück.

Luther hingegen kritisiert umgekehrt die wissenschaftliche Entfaltung des Gottesbegriffes vom vormetaphysischen Original der Erfahrung her: Die wissenschaftliche Rede von Gott in den scholastischen Traktaten unternimmt den Versuch, göttliche und menschliche Freiheit miteinander auszugleichen und zu verbinden; das ist aber darum, so Luther, zum Scheitern verurteilt, weil diese theoretischen Limitationen – „die leeren Worte der fälschlich so genannten Wissenschaft“ (Satz 1) – daran scheitern, dass der Mensch Gott in seinem Leben anders erfährt. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung Gottes – ‚wenn es ernst wird‘, schreibt Luther – setzt sich gegen den Versuch einer rein theoretischen Bewältigung durch und durchbricht diese Versuche:

Daher findet sich in die Herzen aller eingeschrieben, dass der freie Wille nicht sei, wenn es auch verdunkelt wird durch so viele gegenläufige Disputationen und die Autorität so vieler Männer, die so viele Jahrhunderte lang anders gelehrt haben. (Satz 5)

Man wird das so verstehen müssen, dass Luther der Meinung ist, dass der von ihm kritisierte, scholastische Begriff eines Gottes, dessen Allmacht durch die Behauptung einer menschlichen Freiheit begrenzt wird, derjenigen Erfahrung nicht gerecht werden kann, der jede Rede von Gott entspringt und an der sie sich verifiziert: Die Erfahrung radikaler Unfreiheit des Menschen. In der Erfahrung der Unfreiheit manifestiert sich ein bindendes, allmächtiges Woher der Unfreiheit oder Abhängigkeit.

Während der Gottesbeweis und die darin begründete Gotteslehre des Thomas im Wesentlichen die Leistung einer Klärung und Fixierung eines

30 Man müsste diese Einsicht nun ins Gespräch bringen einerseits mit der von J. Dierken, Glaube im modernen Protestantismus, Tübingen 1996, ausgeleuchteten Verhältnisbestimmung, und mit den Diskussionen über den Ort jener (den im Begriff ‚Gott‘ zusammengefassten semantischen Gehalt prägenden) (Selbst)erfahrung, die im Protestantismus des 20. Jhs. unter der Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium bzw. unter der Frage nach der ‚natürlichen Theologie‘ klärungsbedürftig geführt wurden – ich verweise hier nur auf einen Text, der älteren Darums ist, aber dessen Grundentscheidung Aufmerksamkeit verdient hätte: E. Kästler, Das vernachlässigte Problem der ‚natürlichen‘ Gotteserfahrung in der Theologie, KuD 9 (1963) 316-333.