

Gottesbeweis und Gotteserfahrung

Notger Slenczka

Ein Gottesbeweis ist eine charmante Sache – wenn er denn erfolgreich ist und gelingt. Der Charme des Beweises gerade für den christlichen Glauben liegt darin, dass der Glaubende im Gespräch mit einem Agnostiker oder Atheisten darauf hinweisen kann, dass der Streitpunkt zwischen ihm und dem Agnostiker nicht der ist und sein kann, ob es eine Realität ‚Gott‘ gibt, oder nicht. Der Glaubende kann vielmehr (wenn der Beweis gelingt!) den Nichtglaubenden dessen überführen, dass dieser eigentlich gar nicht anders kann als zuzugestehen, dass so etwas wie ‚Gott‘ existiert. Gelingt dies, dann kann der Streit nur noch darum gehen, ob der Glaubende diese Realität angemessen beschreibt – und in der Tat: Bis ins 17. Jahrhundert hinein war dies der eigentlich entscheidende Aspekt des Streites, der unter dem Titel der Spannung zwischen Vernunft und Religion ausgetragen wurde: Die Debatte ging nicht um die Existenz Gottes; diese war zwischen der Theologie und den Repräsentanten der Vernunft an der philosophischen Fakultät unstrittig. Der Streit ging vielmehr um das Wesen Gottes und um die Vereinbarkeit religiöser Vorstellungsgelalte mit einem ordentlichen Gottesbegriff; der Streit wurde damit geführt beispielsweise um das Verhältnis der biblischen Anthropomorphismen oder der Trinitätslehre zu einem metaphysischen Gottesbegriff.¹ Dafür, dass die Existenz Gottes außer Streit war, standen eben die Gottesbeweise gerade, denn sie zeigten, dass derjenige, der es unternähme, die Existenz Gottes zu bestreiten, in der Antithese zwischen Glaube und Vernunft nicht mehr vorkommt, weil er aufgehört hat, vernünftig zu sein. Und so setzte bis ins 19. Jh. hinein jede ordentliche Dogmatik mit einem ordentlicher Gottesbeweis ein, der be-

1 Einschlägig für die Auseinandersetzung um die biblischen Anthropomorphismen ist beispielsweise die Auseinandersetzung des *Origenes* mit Celsus; für den Nachweis der Vermittelbarkeit von Trinitätslehre und aristotelischer Gotteslehre etwa: *Thomas von Aquin*, *Summa contra gentiles* IV, cap 1, auf das dann die Trinitätslehre folgt; vgl. cap 14 und 23.

wies, dass das, mit Bezug worauf im Folgenden in der Dogmatik gesprochen wird, auch tatsächlich existiert.²

Die Gottesbeweise, allen voran der kosmologische, haben allerdings viel von ihrem Kredit verloren, nicht nur, aber insbesondere durch die Kritik Kants an diesen Beweisen. Es gibt in der gegenwärtigen protestantischen Theologie – mit Grund – nur wenige Fachvertreter, die versuchen, die Rede des christlichen Glaubens von Gott mittels eines Beweises der Existenz Gottes einzuführen – ich kenne in Deutschland keinen³. Den-

2 Das gilt trotz der Ablehnung der Gottesbeweise bei *F.D.E. Schleiermacher* (Glaubenslehre ²1831, § 33), die dieser ersetzt sehen will durch den Nachweis der Allgemeinheit des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit (in dem das Bewusstsein der Beziehung zu Gott mitgesetzt ist). Noch *Chr. E. Luthardt* bietet in der 1900 erschienenen 10. Auflage seines ‚Kompendium der Dogmatik‘ (Leipzig) Gottesbeweise, deren Valenz er zwar einschränkt, da sie für den ‚Unwilligen‘ ‚keine logische Nötigung in sich schließen‘ (84), und deren konstitutive Funktion für den Glauben durch den Hinweis limitiert, dass diese Beweise ‚Rechtfertigungen des vorhandenen Gottesglaubens an der Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung‘ seien (ebd.) – aber er ist unter diesen Vorbehalten offenbar von ihrer Gültigkeit überzeugt (vgl. 85 ff; vgl. auch die 1906 unverändert in 2. Auflage erschienene ‚Glaubenslehre‘: § 21 (97 ff)).

3 Davon unberührt bleibt der etwa von *W. Pannenberg*, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 102 ff und 125 ff gegebene Hinweis, dass die Kritik der Gottesbeweise etwa bei Kant die These einschließt, dass die menschliche Vernunft nicht umhin kann, den *Begriff* eines höchsten Wesens auszubilden; Pannenberg wertet diesen Hinweis im Folgenden aus zu einer ‚anthropologischen‘ (religionstheoretischen) Begründung des Gottesgedankens, betrachtet die Gottesbeweise damit als Niederschlag und Indiz einer unentrinnbaren Nötigung des Menschen, im Ausgriff auf das Ganze von Wirklichkeit so etwas wie einen Begriff von Gott auszubilden. Darin haben die Gottesbeweise ihren Wert. Während die protestantische Diskussion der These, dass ein Gottesbeweis nicht möglich sei, relativ mühelos folgte, weil sie ihn aufgrund der klassischen, im 20. Jh. von der Dialektischen Theologie und der existentialen Hermeneutik noch profilierten Entgegensetzung von ‚Vernunft‘ und ‚Glaube‘ für überflüssig hielt, ist die röm.-kath. Theologie und der vom Katholizismus beeinflusste Zweig der angelsächsischen Diskussion gegenüber der Notwendigkeit und der Möglichkeit von Gottesbeweisen erheblich viel offener – vgl. etwa zum röm. Katholizismus: *R. Spaemann*, Der letzte Gottesbeweis, München 2007; *R. Swinburne*, The Coherence of Theism, Oxford 1977; *ders.*, The Existence of God, Oxford ²2004; *ders.*, Faith and Reason, Oxford ²2005; *ders.*, Is There a God?, Oxford 1995; *A. Plantinga*, Warranted Christian Belief, 2000; dazu *J.L. Mackie*, The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God, Oxford 1982.

J. Clayton (Gottesbeweise III, TRE 13, hier bes. 772-776) steht dem hier vorgetragenen Versuch nahe; er schlägt vor, die Gottesbeweise nicht als *demonstrationes*, sondern als Analysen des Begriffs ‚Gott‘ mit dem Ziel des Nachweises seiner Widerspruchsfreiheit und internen Logik zu lesen.

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 haben⁴, 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 Proslogion, in: ZThK 81 (1984) 54-105, deutet in seiner geistvollen Studie das Argument in Anselms Proslogion 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 vortheoretischen, 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.
2. [*Praemissa I (minor):*] Es ist nämlich gewiss und steht durch die Sinne fest, dass einiges in dieser Welt bewegt ist.
3. [*Praemissa II (maior):*] Alles aber, was bewegt ist, ist von einem anderen bewegt.
[*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 potentia*] 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.

Verwirklichung [*in actum*] zu überführen. Aus der ‚Möglichkeit zu ...‘ kann aber etwas in den Zustand der Verwirklichung überführt werden nur durch etwas, das selbst im Zustand der Verwirklichung ist; so ist es ein wirklich [*actu*] Warmes – etwa ein Feuer –, das dafür sorgt, dass ein Holzstück – d.h. ein der Möglichkeit nach Warmes – zu einem wirklich Warmen wird, und so bewegt und verändert es dieses. Es ist aber nicht möglich, dass ein und dasselbe in derselben Hinsicht im Zustand der ‚Möglichkeit zu ...‘ und im Zustand der Verwirklichung ist, sondern nur in unterschiedlicher Hinsicht. Was nämlich wirklich warm ist, kann nicht zugleich der Möglichkeit nach warm sein, sondern ist der Möglichkeit nach kalt. Es ist also unmöglich, dass ein Identisches in derselben Hinsicht bewegend und bewegt ist, oder dass es sich selbst bewegt. Alles, was bewegt ist, muss also von einem anderen bewegt werden.

4. Wenn aber das, von dem es bewegt wird, selbst bewegt ist, muss auch dieses selbst von einem anderen bewegt werden, und wiederum dieses von einem anderen.
5. [*Begrenzungsregel*] Hier kann man aber nicht ins Unendliche weitergehen,
[*Begründung*] weil es dann kein erstes Bewegendes gäbe, und folglich auch kein anderes Bewegendes; denn die Zweitursachen der Bewegung bewegen nur darum, weil sie selbst von einem ersten Bewegenden bewegt sind, wie ein Stab nur bewegt, weil er selbst von einer Hand bewegt ist.
6. [*Conclusio:*] Daher ist es notwendig, zu irgendeinem ersten Bewegter weiterzugehen, der von nichts bewegt wird.
7. Und das verstehen alle als Gott.

Secunda via

8. *Der zweite Weg* ist dem Begriff der Wirkursache entnommen.
[*folgt der Beweis*]
Also ist es notwendig, irgendeine erste Ursache anzunehmen, die alle Gott nennen.

Tertia via

9. *Der dritte Weg* ist dem Verhältnis von Notwendigem und Möglichem entnommen.
[*folgt der Beweis*]
Also ist es notwendig, etwas zu setzen, das aus sich selbst notwendig ist und nicht anderwärts einen Grund seiner Notwendigkeit hat, das

aber Grund der Notwendigkeit alles anderen ist; das nennen alle Gott.

Quarta via

10. *Der vierte Weg* wird den Gradabstufungen [an Vollkommenheit] entnommen, die in den Dingen zu finden ist.

[*folgt der Beweis*]

Also gibt es etwas, was für alle Dinge der Seinsgrund und der Grund ihres Gutseins ist, und aller ihrer Vollkommenheit; und das nennen wir Gott.

Quinta via

11. *Der fünfte Weg* wird aus der Lenkung der Dinge entnommen.

[*folgt der Beweis*]

Also gibt es irgendetwas Verständiges, von dem alle natürlichen Dinge auf einen Zweck hin geordnet werden: und das nennen wir Gott.⁴⁷

1.2 Der Gottesbeweis als Beweis

Zunächst scheint ein kosmologischer Gottesbeweis den einzigen Sinn zu haben, Gründe dafür anzugeben, dass dem Begriff Gott ein Sachverhalt in der Wirklichkeit entspricht. So formuliert Thomas von Aquin in der Exposition der Gottesbeweise, die er in der Theologischen Summe bietet: „Dass Gott ist, kann auf fünf Wegen erwiesen werden“ – dies ist das Beweisziel, und im Folgenden trägt er fünf Beweisgänge vor. Strittig ist so nach, ob einem Begriff (Gott) ein Existenzoperator⁸ zugeordnet werden kann; strittig ist aber nicht der semantische Gehalt – das heißt landläufig: die Bedeutung – dieses Begriffes. Wir glauben zu wissen, was wir meinen, wenn wir ‚Gott‘ sagen. Wir fragen uns nur, ob dergleichen auch existiert.

Darauf liegt für das Folgende einiges Gewicht, daher beschreibe ich die nach dieser Einleitung der thomasischen Beweise offenbar vorausgesetzte Situation mit einem analog gelagerten Beispiel: Ich kann darüber im Zweifel sein, ob ein neu zugezogener Nachbar ein Auto besitzt. Fraglich ist nicht, was der Begriff ‚Auto‘ meint und was ein Auto ist. Vielmehr muss ich, um überhaupt so fragen zu können und Indizien sammeln zu können,

7 *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae (STh) I q 2 a 3 resp. Übers. N.Sl.

8 Es kann hier unentschieden bleiben, welchen Status die (Feststellung der) ‚Existenz‘ von etwas hat.

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 Autotubehör – 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 setzen‘ trägt¹⁰: 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 all-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, Neuendettelsau 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 intelligunt 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 contingentia mundi* der *causa materialis* zuordnen würde; das ist aber hier nicht weiterführend und daher weder zu diskutieren noch zu entscheiden.

12 Siegwart, 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

1.4 Die Implikationen der Abschlussfigur: Die vorausgesetzte Rede von Gott

Der Abschlussatz ist unverzichtbar; erstaunlich sind seine Implikationen. Thomas geht zunächst einmal offenbar davon aus, dass es einen umlaufenden Gebrauch des Begriffes ‚Gott‘ gibt: Ein Kollektiv – ‚*omnes* – alle‘, sagt Thomas – redet von Gott, verwendet den Begriff zur Bezeichnung von etwas. In diesem Sprachgebrauch – ich nenne ihn den landläufigen oder normalsprachlichen – bezeichnet der Begriff Gott etwas Bestimmtes, nämlich eben den unbewegten Bewegter, auf deren Existenz der Beweis führte. Liest man den Satz so, dann hätte diese Definition genausogut am Anfang des Beweises stehen können; Thomas hätte dann zu Beginn des Beweises erst einmal definiert, was der Name ‚Gott‘ besagt – hier eben: einen unbewegten Bewegter oder eine erste Ursache – und dann gefragt, ob dergleichen existiert – die meisten klassischen protestantischen Dogmatiken des 17. Jhs. verfahren übrigens in dieser Weise.¹⁴ Die Wendung wäre dann so zu betonen: „Genau so etwas meinen die Leute ja auch, wenn sie ‚Gott‘ sagen.“

Nun gibt es aber eine zweite Möglichkeit, diese Wendung zu lesen. Nämlich so, dass hier der semantische Gehalt des Begriffes ‚Gott‘ nicht vorausgesetzt, sondern erst definiert wird.¹⁵ Die Wendung hätte dann nicht die völlig harmlose Aufgabe, festzustellen, was ohnehin feststeht: dass ‚*primum movens*‘ der Begriffsinhalt des umgangssprachlichen Begriffes von ‚Gott‘ ist; vielmehr würde der Begriff ‚Gott‘ im Laufe dieses Beweises überhaupt erst mit Inhalt gefüllt. Es steht dann eben nicht dem Beweis voraus fest, was der Begriff ‚Gott‘ nun eigentlich meint, sondern das stellt sich im Laufe des Beweises erst heraus. Falls das richtig ist, wäre die Wendung so zu lesen: „*Dies* – nämlich eine erste Ursache – meint der Begriff ‚Gott‘; so ist er zu verstehen und so wird er im Folgenden verwendet.“ Wenn diese Lesart richtig ist, haben wir es im Falle des kosmologischen Gottesbeweises eben nicht bloß mit einem Nachweis der Existenz von etwas zu tun, sondern im Verlauf des Nachweises wird die Bedeutung des Begriffes ‚Gott‘ erst festgelegt. Wir haben es dann, mit Siegwart, mit dem

des Begriffes ‚Gott‘: „*Huiusmodi autem primum intelligibile dicitur Deus*“ (Marietti 2543) in Auslegung von: *Aristoteles*, Met XII, 7 [1072 b 25].

14 Etwa: *D. Hollaz*, Examen theologicum acroamaticum I q 2; der Beweis folgt q 5. Hollaz wie die anderen Vertreter der klassischen lutherischen Theologie des 17. Jhs. sind allerdings der Meinung, dass die *notitia Dei naturalis* zwar die Existenz, nicht aber (hinreichend) das Wesen Gottes erschließt (ebd.); daher wird der in q 2 vorgetragene Begriff von Gott im Rahmen der *notitia Dei revelata* trinitarisch entfaltet: ebd. q 21, und dann erst die Wesenseigenschaften Gottes bestimmt.

15 Siegwart, a. a. O.

Vorgang der ‚Einführung‘ eines Ausdrucks in eine Sprache zu tun, näherhin mit einer Definition.¹⁶

1.5 Der Gottesbeweis als Aufklärung eines vorwissenschaftlichen und irrigen Gebrauchs des Begriffes Gott

Für diese zweite Lesart – der Beweis als Definition – spricht die Tatsache, dass Thomas in derselben Quaestio – in Artikel 1 – zu erkennen gibt, dass der allgemeine Sprachgebrauch keineswegs so eindeutig ist, wie er in der Abschlussendung ‚dies nennen *alle* Gott‘ in der ersten Lesart voraussetzen scheint. Thomas setzt sich dort, in q 2 a 1, mit Positionen auseinander, die behaupten, die Existenz Gottes bedürfe keines Beweises, sie sei selbstevident in dem Sinne, dass sie sich mit dem Begriff ‚Gott‘ von selbst ergibt. Wie im Begriff eines ‚Rappen‘ das Schwarzsein jedes Exemplars mitgesetzt sei, so sei im Begriff Gott, wenn man ihn recht versteht, sein Sein mitgesetzt. Das ist natürlich eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Anselm von Canterbury, der die Existenz als Implikat des Gottesbegriffes herleiten will; Thomas wendet gegen jene Position unter anderem ein, dass der Begriff ‚Gott‘ nicht eindeutig und nicht für alle, die ihn verwenden, dasjenige bezeichne, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Es gebe schließlich auch Personen und Personengruppen, die mit dem Begriff ‚Gott‘ materielle Entitäten bezeichnen – Götzenbilder oder Ähnliches: „... möglicherweise versteht derjenige, der den Begriff ‚Gott‘ hört, nicht, dass er etwas, worüberhinaus nichts Höheres gedacht werden kann, meint, wenn jemand etwa glaubt, Gott sei ein Körper.“¹⁷

An dem Einwand ist für unseren Kontext dies interessant, dass das Verehren von Holzfiguren als Gott gewiss nicht damit vereinbar ist, Gott als ‚*id quo maius cogitari nequit*‘ zu definieren; aber ebenso gehören diese Verehrer von Holzfiguren eindeutig auch nicht zu den ‚*omnes*‘, die nach Thomas unter ‚Gott‘ einen unbewegten Bewegten oder eine ‚erste, unverursachte Ursache‘ verstehen: Nicht erst seit der Götzenkritik des Deuterojesaja ist deutlich, dass Holzfiguren selbst verursacht und bewegt sind – der Götze wird vom Künstler hergestellt und wackelt, stellt Jesaja dort fest (Jes

16 Vgl. *Sieglwart*, Betrachtung (Anm. 4) 97. Es geht dann genaugenommen nicht darum, dass die „Näherbestimmung des abgetrennten Implikats aus logischen und wohl auch aus theologischen Gründen offen bleibt“ (*R. Slenczka*, Gottesbeweise [wie Anm. 10] 81), so sehr es richtig ist, dass die Beweise sich auf „die sprachliche Vorgegebenheit des Namens“ beziehen. Diese sprachliche Vorgegebenheit ist eben nicht leer, und dieser Name wird nicht erst vom Geschehen der Offenbarung her gefüllt (89), sondern ist immer schon semantisch gehaltvoll.

17 STh q 2 a 1 ad 2.

40,18-20; 41,7). Der Götze 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 vorthoretischen 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 Siegwart geht hier einen signifikant anderen Weg: Er fragt nach der Begriffs-klasse, 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: Siegwart, 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.

maior; es existiert zweitens ein Einzelfall, der sich dem Obersatz unterordnen lässt: Sokrates ist ein Mensch – das ist der Untersatz oder die *praemissa minor*; und dann können Sie ableiten, dass für diesen Einzelfall Sokrates das zutrifft, was der allgemeine Satz vom Menschen im Allgemeinen aussagt: Also ist Sokrates sterblich. Das ist der Schluss oder die *conclusio*. Der Vorteil eines solchen deduktiven Schlusses liegt darin, dass wir, um festzustellen, ob Sokrates sterblich ist, kein Experiment durchführen müssen und ihm also kein Messer in die Brust zu rammen brauchen. Eine Variante eines solchen dreigliedrigen Schlusses sind die bereits oben²¹ beschriebenen Schlüsse ‚*ponendo ponens*‘, in denen festgestellt wird, dass die Bedingung der Hypothese gesetzt ist, und gefolgert wird, dass somit auch die Folge gesetzt ist.

Die Gottesbeweise sind, wie gesagt, ebenfalls Schlüsse, etwas anders strukturiert als der Sokrates-Schluss: die ersten drei *viae* stellen einen Untersatz (*praemissa minor*) voraus und kombinieren sie mit zwei Obersätzen. Komplex wirken die Beweise nur dadurch, dass sie die beiden *maiores* ausführlich und die *minor* knapp begründen. Skelettiert man sie auf das Wesentliche des Syllogismus, so lautet dieser – bezogen nun auf die erste *via*:²²

„Es ist gewiss und steht durch die Sinne fest, dass sich manches in der Welt bewegt.“ (2.) Also: Es gibt einiges Bewegtes in der Welt. Knappe Begründung: Die sinnliche Wahrnehmung: ‚es steht *durch die Sinne* fest‘. Das ist der Untersatz.

Der erste Obersatz – die (*praemissa*) *maior* – macht eine Allaussage hinsichtlich dessen, was bewegt ist: Alles, was bewegt ist, ist durch ein anderes bewegt (3.). Die ausführliche Begründung erfolgt dadurch, dass Thomas die Bewegung einem allgemeineren Schema unterstellt: jede Bewegung ist Übergang aus der Möglichkeit (*potentia*) in den *actus* (den Zustand der Verwirklichung). Ein Beispiel: Anfangs liegt an einer Stelle eine Uhr, sie bewegt sich nicht, aber es ist möglich, dass sie sich bewegt. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Bewegung kann nur von etwas hervorgebracht werden, das seinerseits im Zustand der Verwirklichung ist: Wenn die Uhr sich bewegt, muss sie von etwas bewegt werden, das sich ebenfalls, aber früher als die Uhr, bewegt: Eine Hand. Alles, was *actu* ist, verweist auf ein präexistentes anderes, durch das es aus der *potentia* in den *actus* überführt wurde. Entsprechend: Alles, was bewegt ist, ist somit durch eine Verweisstruktur gekennzeichnet: Es ist in seiner Bewegtheit – in seinem Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit –

21 S. 11 f.

22 Zahlen in Klammern beziehen sich im Folgenden auf den oben (S. 9-10) gebotenen Text der *prima via*.

nicht durch sich selbst, sondern durch ein anderes, verweist in diesem Sinne auf ein anderes. Das gilt auch für die Hand, die eine Uhr bewegt: Sie ist, meinethalben durch einen Arm, bewegt, usf.

Bis hierher handelt es sich um einen Schluss mit einer nicht explizierten *conclusio*: Alles, was bewegt ist, ist von einem anderen bewegt. Etwas bewegt sich. Also ist ein anderes, das es bewegt.

Besonders spannend ist das noch nicht.

2.1.2 Die Erweiterung der *minor*

Nun (4.) wird aber offensichtlich die zweite Prämisse – die *maior*: alles, was bewegt ist, wird durch ein anderes bewegt – im Folgenden als *Anweisung* und als *Unterordnungsregel* gelesen; die *Anweisung* lautet: ‚suche zu gegebenem Bewegtem ein anderes, das es bewegt‘ – im Anwendungsfall also zur Uhr die Hand. Die *Unterordnungsregel* lautet: Sofern dies andere wiederum bewegt ist, verweist es seinerseits auf ein anderes, von dem es bewegt wird. Der Blick folgt also der Verweisstruktur des bewegten Seienden und wird immer weiter verwiesen – vom Bewegten zum Bewegenden, und weil dieses selbst bewegt ist, wieder zu einem weiteren Bewegenden. Damit wird im Grunde genommen eine Formulierung der *minor*, des Untersatzes, verallgemeinert, nämlich die auf die sinnliche Wahrnehmung gestützte Wendung ‚*aliqua movetur* – einiges ist bewegt‘: Es erweist sich eben nicht nur ‚*aliqua* – einiges‘ als bewegt, sondern der *Gesamtbereich* des dem Menschen Zugänglichen, *alles* sinnlich Wahrnehmbare, ist durch Bewegtheit und somit durch auf anderes verweisende Potentialität gekennzeichnet – man kommt nämlich mit dem Sich-Verweisen-Lassen auf ein anderes, Bewegendes zu keinem Ende. Das Ergebnis ist ein Gesamtbereich von bewegten Bewegern, der nur durch den Schluss auf etwas, was dem Menschen unmittelbar nicht zugänglich ist, einen Bewegungsgrund erhält. Also hat sich die *praemissa minor* unter der Hand verwandelt: Alles bewegt sich. Die *maior* – ‚Alles, was sich bewegt, ist durch ein anderes bewegt‘ – setzt, wenn jene allgemeine *minor* subsumiert wird, die Folgerung aus sich heraus, dass es einen Beweger für ‚alles‘ geben muss.

2.1.3 Der Ausschluss des *regressus in infinitum*

Das gilt aber nur, wenn die Möglichkeit ausgeschlossen wird, dass der Verweiszusammenhang zu keinem Ziel führt, sondern endlos ist. Um dies auszuschließen, wird (5.) eine Regel eingeführt, die den Verweiszusammenhang begrenzt: Dieses Verweisen könne nicht *ad infinitum* – ‚ins Un-

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 Bewegte: 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 Beweger verweist. Erst wenn ein Beweger erreicht ist, der selbst nicht mehr über sich hinaus auf einen Beweger 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 Bewegte: 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 Bewegte: 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 Beweger‘. Es sind zwei grundlegende Gehalte, die durch diese klärende Identifikation des Begriffes ‚Gott‘ mit dem ‚unbewegten Beweger‘ 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.

Zum anderen wird damit etwas eingeführt, das von aller erfahrenen Wirklichkeit dadurch radikal unterschieden ist, dass es selbst unbewegt resp. ohne Ursache ist; denn nur etwas, was selbst unbewegt resp. unverursacht ist, weist nicht über sich selbst hinaus auf ein Bewegendes resp. auf eine Ursache. Das ist der zweite konstitutive semantische Gehalt: So strukturiert zu sein, dass alles auf ihn, er aber auf nichts anderes verweist.

Wenn Gott mit dem ‚unbewegten Beweger‘ identifiziert wird, wird Gott also in eine asymmetrische, nicht wechselseitige Beziehung zur Welt gestellt, und es wird eine Wesensdifferenz zwischen Gott und Welt – Wirkung und Ursache; Schöpfer und Geschöpf – und eine strukturelle Differenz im Seinsmodus (unverursacht) eingezogen. Der Gewinn des Beweises ist also eine Klärung der Unterscheidung zwischen Gott und Welt.²⁴

Im Anwendungsfall (Auseinandersetzung mit den Götzendienern von Jes 41 resp. STh I q 2 a 1 ad 2) wird damit der Begriff Gott so geklärt, dass eine missbräuchliche Verwendung ausgeschlossen wird, und zwar mit dem Anspruch, dass dies der eigentliche und von jedem, der mit dem Begriff umgeht, gemeinte Gehalt des Begriffes ist. Der oben erwähnte, in Jes 41 verspottete Götzenverehrer, der aus Holz einen Götzen baut und ihn als Gott anbetet, kehrt das Verhältnis von Ursache und Wirkung um – Gott, der eigentlich Ursache bzw. Ursprung der Bewegung ist, ist Produkt des Götzenbildners und ist damit bewegt; und der Götzendiener verwischt die scharfe Grenze zwischen der Seinsverfassung Gottes – des unbewegten Bewegers – und dem Bereich des Bewegten, denn der Götze wackelt, wie Jesaja spöttisch sagt. ‚Dies‘ – den unbewegten Beweger – meinen alle, wenn sie den Begriff Gott verwenden, auch, so impliziert Thomas, der Götzendiener, wenn er denn richtig verstünde, was er da *eigentlich* meint, wenn er den Begriff ‚Gott‘ ausspricht.

2.4 Verifikation durch die Funktion des ‚Gottesbeweises‘ im Verlauf der Summe

Der Gottesbeweis ist kein Beweis, sondern durch den Gedankenweg wird die Bedeutung des Begriffes ‚Gott‘ aufgeklärt durch die Einführung von etwas, das ein *aliud* dessen ist, das ihm gegenüber als Verursachtes oder Bewegtes zusammentritt und unter den Begriff ‚Welt‘ gefasst werden

24 Aber diese Differenz ergibt sich nur auf der Basis, dass beides als Ursache und Wirkung aufeinander bezogen ist; es geht in gleicher Weise um die ‚Erkenntnis Gottes vom Endlichen her‘ wie um seine Unterscheidung von ihm [dem Endlichen] – das gilt auch für die im Folgenden knapp skizzierte Lehre von der analogen Rede von Gott – vgl. R. Slenczka, Gottesbeweise (wie Anm. 10) 89.

kann. Vollends wird dieser definitivische Sinn des Gottesbeweises ersichtlich, wenn man – was ich hier nur andeute – sich die Schlüsselfunktion verdeutlicht, die der Beweis im Gesamtzusammenhang der thomasischen Summe hat: Die Gotteslehre der Summe bis q 26 ist im Grunde nur eine Entfaltung der Implikationen dieses Gottesbegriffs:

Es folgt nämlich auf die fünf Gottesbeweise ab q 3 die Bestimmung des göttlichen Wesens unter der Vorgabe, dass hier erhoben wird, ‚wie‘ Gott sei bzw. genauer: Wie er nicht sei (STh I q 3prooem). Die wesentliche Bestimmungsfigur liegt darin, dass der Begriff ‚Gott‘ im Rückschluss von seiner Wirkung – der Welt – her näher bestimmt werden kann²⁵: Eine Ursache und ihre Verfasstheit ist aus den Wirkungen erkennbar – das Einschlagloch einer Kugel lässt Rückschlüsse auf die Kugel und das Gewehr zu, und wenn ein Mensch vor mir steht, weiß ich, dass er die Wirkung von zwei anderen Menschen ist, deren genetischen Grundstrukturen ich aus dem Genmaterial dieser Wirkung ungefähr erschließen kann. In dieser Weise ist Gott, der die Ursache der Schöpfung ist, aus dieser Wirkung erkennbar. Damit ist zwar dem Verursachungsverhältnis (*movens*), noch nicht aber der im ‚*non motum*‘ angezeigten Differenz von Ursache und Wirkung Rechnung getragen. Dieses Rückschlussverfahren ist also auf Kriterien angewiesen, die es erlauben, geschöpfliche Prädikate und Strukturen, die Gott nicht angemessen sind, von ihm auszuschließen – dass es Körper in der Welt gibt oder rote Nasen lässt nicht den Rückschluss zu, dass Gott einen Körper oder eine rote Nase hat.

Das Kriterium entnimmt Thomas eben dem Gottesbegriff, den er in den Gottesbeweisen hergeleitet hat: dass etwas als unbewegter Bewegter oder als unverursachte Ursache in Frage kommt, bedeutet, dass es gewisse Kriterien erfüllen muss: Es muss mit Grund jede Frage nach einem Grund oder einem Ursprung ausschließen, da er sonst nicht als ‚unbewegter Bewegter‘ in Frage kommt, und so ist diese Gotteslehre, die Beschreibung, wie Gott ist bzw. nicht ist, nichts anderes als eine Entfaltung dessen, was es bedeutet, unverursachte Ursache und unbewegter Bewegter, kurz, wie Thomas in der dritten *via* zusammenfasst: *actus* ohne *potentia* zu sein.²⁶ Die in q 3 bis q 26 der *prima pars* der Summe folgende Gotteslehre wurzelt also in dem sogenannten kosmologischen Gottesbeweis und stellt nur die Entfaltung des dort angelegten Gottesbegriffes dar. So gesehen hat das

25 Das Folgende ist der Gehalt von STh I q 12 und 13, hier bes. q 12 a 4resp und a 5resp sowie a 6resp und: q 13 a 2resp. Vgl. q 6 a 1resp.

26 Als Argument kommt dieser Hinweis auf den Grundcharakter Gottes, *primum movens non motum* zu sein, besonders in den qq 3-11 zur Geltung, wo Thomas die Wesensprädikate Gottes entfaltet: etwa q 3 a 1resp; 2resp; 5resp; 7resp; q 4 a 1resp; 2resp; q 6 a 1resp; 2resp; 3resp; 4resp etc. pp.

Ergebnis dieses als Gottesbeweis gehandelten Gedankengangs auch im Aufbau und Gedankengang der Summe die Aufgabe, überhaupt erst einen handhabbaren Gottesbegriff beizustellen, den die folgenden *quaestiones* 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 Beweger – 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 Denkfiguren 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 geschwitz und sich abgemüht mit dem Ziel, Gottes Güte zu entschuldigen und dem menschlichen Willen die Schuld zuzuweisen, dort sind

die Unterscheidungen des geordneten und des absoluten Willens Gottes, der Notwendigkeit der Folge [aus einer Voraussetzung] und des [aus einer Voraussetzung] Folgenden und vieles ähnliche erfunden worden ...²⁷

3.2 Der metaphysische Begriff von Gott als Reflex der Selbsterfahrung des Menschen unter dem Gesetz

Allerdings sieht Luther diese Versuche eines theoretischen Ausgleiches zum Scheitern verurteilt, und interessant ist nun der Grund dafür:

1. Aber dabei ist nichts herausgekommen, außer dass man den Ungelehrten mit leeren und widersprüchlichen Worten einer fälschlich sogenannten Wissenschaft einen Bären aufgebunden hat. 2. Es bleibt nämlich nichtsdestotrotz immer jener Stachel den Herzen sowohl der Ungebildeten wie der Gebildeten eingehaftet, 3. wenn es wirklich ernst wird, so dass sie unsere Unfreiheit spüren, wo das Vorwissen und die Allgegenwart Gottes geglaubt werden. 4. Und die natürliche Vernunft selbst, die an jener Notwendigkeit Anstoß nimmt und sich solche Mühe gibt, sie aufzuheben, muss sie zugestehen, auch wenn es keine Schrift gäbe. 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. 6. Erstens, dass Gott allmächtig ist nicht nur der Möglichkeit nach, sondern im Modus der Ausübung dieser Allmacht, wie ich oben sagte; andernfalls wäre er ein lächerlicher Gott. 7. Dann, dass er alles weiß und vorher weiß, dass er sich nicht irren und nicht getäuscht werden kann. 8. Dies beides durch aller Menschen Herz und Sinn zugestanden, sind sie zugleich unvermeidlich gezwungen zuzugeben, dass wir nicht aus eigenem Willen werden, sondern aus Notwendigkeit ...²⁸

27 Zum Folgenden vgl. *M. Luther*, *De servo arbitrio* [1525] WA 18, 719,4-15: „Ideo sic sudatum et laboratum est, pro excusanda bonitate Dei, pro accusanda voluntate hominis, ibi repertae distinctiones de voluntate Dei ordinata et absoluta, de necessitate consequentiae et consequentis, et multa similia ...“ Übers. hier und im ff. von mir.

28 *Luther*, *De servo arbitrio* (wie Anm. 27) 719,12-15: „1. Sed quibus nihil est profectum, nisi quod rudibus impositum est, inanitate verborum et oppositione falso nominatae scientiae. 2. Mansit nihilominus semper aculeus ille alto corde infixus tam rudibus quam eruditis, 3. si quando ad rem seriam ventum est, ut sentirent necessitatem nostram, si credatur praesentia et omnipotentia Dei. 4. Atque ipsamet ratio naturalis, quae necessitate illa offenditur et tanta molitur ad eam tollendam, cogitur eam concaedere, proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. 5. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam, et agnoscunt eam ac probant (licet inviti), sum audiunt eam tractari. 6. Primo Deum esse omnipotentem non solum potentia, sed etiam actione (ut dixi), alioqui ridiculus foret Deus. 7. Deinde ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse. 8. Istis duobus omnium corde et sensu concessis. Coguntur

Dies ist der interessanteste Text aus *De servo arbitrio* überhaupt – und das will etwas heißen! Zunächst ist deutlich, dass Luther hier Grundelemente eines klassischen metaphysischen Gottesbegriffes aufnimmt – Allwirksamkeit, Allmacht, Allwissenheit (Satz 3, 6 und 7). Wie Thomas, so versteht auch Luther den metaphysischen Gottesbegriff als Aufklärung dessen, was der Mensch vormetaphysisch unter Gott versteht (Satz 5): Die wissenschaftliche Behandlung des Themas Gott in einer Gotteslehre (*si audiunt eum tractari* – wenn sie ihn behandelt hören), die von Gottes Allmacht und Allwirksamkeit und damit von des Menschen Unfreiheit spricht, erkennt der Mensch als das wieder, was ihm natürlicherweise ins Herz geschrieben ist: „Alle Menschen nämlich finden diesen Satz *in ihren Herzen geschrieben* und erkennen ihn wieder... wenn sie ihn behandelt hören“ – immer wieder, dreimal, kommt Luther auf das Herz als den Ort dieser Wahrheit zurück (Sätze 2, 5 und 8). Dieser Inhalt der metaphysischen Gotteslehre ist zunächst im Herzen und im Sinn des Menschen als ‚gespürte‘ Wahrheit (Satz 3), als *experientia*, als Erfahrung gegenwärtig, und zwar bevor diese Erfahrung explizit in einer Gotteslehre zur Sprache findet (... sie erkennen ihn [den Satz] *wieder* ...).

3.2.1 Der vorwissenschaftliche Grund des metaphysischen Gottesbegriffs

Das impliziert eine Verhältnisbestimmung von wissenschaftlicher – metaphysischer oder theologischer – Theorie und religiöser Erfahrung; verallgemeinert: Ein *tractatus de deo*, explizite Rede von Gott, ist etwas Sekundäres; die explizite Rede von Gott weist zurück auf menschliche Erfahrung – das Gewissen, den Sinn des Menschen – heute würde man sagen: Auf die Selbsterfahrung, in der das, was das wissenschaftliche Konzept auf den Begriff bringt, ursprünglich erfahren wird. Das Original der Rede von Gott ist die religiöse Erfahrung, deren Ort mit dem Begriff ‚Herz‘ gekennzeichnet wird. Wie bei Thomas das Ergebnis des Gottesbeweises – der unbewegte Beweger – auf den allgemeinen, vortheorietischen Sprachgebrauch zurückverweist, so ist bei Luther die theologische Reflexion verwiesen auf die vortheorietische Erfahrung.

mox inevitabili consequenta admittere, Nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate ...“

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 wiedererkennt – 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 sentire 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‘.

vortheoretischen 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 vortheoretische, religiöse Weisen der Verwendung des Begriffs (beispielsweise die Anwendung auf Holz- und Steinfiguren durch den Götzendie-ner) 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 nichts 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 und Lehre 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 Datums ist, aber dessen Grundentscheidung Aufmerksamkeit verdient hätte: *E. Kinder*, *Das vernachlässigte Problem der ‚natürlichen‘ Gotteserfahrung in der Theologie*, *KuD* 9 (1963) 316-333.

lebensweltlich in Gebrauch befindlichen Gottesbegriffes erbringt, hält der Umgang Luthers mit der Tradition des metaphysischen Gottesbegriffes die mindestens ebenso wichtige und heute vordringliche Aufgabe offen: Den Begriff Gott und die geklärte Bedeutung dieses Begriffes immer wieder zurückzuverfolgen auf das Original, das dieser Begriff ‚Gott‘ zur Sprache bringt: Die Erfahrung der eigenen Unfreiheit.³¹

Wissenschaftliche – auch theologische oder philosophische – Begriffe fassen eine vortheoretische (lebensweltliche) Erfahrung zusammen – das ist die Basiseinsicht der phänomenologischen Tradition im Gefolge Husserls.³² Das gilt auch für den Begriff ‚Gott‘.³³ Darauf machen beide hier angezogenen Theologen aufmerksam, Thomas mit seiner Wendung ‚dies nennen alle Gott‘, und Luther mit seinem Verweis auf die Erfahrung der Unfreiheit, die der Begriff des allmächtigen und allwirksamen Gottes zusammenfasst: Damit ergibt sich der Hinweis, dass der Begriff ‚Gott‘ näherhin eine *Selbsterfahrung* zusammenfasst und zur Sprache bringt. Es ist entscheidend, diese Erfahrung aufzusuchen, wenn man den Sinn des Begriffes ‚Gott‘ klarmachen will. Und es ist eben auch entscheidend, dass nicht ein Beweis für die Existenz eines höchsten Wesens, sondern die Erfahrung, die der Begriff dieses Wesens zusammenfasst, der Wahrheit der Rede von Gott überführt oder auch den Wahrheitsanspruch einer Rede von Gott widerlegt. Ob die semantischen Gehalte des Begriffes ‚Gott‘ sich in eine Erfahrung übersetzen lassen, der sie entsprungen sind und die sie reflektieren – das ist die Nagelprobe auf den Wahrheitsgehalt der Theologie. Denn reine Begriffe sind auch in der Theologie sinnlos.

-
- 31 Dass dies unmittelbar anschlussfähig ist für Schleiermachers Bestimmung Gottes als im Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit mitgesetzten Grund, notiere ich zu allem Überfluss ausdrücklich. Demgemäß wendet sich Schleiermacher mit seiner These, dass der Nachweis der Allgemeinheit des Bewusstseins der schlechthinnigen Abhängigkeit jeden Beweis Gottes ersetzt, nicht gegen das Programm des thomasischen Gottesbeweises. Vielmehr wird sie dem Sinn dieses Gottesbeweises, nach dem der Ursprung des Gottesbegriffes vortheologisch bzw. vorwissenschaftlich ist, vollständig gerecht.
- 32 *E. Husserl*, Cartesische Meditationen § 5; dazu *N. Slenczka*, Realpräsenz und Ontologie, Göttingen 1993, 349-358; vgl. *ders.*, Phänomenologie, in: *W. Gräß u. a.* (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 770-782.
- 33 *F.D.E. Schleiermacher*, Glaubenslehre ²1831, § 15. Vgl. *N. Slenczka*, Fides creatrix divinitatis, in: *J.v. Lüpke* (Hg.), Denkraum Katechismus (FS O. Bayer), 171-195.