

Der Gott der Philosophen

Von Peter Henrici SJ

»Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten«: an diesem vielzitierten Wort Pascals scheiden sich die Geister. Die meisten Christen machen sich heute die in diesem Wort ausgesprochene Unterscheidung zu eigen und verwerfen den »Gott der Philosophen«. Ihr Gott ist der lebendige Gott der Bibel, nicht eine abstrakte Begriffskonstruktion. Andere dagegen verwahren sich gegen eine solche Gegenüberstellung. Wenn Gott sich nicht auch philosophisch »beweisen« läßt, wo bleibt da das Fundament unseres Glaubens? Von den Verteidigern dieser Meinung wird man als Philosoph immer wieder mit einiger Besorgnis gefragt, wie es denn heute mit den Gottesbeweisen stehe. Diese Beweise wurden einem im Religionsunterricht als erster Schritt der Glaubensbegründung vorgelegt – wahrscheinlich ohne daß man damals allzuviel davon verstanden hat. »Gelten diese Beweise auch heute noch?« Gegenfrage: Darf man den Glauben auf ein so brüchiges Fundament stellen, wie es ein philosophischer Beweisgang ist? Doch andererseits: Was wäre das für ein Glaube, der sich nicht auch vor dem Forum der Philosophie bewähren würde? Und was wäre das für ein Gott, der sozusagen in zwei Götter auseinanderfiel, einen Gott der Bibel und einen Gott der Philosophie? Oder gibt es möglicherweise zwei ganz verschiedene Blickrichtungen auf Gott – vom Denken und vom Glauben aus?

Um uns hier etwas mehr Klarheit zu verschaffen, wollen wir kurz die Geschichte des philosophischen Gottesproblems und seines Verhältnisses zum christlichen Glauben betrachten. In ihr lassen sich vier Epochen unterscheiden, die je tiefer und umfassender auf das Problem eingehen.

Erste Reflexionsstufe: Eine Interessengemeinschaft

In den ersten christlichen Jahrhunderten können wir so etwas wie eine Interessengemeinschaft zwischen der christlichen Verkündigung und der griechischen Philosophie feststellen. Sobald sich die Verkündigung nicht mehr bloß an Juden oder dem Judentum Nahestehende wandte (d. h. seit den Missionsreisen des Paulus), ergab sich eine grundlegende Verständigungsschwierigkeit. Den Juden konnte verkündet werden, Jesus sei der von Gott verheißene Messias und damit die Erfüllung und Vollendung der von Gott für das Volk Israel veranstalteten Heilsgeschichte – von Abraham über Mose und David bis zu den apokalyptischen Endzeiterwartungen. Im nichtjüdischen Raum dagegen war eine solche Verkündigung sinnlos und

unverständlich. Person und Sendung Jesu mußten den nichtjüdischen Zuhörern unmittelbar von ihrer eigenen Gotteserfahrung und Heilserwartung her nahegebracht werden. Nur so konnten sie in Jesus den Heilsbringer auch für sie (und damit für alle Menschen) sehen. Es hätte nun nahegelegen, für diese Verkündigung an die religiösen Vorstellungen und Erwartungen der Nichtjuden anzuknüpfen; doch waren diese Volksreligionen von abergläubischen Vorstellungen und Praktiken derart überwuchert, daß dieses Dornestrüpp (um ein biblisches Bild zu gebrauchen) die christliche Botschaft alsbald erstickt hätte. Der Kampf, den schon Paulus gegen solche volksreligiöse Überwucherungen zu führen hatte¹, zeigt, daß diese Befürchtung keineswegs unbegründet war.

Hier kam die Philosophie der christlichen Verkündigung zu Hilfe. Die griechische Philosophie war entstanden in einer Zeit der politischen und religiösen Krise, als mit dem Zerschneiden der mythisch-feudalen Lebensordnung die Götter des Volksglaubens unglaubwürdig wurden – chronologisch parallel zur religiösen Erneuerung in Israel zur Zeit des Exils.² Die ersten Naturphilosophen suchten sich im ›Hausrat‹ der Welt (τὰ ὄντα) denkend zurechtzufinden und mit der Frage nach dem ›Woher‹ aller Dinge (ἀρχή) dem Leben eine neue Grundlage zu geben. Diesen Ursprung-Urgrund alles Seienden erkannten sie als unerschöpflich, unsterblich, ungeworden, allumfassend, allbestimmend – und das heißt: göttlich. So trat in ihrem Denken die eine, ewige, ganzheitliche Gottheit an die Stelle der vielen Götter des Volksglaubens – ausdrücklich erstmals bei Xenophanes (ca. 540 v. Chr.). Zwei weitere Motive verbanden sich mit diesem theologischen Denken: die Entdeckung der menschlichen Seele mit ihrer »Göttlichkeit« oder Unsterblichkeit und die Polemik gegen die herkömmliche, mythische und anthropomorphe Götterwelt. All diese Züge fließen zusammen im Denken des Sokrates, der, als gottlos zum Tode verurteilt, ganz unter der Führung »des Gottes« gelebt hatte. Sein Schüler Plato interessiert sich zunächst vor allem für die Annäherung des Menschen an die Gottheit und für seine Verwandtschaft mit ihr; erst im Spätwerk treten spekulative Fragen nach dem Wesen der Gottheit und nach der Weltschöpfung in den Vordergrund. Ganz dieser Spekulation ist das metaphysische Denken des Aristoteles gewidmet, der Höhepunkt des antiken Philosophierens, wo die Frage nach den letzten Gründen des Seienden zugleich ausdrücklich zur Frage nach dem Göttlichen wird. Dieses Göttliche, reines denkendes Bei-sich-Sein, faßt Aristoteles als ganz und gar außerweltlich auf; doch läßt er die menschliche Vernunft an dieser Göttlichkeit Anteil haben.

Die Szene ändert sich im Hellenismus. An die Stelle der Stadtstaaten mit

1 Vgl. Kol 2,8-23.

2 Vgl. hierzu W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953.

ihren Stadtgöttern ist als Lebensraum die ganze bewohnte Welt getreten. Der Kosmopolitismus findet seinen Ausdruck in dem einen Reich des Alexander und später der Römer; religiös-philosophisch äußert er sich als Suche nach dem einen Gott, der sich hinter all den vielen Gottheiten verbirgt. Mehr noch als das klassische Griechentum ist der Hellenismus philosophisch durchtränkt, und diese Philosophie ist wesentlich religiös – nicht mehr im Sinne einer spekulativen Suche nach dem einen Weltgrund, sondern als praktische Lebensorientierung. Seinen kongenialsten und bis weit ins Christentum hinein wirksamen Ausdruck hat der Hellenismus in der stoischen Philosophie gefunden. Die Vernünftigkeit der Natur, das vorsorgend den ganzen Kosmos durchwaltende Vernunftfeuer offenbart sich für den Stoiker in der Vernunft des Menschen. Er gleicht sich deshalb in seinem Handeln der vernünftigen Natur an und wird so glücklich. Das religiöse, monotheistische Pathos dieser zunächst naturalistisch anmutenden Weltsicht tritt am deutlichsten im Zeushymnus des Kleanthes zutage, »wohl dem schönsten Gebet der Antike« (Balthasar), das sich demütig in die Selbstverherrlichung Gottes im Weltgesetz birgt.³ An diese Religion des kosmischen Gottes, die zum Bildungsgut jedes hellenistischen Menschen gehörte, konnte Paulus – selbst im hellenistischen Tarsus aufgewachsen – seine Verkündigung des christlichen Heilsgottes anknüpfen.

Die philosophische Gotteserkenntnis des Altertums ist somit kein schlußfolgernder Gottesbeweis, sondern Vernunftfeinsicht in die Göttlichkeit des Weltgrundes und in unsere Teilhabe an ihr. Mehr als um die Existenz Gottes geht es um das Wesen des Göttlichen – *de natura deorum*. Nur bei Aristoteles (und teilweise schon beim späten Plato) wird diese Einsicht in einem »schlüssigen« Gedankengang artikuliert. Dementsprechend faßt auch Paulus die Gotteserkenntnis der Griechen als unmittelbare Vernunftfeinsicht auf. »Was an Gott erkennbar ist, ist für sie offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Denn Sein Unsichtbares wird seit der Erschaffung des Kosmos an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft erschaut, ebenso seine ewige Macht und Göttlichkeit« (Röm 1,19-20). Ähnlich sieht es der wichtigste alttestamentliche Paralleltext zu Paulus, ein knappes Jahrhundert früher ebenfalls in hellenistischer Umgebung entstanden: »Aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe ersieht man im Verhältnis ihren Urheber« (Weish 13,5). Im gleichen Sinn sagt dann die Apostelgeschichte, Gott habe sich den Heiden »nicht unbezeugt gelassen« (Apg 14,17); er sei »nicht fern von uns, wie einige eurer Dichter gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts« (Apg 17,27-28). All diese Texte nehmen dann die natürliche Gotteserkenntnis – wiederum in Übereinstimmung mit der hellenistischen Philosophie – zum Anlaß für eine Polemik gegen die Torheit des Götzendienstes. Als Beseiti-

3 H. U. von Balthasar, Herrlichkeit 3/I. Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln 1965, S. 206-207.

gung der Hindernisse stellt diese Polemik sozusagen die negative Seite der Glaubensbegründung dar.

Positiv knüpft Paulus seine Verkündigung jedoch so an die Philosophie an, daß er den erkannten Weltgrund mit dem Schöpfergott gleichsetzt, wie das schon das Weisheitsbuch getan hatte. Es ist der eine und gleiche, weil einzige Gott; doch wird er vom philosophischen Denken und vom Offenbarungsglauben auf zwei verschiedenen Wegen erkannt. Es werden, bei aller Übereinstimmung in der Kennzeichnung des Göttlichen, sozusagen zwei Ansichten des einen Gottes sichtbar. Das einermal ist die Gottheit in der Welt erschaubar, das anderemal offenbart sich der Schöpfer in der Schöpfung. Diese Offenbarung Gottes in der Schöpfung finden wir schon im Alten Testament, namentlich in den Psalmen, der Weisheitsliteratur und den späteren Propheten. Hier liegen die biblischen Ansatzpunkte für eine Begegnung mit der griechischen Philosophie. Weil beide, Bibel und Philosophie, darüber hinaus weitgehend das gleiche Interesse haben, nämlich Lebensorientierung in Übereinstimmung mit der »Wahrheit«, und deshalb Entlarvung der Nichtigkeit der Götterreligionen, konnte sich in den ersten christlichen Jahrhunderten die oben angeführte Interessengemeinschaft zwischen dem Christentum und der griechischen Philosophie herausbilden, aus der die Vätertheologie hervorging. Ein spätes, sozusagen testamentarisches Beispiel für diese Interessengemeinschaft stellt der *Gottesstaat* Augustins dar. In diesem Abgesang auf die Antike rechnet Augustin noch einmal mit der ganzen Götterwelt und ihrem Sittenzerfall ab, wie es die Philosophen Jahrhunderte vor ihm getan hatten. So verwundert es nicht, daß von der allgemeinen Verdammnis Plato ausgenommen bleibt und daß Augustin der »natürlichen Theologie« der Philosophen seine Hochachtung bezeugt, während die »mythische« und die »politische« Theologie des Varro dem gleichen Verdikt verfallen. »Natürlich« ist diese Theologie der Philosophen nicht nur in dem Sinne, daß sie aus der Betrachtung der Natur hervorgeht, sondern auch und vor allem als »naturgegeben« im Gegensatz zu den künstlichen, von Menschen geschaffenen Theologien des Mythos und der Staatsgötter.⁴ An diese »natürliche«, wahre Rede von Gott kann die christliche, übernatürliche Theologie anknüpfen.

Zweite Reflexionsstufe: Situierung im Glauben

Damit ist angezeigt, welches Erbe aus der Antike ins christliche Mittelalter eingehen wird: die Philosophie. Doch sie bekommt in diesem christlichen Kontext einen anderen Sinn. Sie ist nicht mehr ursprüngliche Entdeckung

⁴ *De Civitate Dei* VI, cap. 6.

des göttlichen Weltgrundes, nicht mehr bloße Vorbereitung auf die Glaubenserkenntnis, dieser ihrer Rolle selbst unbewußt. Die Philosophierenden sind jetzt, zuvor und noch grundlegender, selbst schon Glaubende. Ihr philosophisches Denken, das sich immer noch an die Griechen anlehnt, entfaltet sich deshalb innerhalb ihres biblischen und christlichen Glaubens. So wird das Philosophieren aus einer Vorbereitung auf den Glauben zum nachfolgenden Glaubensverständnis. Anselm, der Vater der Scholastik, hat dies programmatisch formuliert: »Ich will nicht verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen.«⁵ In *dieser* Sicht legt er erstmals ausdrücklich Beweise für das Dasein Gottes vor. Es sind Meditationen eines Glaubenden, ja eines Betenden, der sich im Gebet die innere Einsichtigkeit der Glaubenswahrheit durch philosophische Überlegungen klarlegt. »Ich erachte es als Nachlässigkeit, wenn einer, der im Glauben gefestigt ist, sich nicht bemüht, das was er glaubt, auch zu verstehen.«⁶ In Anlehnung an platonisch-augustinisches Gedankengut legt Anselm deshalb die Vernunftgründe dar, die die Annahme der Existenz Gottes auch philosophisch unabweisbar machen. Daraus ergibt sich nicht eine glaubensferne Vernunft-einsicht, sondern eine Hilfe für die christliche Meditation.

Als vernunftgemäß muß sich diese Einsicht allerdings auch außerhalb des Glaubenskontexts erreichen lassen – genauso wie die antike Gotteserkenntnis. Zur Kennzeichnung dieses Standpunktes außerhalb des Glaubens wählt Anselm jedoch nicht den griechischen Heiden (den es in seiner Welt gar nicht mehr gab), sondern den biblischen »Toren«, der »in seinem Herzen spricht: Es gibt keinen Gott« (Ps 13,1), d. h. den Leugner des christlichen Gottes. Indem er diesen Gottesleugner anspricht, versucht Anselm ihn im *Proslogion* zur Einsicht zu bringen, daß er in seiner Gottesleugnung nicht nur immer schon die Gottesidee denkt, sondern daß er diesen Gott auch nie anders als existierend denken kann. Da geht es also nicht mehr um einen göttlichen Weltgrund oder um ein neutrales »höchstes Wesen«, sondern um den spezifisch christlichen Gottesbegriff des schlechthin unüberbietbaren Gottes. »Wir glauben aber von Dir, daß über Dich hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.«⁷ Das ist mehr als ein Begriff; es ist dynamische Anzeige, die das Denken auf den Weg schickt, das Uneinholbare einzuholen. Uneinholbar aber ist dieses gerade nicht, insofern es nur gedacht wird; schlechthin uneinholbar und unüberbietbar kann es nur in seiner (letztlich undenkbaren) Wirklichkeit sein. Darum leugnet der Tor die Wirklichkeit dessen, was er denkend nur als wirklich anzielen kann; er »spricht in seinem

5 *Proslogion*, cap. 1, übers. Allers.

6 *Cur Deus homo*, cap. 1; diese Stelle wird von Hegel in seiner *Enzyklopädie*, § 77 zitiert.

7 *Proslogion*, cap. 2.

Herzen, was nicht gedacht werden kann⁸, oder, genauer, was er leugnet ist gar nicht wirklich Gott. Daß dieser Beweisgang Anselms in der Folge so oft kritisiert worden ist, liegt daran, daß man ihn außerhalb seines »Sitzes im Leben« verstehen wollte. Nur in der Auseinandersetzung mit dem Ungläubigen ist der Beweis schlüssig. Er zeigt dem Christen, daß er den Gott seines Glaubens nicht verleugnen kann, ohne sich in einen Widerspruch zwischen seinem Verstehen und seinem Behaupten zu verwickeln.

Bei Thomas von Aquin, dem anderen Kronzeugen für die mittelalterlichen Gottesbeweise, hat sich die Situation nochmals geändert, und zwar in zweifacher Hinsicht. Er ist nicht mehr der meditierende Mönch, der sich seinen Glauben durch einleuchtende Gründe erhellen will, sondern der Hochschullehrer, der die Glaubenswahrheiten »wissenschaftlich« darlegt, indem er »das weniger Bekannte durch seine Verbindung mit dem Bekannteren bekannt macht«.⁹ In diesem Bemühen steht er, zweitens, nicht mit einem hypothetischen »Toren« im Gespräch, sondern mit wirklichen, ungläubigen (wenn auch meist schon verstorbenen) Partnern: den jüdischen und islamischen Philosophen und Theologen des Mittelalters. Ihnen ist zu zeigen, daß der christliche Glaube der Vernunft nicht widerspricht, oder, genauer, »wie die beweisbare Wahrheit mit dem Glauben der christlichen Religion übereinstimmt«.¹⁰ Der gemeinsame Boden für diesen Aufweis ist wiederum die Philosophie, und da Thomas' Gesprächspartner größtenteils Aristoteliker sind, die aristotelische Philosophie. So nimmt Thomas diese am besten durchgearbeitete und scheinbar theologiefiernde Philosophie des Altertums in seinen Glaubensdiskurs auf, um mit ihrer Hilfe die Vernunftgemäßheit der Glaubenswahrheiten aufzuzeigen. Die erste Glaubenswahrheit ist jedoch das Dasein Gottes. Zu Beginn seiner beiden *Summen* entwirft Thomas deshalb jeweils einen Gottesbeweis, der sich auf die philosophische Tradition der Antike stützt. Ausführlich durchformuliert und durchdiskutiert findet sich dieser Beweis in der *Summa contra Gentiles*,¹¹ wo Thomas achtzehnmal auf die *Physik* und dreimal auf die *Metaphysik* des Aristoteles verweist und auch die Lehrunterschiede zwischen Plato und Aristoteles bezüglich des Begriffs der Bewegung diskutiert. In der für Anfänger bestimmten *Summa Theologiae*¹² übergeht er dagegen all diese technischen Argumentationen und Diskussionen und bietet nur einen kurzen Überblick über die fünf verschiedenen Beweisgänge oder »Wege«, die zum Beweis des Daseins Gottes besritten werden können.

¹ Gleich lautet in beiden Texten und für jeden Beweisgang die jeweils

8 *Proslogion*, cap. 4.

9 *Contra Gentiles* I, cap. 9.

10 *Contra Gentiles* I, cap. 2.

11 *Contra Gentiles* I, cap. 13.

12 *Summa Theologiae* I, q.2, a.3.

abschließende Formel. Nachdem gezeigt worden ist, daß der Beweisgang zu einem metaphysisch Ersten und Absoluten hinführt, dem »ersten Beweger«, einer »ersten Wirkursache«, einem »unüberbietbar Seienden« (*maxime ens*) usf., wird dieses in der Schlußformel mit Gott gleichgesetzt: »und dies nennen alle Gott«. Das ist bei Thomas, der immer eine sehr exakte Sprache führt, keine überflüssige Floskel; es entspricht, wie die den Beweisgängen vorausgeschickten Diskussionen zeigen, genau den Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Was Gott ist (*quid sit*), vermag der Mensch natürlicherweise nicht zu erkennen; doch kann er aus den Werken Gottes erschließen, daß Gott existiert (*an sit*).¹³ Das derart Erschließbare wird jedoch, der Natur der Beweisgänge entsprechend, unter einem philosophischen Begriff erschlossen, der zwar tatsächlich Gott meint, ihn aber nicht als Gott bezeichnet, nicht sein eigentlich göttliches Wesen faßt. Deshalb muß dieser Begriff abschließend mit dem der religiösen Tradition (und das heißt bei Thomas: mit dem Gottesbegriff der christlichen Offenbarung) gleichgesetzt werden. Gerade in der Wiederaufnahme antiker Beweisgänge wird so die geänderte Situation des christlichen Gotterkennens deutlich. Während dort die Beweisgänge zu einer ersten Entdeckung des über alle Religionsgötter hinausliegenden wahren göttlichen Wesens führten, wird hier der Abstand dieses menschlich erschlossenen Begriffs gegenüber dem sich offenbarenden wahren Gott ins Licht gestellt.

Dritte Reflexionsstufe: Ein menschliches Vermögen

Eben diesen Abstand vergißt die Philosophie der beginnenden Neuzeit wieder und fordert daher nicht zu Unrecht den Protest Pascals heraus. Der Beweis der Existenz nicht eines metaphysisch Höchsten Wesens, sondern des christlichen Gottes bildet den tragenden Grund der kartesischen Philosophie. Das erklärt sich aus der Problemsituation, in die sich diese Philosophie hineingestellt sah. Während Descartes an seinem Traktat *Le Monde ou Traité de la Lumière* arbeitete, wurde in der Person Galileis das kopernikanische Weltsystem verurteilt. Kardinal Barberini, der nachmalige Papst Urban VIII., hatte Galilei entgegengehalten, ein solches Weltsystem, das aus den Phänomenen auf deren Ursachen schließe, könne immer nur hypothetische Gewißheit beanspruchen und sich deshalb nicht gegen die göttliche Gewißheit der Offenbarungsaussagen behaupten.¹⁴ Descartes sah sich deshalb vor die Aufgabe gestellt, für die Aussagen der Physik die gleiche absolute Gewißheit zu vindizieren wie für die Offenbarung. Er versuchte,

¹³ *Contra Gentiles* I, cap. 12; *Summa Theologiae* I, q.2, a.2 ad 2.

¹⁴ G. Morpurgo-Tagliabue, I processi di Galileo e l'epistemologia. Milano 1963, S. 93-102. M. Viganò, Il mancato dialogo tra Galileo e i teologi. Roma 1969, S. 227-254.

dies durch den Rückgriff auf die Wahrhaftigkeit Gottes zustande zu bringen, indem er die Gewißheit der Naturerkenntnis strukturell gleich begründete wie die der Glaubenserkenntnis.

Doch zur Rechtfertigung seiner Begründung mußte Descartes allererst die Existenz des wahrhaftigen Gottes auf philosophischem Weg und mit unbezweifelbarer Gewißheit erweisen. In der dritten seiner *Meditationes* weist er deshalb Gott als die einzig adäquate Ursache für das im methodischen Zweifel als einzige unbezweifelbare Wahrheit zurückbleibende *Cogito-Sum* auf, und dieser Beweis wird im sogenannten ontologischen Gottesbeweis der fünften Meditation durch die Einsicht untermauert, daß die Denkbarkeit Gottes (die Gottesidee) notwendig sein wirkliches Dasein einbeschließt.

Um diesen ontologischen Gottesbeweis wird in den folgenden philosophischen Generationen der Streit gehen. Was er aussagt, ist die vollkommene Einsehbarkeit Gottes für den Menschen, ein menschliches, absolutes Vermögen der Gotteserkenntnis, wie es tatsächlich auch schon die beiden Beweisgänge der dritten kartesischen Meditation voraussetzten. Um dieses menschliche Vermögen, und nicht um die Existenz Gottes selbst geht es in der Philosophie der Neuzeit recht eigentlich. Kant spricht dem Menschen ein solches Vermögen ab. Der ontologische Gottesbeweis ist für ihn ein Trugschluß; der Mensch kann die Existenz Gottes nur postulieren, vermag jedoch kein Wissen davon zu gewinnen. Im Gegenzug zu dieser Auffassung unterstreicht Hegel die Bedeutung gerade des ontologischen Gottesbeweises; die Möglichkeit der Gotteserkenntnis und der ontologische Gottesbeweis insbesondere sind für ihn Ausdruck und Siegel des menschlichen Denkvermögens überhaupt.

Theologischerseits interessierte man sich in der Neuzeit aus einem anderen Grund für die Gottesbeweise. Gegen den aufkommenden Atheismus der Libertiner und gegen die bloß »natürliche Religion« des Deismus mußte apologetisch zuerst die Existenz des Offenbarungsgottes mit philosophischen Argumenten sichergestellt werden. Descartes selbst hat seinen Meditationen den Mantel einer christlichen Apologetik umgehängt. Mit dem Überhandnehmen des Deismus trat die Bedeutung der Gottesbeweise zugunsten der Offenbarungsbeweise etwas in den Hintergrund; doch behielten sie weiterhin ihre unersetzliche Funktion als Grundlegung und Ausgangspunkt des ganzen apologetischen Beweisgangs. Erst unter dem Einfluß der Romantik kam die katholische Apologetik in einigen ihrer Vertretern von der streng rational-deduktiven Form der Glaubensbegründung ab, indem sie die menschliche Gotteserkenntnis durch eine Uroffenbarung (*Traditionalismus*) oder durch unmittelbare Glaubenseinsicht (*Fideismus*) zu erklären suchte. Gegen diese Versuche wandte sich das I. Vatikanische Konzil. Es erklärte feierlich, Gott, »aller Dinge Ursprung und Ziel«, könne »mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen

Dingen mit Gewißheit erkannt« werden,¹⁵ und zitiert zum Beleg die schon erwähnte Stelle aus dem Römerbrief. Der Text des Konzils spricht zwar noch wie Paulus vom Erkennbarsein Gottes, lehnt sich aber in seiner Formulierung deutlich an die neuzeitliche Problemstellung an (»natürliches Licht der Vernunft«, »Gewißheit«), um die es auch in den abgelehnten Lehrmeinungen ging. Hier wie dort steht vor allem das menschliche Vermögen, Gott zu erkennen, zur Debatte. Die Konzilsdefinition spricht dabei nicht ausdrücklich von einer philosophischen *Beweisbarkeit* der Existenz Gottes (wie es vier Jahrzehnte später der Antimodernisteneid tun wird¹⁶); sie hält nur die grundsätzliche Möglichkeit fest, daß die menschliche Vernunft aus eigener Kraft Gott aus der Welt zu erkennen vermag.

An dieses grundsätzliche Vermögen knüpft dann der sogenannte transzendentalphilosophische Gottesbeweis an, den die Neuscholastiker der Maréchal-Schule in Auseinandersetzung mit Kants Erkenntniskritik vorlegen. Dieser Beweisgang schließt aus der Ausrichtung des menschlichen Erkenntnisvermögens auf ein unendliches, schlechthin transzendentes Erkenntnisobjekt, auf die wirkliche Existenz dieses Objektes, d. h. Gottes. Die Gottesschau ist die einzige vollkommene Erfüllung des menschlichen Erkenntnisvermögens – das läßt sich schon aus einer Analyse der Struktur unseres Erkennens aufzeigen. Obwohl dieser Beweisgang begrifflicherweise eine erregte theologische Diskussion um die natürliche Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Gottesschau ausgelöst hat, ja gerade *weil* in ihm eine unlösliche Verbindung zwischen philosophischer und theologischer Problematik geknüpft wird, stellt der Ansatz Maréchals auch heute noch die philosophisch tragfähigste Neuformulierung des antik-mittelalterlichen Gedankengutes dar.

Vierte Reflexionsstufe: Grenzen

Nun hat allerdings das I. Vatikanum zu seiner Definition der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis gleich auch hinzugefügt, es sei erst der göttlichen Offenbarung zu danken, »daß das, was am Göttlichen der menschlichen Vernunft an sich nicht zugänglich ist, auch im gegenwärtigen (d. h. sündigen) Zustand des Menschengeschlechts von allen leicht, mit großer Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann«.¹⁷ Mit dieser Beifügung folgt das Konzil zunächst einfach dem Duktus des Römerbriefes und der anderen biblischen Zeugnisse für die natürliche Gotteserkenntnis, die mit der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis Gottes immer auch deren

15 DS 3004, 3026.

16 DS 3538.

17 DS 3005.

tatsächliche Verderbnis im Götzendienst ins Licht gestellt haben. Im Blick auf das, was sich zur Zeit des Konzils im philosophischen Denken tat, ist diese Einschränkung geradezu providentiell zu nennen. Die nachhegelsche Philosophie war so weit davon entfernt, dem Menschen die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis abzuspochen, daß es die Gottesvorstellung vielmehr als ein Produkt oder eine Projektion dieses menschlichen Vermögens abtat. Dieser Gedanke bildet, in verschiedenen Spielformen, den Kern des Denkens von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud. Nicht nur die Philosophie der Neuzeit, sondern die ganze Geschichte der philosophischen Gotteserkenntnis läuft sich in diesen Denkern zu Ende. Was das menschliche Denken entdeckt hat, soll als bloßes Produkt dieses Denkens entlarvt werden.

So stehen wir heute wieder da, wo die griechische Philosophie angefangen hat. Die Gottesidee selbst muß allererst wieder erschlossen und begründet werden, doch nicht mehr in Auseinandersetzung mit dem Polytheismus, sondern mit einem praktisch gelebten und philosophisch untermauerten Atheismus. Dabei hat sich die philosophische Situation gegenüber der Antike in drei wesentlichen Punkten geändert.

Zum einen steht da die ganze philosophische Tradition. Was in vergangenen Zeiten denkerisch entdeckt und entfaltet wurde, auch und gerade bezüglich der Gotteserkenntnis, kann die heutige Philosophie nicht einfach vergessen. Anders als die anderen Wissenszweige lebt die Philosophie wesentlich von ihrer eigenen Geschichte. Plato, Aristoteles, Augustin, Anselm, Thomas, Descartes, Kant, Hegel ... sind für den Philosophen nicht einfach historische Erinnerungen, sondern immer noch maßgebliche Modelle des Denkens, an denen sich jede nachfolgende Philosophie messen muß. Im Mittelalter wurden die antiken Gedankengänge, zum Teil in wörtlicher Wiederholung, in ein Philosophieren aus ganz neuem Ansatz aufgenommen. Ähnlich müssen diese und die nachfolgenden Gedankengänge auch heute wieder in veränderter Denksituation neu vollzogen werden. Die Neuscholastik hat nicht Unrecht, wenn sie auf der überzeitlichen Gültigkeit der thomistischen »fünf Wege« besteht.

Doch zum zweiten ist heute das kosmische Weltbild, in dem die antimittelalterlichen Gottesbeweise entwickelt wurden, obsolet geworden. Der Übergang vom geschlossenen Kosmos zum unendlichen Weltall, vom Geozentrismus zum Heliozentrismus ist nur *ein* Ausdruck für ein gänzlich gewandeltes Verhältnis des Menschen zur Natur. Diese ist für den modernen Menschen nicht mehr das umgreifend-unbegreiflich Bestaunenswerte, das in seiner Geordnetheit normgebend ist und auf einen meta-physischen Weltgrund verweist. Die Natur, ja selbst der Weltraum, erscheint heute als etwas, das dem Menschen zur Verfügung steht, als Gegenstand für sein bemächtigendes Forschen, als Material und Heimstatt für sein umgestaltendes Wirken. Selbst die ökologische Bekümmertheit scheint, weil sie anthropo-

zentrisch bleibt, nicht zum echten Geheimnis der Natur zurückzuführen. Der Ansatz für eine Meta-»physik« und damit auch für die Gotteserkenntnis muß heute in der menschlichen Existenz selbst und nicht mehr in der Natur gesucht werden.

Dies scheint möglich, weil sich die Philosophie in den Abenteuern der späten Neuzeit, drittens, ihrer eigenen Grenzen bewußt geworden ist. Philosophieren heißt heute Denken in Grenzen und Nachdenken über Grenzen. Die Philosophien des 20. Jahrhunderts erheben keine unbedingten Absolutheitsansprüche mehr. Für die Gotteserkenntnis heißt das, daß einerseits auch die atheistische Religionskritik in ihre Grenzen gewiesen wird, während man sich andererseits der Grenzen der traditionellen Gotteserkenntnis bewußt wird. Hier trifft sich die philosophische Selbstkritik am philosophischen Gottesbegriff mit der christlich-theologischen Kritik, die namentlich Kierkegaard und Karl Barth mit Vehemenz an diesem Begriff geübt haben.

In der Tat geht es heute, wo philosophisch von Gott die Rede ist, nicht mehr darum, die Existenz eines vordefinierten Gottes zu beweisen, ja nicht einmal um die Erarbeitung eines sauber definierbaren Gottesbegriffes. Vielmehr wird jene Dimension des *Menschen* erschlossen, in der er Gott begegnen kann, indem er nach Sinn und nach Werten fragt, die wesentliche Unvollendbarkeit seiner Werke und seiner selbst erfährt, sich mit den Problemen des Leidens, der Schuld und des Todes konfrontiert sieht, aber auch in der Begegnung mit dem Mitmenschen auf ein beide übersteigendes absolutes Du verwiesen wird. Das philosophische Nachdenken vermag in diesen Menschheitserfahrungen das Verwiesensein des Menschen auf »Gott« zu erkennen. Dieser zunächst dunkle Name wird eben durch das Verwiesensein für den Menschen mit Sinn gefüllt. In der Form der Frage, der Abwesenheit, der Grenze kann der Mensch erfahren, daß »Gott« für ihn wichtig ist und daß er sein eigenes Dasein als ein hörendes Warten auf das offenbarende Wort Gottes verstehen muß.¹⁸ Eben darum ist es zu tun. Was die Theologie heute von der philosophischen Gotteserkenntnis erwartet, ist die Erschließung des grundlegenden Sinnes des Wortes »Gott« für den Menschen. Denn erst wenn »Gott« für mich als Menschen etwas bedeutet und wichtig ist und erst wenn ich diese Bedeutung auch mit meinen menschlichen Fähigkeiten zu erkennen vermag, ist ein Reden von der Offenbarung Gottes zu mir und für mich überhaupt möglich. Der »Gott der Philosophen« bleibt auch heute unverzichtbar, weil er nichts anderes ist als ein Ausdruck dafür, daß jeder Mensch von jeher zur Begegnung mit Gott und mit Seiner Offenbarung in Christus berufen ist.

18 Vgl. dazu M. Blondel, *L'Action*. Paris 1893, und K. Rahner, *Hörer des Wortes*. München 1941. H. Bouillard, *Logique de la foi*. Paris 1964.