

Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel
(Hg.)

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion

Festschrift für Heinrich Döring

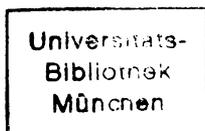
BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag
PADERBORN

Imprimatur. Paderbornae, d. 12. Julii. 1993
Nr. 1/A 58-22.3/329. Vicarius Generalis i. V. Luhmann

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion · Festschrift für Heinrich Döring /
Armin Kreiner; Perry Schmidt-Leukel (Hg.). – Paderborn: Bonifatius, 1993
ISBN 3-87088-772-9

NE: Kreiner, Armin [Hrsg.]; Döring, Heinrich: Festschrift



82494320

Abbildungsnachweis:

Umschlagmotiv aus: Heinrich Döring / Martin Moritz, Der Kreuzweg.
Passavia, Passau 1986.
S. 214: KNA-Bild Frankfurt

ISBN 3-87088-772-9

© 1993 by Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung:
Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

K94/095

INHALT

Vorwort	7
-------------------	---

1. Religiöse Erfahrung zwischen Weisheit und kritischer Vernunft

<i>Georg Schwaiger</i> Katholische Kirche und Aufklärung. Erfahrungen einer Zeitenwende	13
<i>Alexander Loichinger</i> Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung	29
<i>Peter Neuner</i> Glaubenserfahrung und weltliche Mystik	59
<i>Heinrich Petri</i> Der Gottesglaube als Voraussetzung und Gegenstand der Theologie	71
<i>Johannes Gründel</i> Strukturen einer theologischen Ethik – gewonnen aus der Erfahrung	87

2. Exemplarische Entwürfe zur Theologie der Erfahrung

<i>Richard Heinzmann</i> An der Grenze begreifenden Denkens. Zum Ursprung religiöser Erfahrung bei Thomas von Aquin	103
<i>Wolfhart Pannenberg</i> Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube	113
<i>Heinrich Fries</i> Die Bedeutung der Erfahrung in der Theologie von John Henry Newman	125
<i>Eugen Biser</i> Das Wagnis der Weisheit. Der wahrheitstheoretische Ansatz Peter Wusts	133

3. Erfahrungen im christlichen Glauben

<i>Paul-Werner Scheele</i> Glaubenserkenntnis mit Hilfe spiritueller Erfahrung. Das Zeugnis der Schwester Maria Julitta Ritz CSR	145
<i>Gerhard Ludwig Müller</i> Selbsterfahrung und Christusbegegnung. Christologie im Horizont neuzeitlicher Anthropozentrik	163
<i>Wolfgang Beinert</i> Angst – Macht – Kirche. Kirche macht Angst. Oder: Glaube als Zumutung zum Mut	175

<i>Reiner Kaczynski</i> Heilserfahrung durch die erneuerte Feier der Sakramente	195
<i>Gerhard Voss</i> Ein spätmittelalterliches Zeugnis kosmischer Erfahrungstheologie	211
<i>Lothar Ullrich</i> „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr“ (Joh 15,20). Kirche in säkularer Diaspora – Mittel- und ostdeutsche Erfahrungen	229
<i>Heinz-Günther Stobbe</i> „Barbaren“ und „Menschenmörder“. Ein theologischer Beitrag zum Problem der Fremdenfeindlichkeit	243

4. Erfahrungen im ökumenischen Dialog der Kirchen

<i>Theodor Nikolaou</i> Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen.	267
<i>Aloys Klein</i> Der reformiert/katholische Dialog als Begegnung mit kirchlichen Erfahrungen	283
<i>Hans Jörg Urban</i> Der ekklesiologische Charakter der „kirchlichen Gemeinschaften“. Eine Relecture von Lumen Gentium	291
<i>Georg Schütz</i> Ökumenisches Lernen – Eine Kategorie im Rezeptionsprozeß	301

5. Religiöse Erfahrung im Horizont religiöser Pluralität

<i>Armin Kreiner</i> Die Erfahrung religiöser Vielfalt. Zur gegenwärtigen Diskussion einer Theologie der Religionen	323
<i>Horst Bürkle</i> Dialog als Ausdruck der Sendung. Zur Einheit von Nostra Aetate und Redemptoris Missio	337
<i>Michael von Brück</i> Die U-topia der Ursprünglichen Einheit. Thomas Mertons Bewußtseinswandel in der buddhistisch-christlichen Begegnung	351
<i>Perry Schmidt-Leukel</i> Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna. Zum Verhältnis von meditativer, begrifflicher und existentieller Welttranszendenz im Buddhismus	371
<i>Gerda Kattner</i> Bibliographie der Veröffentlichungen von Heinrich Döring: 1969 bis 1993	395
Herausgeber und Autoren	401

An der Grenze begreifenden Denkens

Zum Ursprung religiöser Erfahrung bei Thomas von Aquin

1.

Das Nachdenken über Erfahrung – im weitesten, analog zu fassenden Sinne des Wortes – ist Aufgabe der Philosophie. Solche Reflexion ist darum bemüht, die Inhalte von Erfahrung auf den Begriff und zur Sprache zu bringen. An der Wirklichkeit von Erfahrungen kann man vernünftigerweise nicht zweifeln, da sie als Bewußtseinstatsachen für das die Erfahrung machende Subjekt überprüfbar und deshalb evident sind. Ob jedoch dem Inhalt einer Erfahrung als Bewußtseinstatsache auch extramental etwas Wirkliches entspricht, ist eine andere Frage und mit der Bewußtseinstatsache als solcher natürlich noch nicht beantwortet. Die subjektive und die objektive Ebene müssen also sorgfältig unterschieden und auseinandergehalten werden.

Diese Grunddifferenz gilt natürlich auch für das Phänomen der religiösen Erfahrung. Zugleich ist mit der religiösen Erfahrung aber eine völlig neue Dimension der Erfahrungsproblematik angesprochen, die besondere Schwierigkeiten und Gefahren in sich birgt. Wenn das Prädikat *religiös* nur den Erfahrungsvorgang näher qualifiziert, ist damit nicht viel gewonnen, das Ganze verbleibt im Raum unverbindlicher Subjektivität. In einer derartigen Reduktion auf das Subjekt fehlt jedes Kriterium, Selbsttäuschung und Hypostasierung von Wünschen von der Erfahrung einer extramentalen Wirklichkeit zu unterscheiden und damit den Anspruch auf Objektivität zu erheben. Gerade in dieser Selbsttäuschungsanfälligkeit liegt die besondere Gefahr religiöser Erfahrung. Wenn aber religiöse Erfahrung Erfahrung einer objektiven, numinosen Wirklichkeit sein soll, dann erhebt sich die Frage nach der Gegebenheitsweise dieser extramentalen, absoluten Wirklichkeit. Das Problem ist also, ob und wie letztlich Gott Gegenstand menschlicher Erfahrung werden kann. Und diese Frage scheint auf eine unlösbare Aporie hinauszulaufen. Negativ ist zunächst festzuhalten: Gott ist keine *Tatsache*, keine innerweltliche Größe, die Inhalt menschlicher Erfahrung werden könnte. Der Grund kann im Bereich des Begründeten nicht vorkommen; oder, mit Thomas von Aquin gesprochen, die *causa prima* kann nie zur *causa secunda* werden. Auf der anderen Seite kann aber die philosophische Frage nach Gott ohne Erfahrung gar nicht gestellt werden. Die Problematik religiöser Erfahrung ist demnach, wie sich das Absolute in menschliche Erfahrung hinein vermittelt und auf diesem Weg das Fragen nach Gott allererst ermöglicht, ohne daß die Transzendenz Gottes aufgegeben wird. Es geht also um die philosophisch-theoretische Frage nach dem Ursprung von Religion.

Die Geschichte der philosophischen Theologie ist als Antwort auf diese Frage die Geschichte des Versuches, religiöse Erfahrung auf den Begriff, und zwar auf den Begriff „Gott“ zu bringen. Im Laufe der Jahrhunderte wurden unter wechselnden philosophischen Voraussetzungen nahezu alle denkbaren Antworten versucht; keine war so überzeugend und schlüssig, daß sie nicht, wenn die jeweiligen Prämissen ihre

Selbstverständlichkeit verloren hatten, erneut in Frage gestellt werden konnte. Nach einer langen und großen Tradition philosophischer Theologie bahnte sich am Ausgang des Mittelalters eine Wende an. Unter einem neuen und radikalen Rationalitätsanspruch, der in den methodischen und wissenschaftstheoretischen Anforderungen seinen Ausdruck fand, kam es im Gefolge der Metaphysikkritik notwendigerweise auch zu einer Krise der *theologia naturalis*; als Repräsentanten dieses Prozesses seien Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham genannt.¹

Vergleichbares läßt sich – mutatis mutandis – in unserem Jahrhundert feststellen. Auch heute sind es die logischen und epistemischen Anforderungen der Analytischen Philosophie, welche Ontologie und philosophische Gottesfrage in enge Grenzen weisen, wenn nicht gar endgültig zum Scheitern verurteilen. Das ist bei dem erfahrungswissenschaftlichen Ansatz des logischen Positivismus nicht verwunderlich. Wenn Erfahrung zur alleinigen Quelle und zum einzigen Kriterium wissenschaftlicher Erkenntnis erhoben wird, dann ist die Rede von Gott in der Tat nicht sinnvoll. Unter diesen Voraussetzungen kann und darf sie es nicht sein, da die Behauptung der Existenz Gottes empirisch weder verifiziert noch falsifiziert werden kann. A. J. Ayer und A. Flew etwa vertreten einen derartigen Agnostizismus.²

Hier stößt man nun auf ein bemerkenswertes und überraschendes Phänomen. Unter Berufung auf die Erfahrung als Erkenntniskriterium wurde die Gottesfrage aus dem Raum wissenschaftlicher Erörterung eliminiert. In einer gegenläufigen Entwicklung wird nun ebenfalls die Erfahrung bemüht, um mit dem Hinweis auf die unbestreitbare Tatsache religiöser Erfahrung die Gottesfrage wieder einzuführen. J. Hick, R. Swinburne und W. James können hier stellvertretend genannt werden.³

Bei der empiristischen Grundausrichtung stellt sich natürlich mit besonderer Dringlichkeit die Frage nach der Art und Weise, wie das „Religiöse“ im objektiven Verständnis Gegenstand von Erfahrung werden kann. Bisweilen gewinnt man den Eindruck, daß viele Formulierungen weit hinter dem epistemischen Anspruch mittelalterlicher Philosophie zurückbleiben: Religiöse und sonstige perzeptuelle Erfahrungen werden völlig analog verstanden; es wird davon gesprochen, daß Gott Gegenstand der äußeren religiösen Erfahrung sei; Gott wird als „Etwas“ erfahren, als transempirische Realität wahrgenommen; er ist transzendentes Erfahrungsobjekt; religiöse Erfahrung und Sinneserfahrung haben einen ähnlichen epistemologischen Status.⁴ Selbst wenn solche Formulierungen für eine weniger dinglich-empirische Auslegung offen sind, klingen sie zu sorglos, als daß man dahinter ein Bewußtsein von der tatsächlich damit verbundenen Problematik vermuten könnte.

¹ Vgl. hierzu R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, S. 233-241; 242-265.

² Vgl. hierzu F. Ricken, Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie, in: *Stimmen der Zeit* 193 (1975) 435-452.

³ Vgl. hierzu F. Ricken, Die Rationalität der Religion in der analytischen Philosophie: Swinburne, Mackie, Wittgenstein, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992) 287-306; A. Loichinger, Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung, in diesem Band.

⁴ Vgl. hierzu die Belege bei A. Loichinger, a. a. O.

2.

Es ist nicht die Absicht dieses Beitrages, in eine direkte Auseinandersetzung mit solchen Thesen über religiöse Erfahrung einzutreten. Es soll das vielmehr indirekt geschehen, im Rückgriff auf Thomas von Aquin, einen nicht nur zeitlich weit zurückliegenden, sondern aus der Sicht neopositivistischer Philosophie auch sachlich lange überwundenen Repräsentanten abendländischen Denkens. Dabei wird sich zeigen lassen, daß unter Berücksichtigung der völlig anderen Voraussetzungen auch aus rein philosophischer Sicht für die Frage der Transzendenz Gottes und der Möglichkeit religiöser Erfahrung ein viel höheres und sensibleres Problembewußtsein gegeben war. Thomas nimmt dabei nicht nur wegen seiner Lösung, sondern auch deshalb eine besondere Stellung ein, weil er in der Tradition des christlichen Denkens der erste war, der sich diesem Problem aus rein philosophischer Sicht stellte. Es geht also nicht um das Phänomen religiöser Erfahrung. Gesucht wird vielmehr nach jenem Ort, nach jener Grenze, an der sich der Blick auf das Absolute eröffnen und eine religiöse Erfahrung möglich werden kann, ohne daß Gott selbst zum Erfahrungsobjekt degradiert wird.

Das Neue des thomasischen Ansatzes tritt in der Abhebung von der neuplatonisch-augustinischen Tradition deutlich zutage. Augustins Denken basiert wesentlich auf religiöser Erfahrung. Unter dem Einfluß des ebenfalls religiös inspirierten Neuplatonismus hat Augustinus gar keine Möglichkeit und auch kein Bedürfnis, von einem neutralen Standpunkt aus, religiöse Erfahrung zum Gegenstand der Reflexion zu machen. Unter Abkehr von der Welt und in der Rückwendung auf sich selbst ist Erkenntnis, durch die Illumination ermöglicht, wesentlich Aufstieg zu den rationes aeternae, zu den ewigen Gründen der unveränderlichen Wahrheit, letztlich Einswerdung mit Gott, was das ausgesprochene Ziel mittelalterlicher Mystik war. Der Glaube ist Voraussetzung und die Erkenntnis aus Glauben das Ziel, streng nach dem augustinischen Grundsatz: *fides quaerens intellectum*. Der christliche Glaube ist die wahre Philosophie. Dieser Ansatz ist, mit allen positiven und negativen Implikaten, für die folgenden Jahrhunderte prägend. Vor allem im Mönchtum des 12. Jahrhunderts bildet sich ein präziser Begriff religiöser Erfahrung heraus.⁵ Im 13. Jahrhundert wird er von Bonaventura aufgenommen und auf hohem spekulativem Niveau weiterentfaltet.

Natürlich kennt auch Thomas von Aquin religiöse Erfahrung; er hat sie aber nirgends formell zum Thema gemacht. Vor allem im Zusammenhang seiner theologischen Anthropologie kommt er unter verschiedenen Gesichtspunkten auf die damit gemeinte Sache zu sprechen. Schon im ersten Ansatz seiner Deutung des Menschen zeichnet sich die religiöse Dimension ab. Thomas versteht den Menschen als jenes Geschöpf, dessen Wesen es ist, auf Gott bezogen zu sein; er ist zwar, weil geschaffen, endlich, aber auf Unendlichkeit hin angelegt. Gott ist nicht nur sein Ursprung, sondern auch sein Ziel.⁶ Diese ontische Befindlichkeit des Menschen findet im *desiderium naturale* ihren Ausdruck, von dem Thomas sagt, es könne nicht ins Leere

⁵ U. Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux* (BHTh 61), Tübingen 1980.

⁶ *Summa Theologiae* (= STh) I 2 Introductio.

gerichtet sein⁷, das menschliche Sehnen nach vollkommenem Glück müsse ein Ziel haben. Diese mit dem Wesen des Menschen identische Sehnsucht ist, philosophisch gesehen, der bleibende Anstoß für die Frage nach dem letzten Grund, im Sinne der *causa efficiens* und der *causa finalis*. Unter theologischem Aspekt ist das Gebet die Realisierung dieses für den Menschen konstitutiven Gottesbezugs; das Gebet ist Interpret des menschlichen Sehns, *desiderii interpretes*.⁸ Das Nachdenken über das eigene Wesen kann also dem Menschen seine relationale Verfaßtheit zu Bewußtsein bringen und ihn auf diesem Wege zu einer indirekten religiösen Erfahrung führen. Unter anderem Gesichtspunkt, aber ebenfalls in schöpfungstheologischem Kontext, hat J. B. Lotz diese Grundrelation herausgearbeitet⁹ und dabei „die einzigartige Struktur der Gotteserfahrung und näherhin der religiösen Erfahrung“¹⁰ bei Thomas aufgezeigt. Obwohl dabei auf hohem philosophisch-spekulativem Niveau nach der Bedingung der Möglichkeit und dem Ursprung menschlicher Erkenntnis gefragt wird, wird das Ganze im Zusammenhang mit der Lehre von den *vestigia trinitatis* in der menschlichen Seele entfaltet. In seiner tiefgreifenden Analyse der verschiedenen Weisen des Erfassens – *intelligere, cogitare, discernere* – zeigt Lotz, wie nach Thomas der Mensch ausgehend von der Welterfahrung zur Selbsterfahrung und dadurch zur Gotteserfahrung kommt. „Wenn also der Mensch seine Gründung im Sein erfährt, erfährt er darin immer schon seine Gründung in Gott und durch diese Vermittlung immer schon Gott selbst“.¹¹ Die volle Entfaltung religiöser Erfahrung begegnet bei Thomas im ausschließlich theologischen Kontext der Lehre von der Gnade.¹²

3.

In Abhebung von solchen theologisch begründeten religiösen Erfahrungsvollzügen, soll im folgenden rein philosophisch das Ineinandergreifen von Erfahrung und Denken bei Thomas nachgezeichnet werden, und zwar bis an jene Grenze, an der menschliches Erkenntnisbemühen zum Ursprung religiöser Erfahrung werden kann. Die theologische Problematik und damit die religiöse Erfahrung stehen bei Thomas nicht am Anfang. Die von ihm durchgeführte, konsequente methodische Scheidung von Philosophie und Theologie bringt es mit sich, daß die *cognitio naturalis* Voraussetzung für die Theologie ist. Der Weg zu Gott führt über die Welt. Das rein philosophische Bemühen ist also unverzichtbar. Dieser neue und dem neuplatonischen Augustinismus entgegenstehende Ansatz hängt wesentlich mit der Aristoteles-

⁷ STh I 12 1; *Summa contra Gentiles* (= ScG) II 55.

⁸ Vgl. hierzu L. Maidl, *Desiderii Interpretes. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 38, München, Paderborn, Wien, im Druck.

⁹ J. B. Lotz, *Zur Struktur der religiösen Erfahrung*. in: *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum 80. Geburtstag*, hrg. v. K. Forster u. a., Würzburg 1965, S. 205-226.

¹⁰ A. a. O. S. 205.

¹¹ A. a. O. S. 225.

¹² Vgl. hierzu vor allem STh II/I 112, 5.

Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts zusammen. Im Gegensatz zur neuplatonischen, jenseitsorientierten und diese Welt entwirklichenden Denkweise war Aristoteles dieser Welt als der eigentlichen Wirklichkeit, als dem wesentlich Seienden zugewandt. Gerade dieser Gesichtspunkt der Weltbejahung war es, der die aristotelische Philosophie im kirchlichen Raum als spezifisch heidnisch suspekt werden ließ und im 13. Jahrhundert zu zahlreichen Aristoteles-Verboten führte. Der Grund, weshalb Thomas sich gegen die bisherige Tradition und damit für Aristoteles entschied, war gleichwohl ein theologischer: der Glaube an das Geschaffensein der Welt. Die Welt ist nicht etwas Defizientes, Negatives, sondern sie ist Schöpfung Gottes. Ihr Geschaffensein durch Gott begründet ihre Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit. Daraus ergibt sich für den Menschen eine Konsequenz von größter Tragweite: die geschaffene Eigenständigkeit und Autonomie der Vernunft.

Der Erkenntnisweg der natürlichen Vernunft setzt deshalb bei der Schöpfung an und steigt auf bis zur Erkenntnis Gottes; das Wissen um die Existenz Gottes geht dem Glauben voraus: „deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum fidei“.¹³ Damit ist die erkenntnistheoretische Position des Thomas vorgegeben. Menschliche Erkenntnis ist, der leib-seelischen Einheit des Menschen entsprechend, an die Sinne gebunden und deshalb wesentlich auf die Welt verwiesen. Nichts findet sich im Intellekt des Menschen, was nicht vorher in den Sinnen war, ausgenommen der Intellekt selbst: „Et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit“.¹⁴ In der Ordnung des Seins ist Gott zwar das Erste, in der Ordnung des Erkennens aber das Letzte. Der Mensch erkennt nicht in Gott und durch Gott die Welt, sondern umgekehrt, durch die Welt führt sein Erkenntnisweg zu Gott. Es ist also die durch die Sinne erfahrbare Welt, von der aus menschliches Denken seinen Aufstieg zu Gott beginnt.

Damit zeichnet sich folgendes Problem ab: Wenn rein philosophisch nach der Existenz Gottes und damit nach der Möglichkeitsbedingung religiöser Erfahrung gefragt werden soll, dann muß nach einer Erfahrung als Ausgangspunkt gesucht werden, die zwar das Denken auf den Weg zu Gott bringt, ohne jedoch selbst schon eine Gotteserfahrung zu sein.

Die Tatsache, daß der Mensch überhaupt nach Gott fragen kann, setzt voraus, daß er wenigstens eine *scientia confusa*, ein undeutliches und unreflektiertes Wissen von Gott hat. Thomas spricht davon, daß das Wissen um die Existenz Gottes dem Menschen von Natur aus eingegeben sei, „cognitio existendi deum dicitur omnibus naturaliter inserta“. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine eingeborene Idee Gottes, wie Thomas in der Begründung dieser These ausdrücklich und unmißverständlich sagt, wenn er von einem „aliquid“ spricht, von dem aus man zur Erkenntnis Gottes gelangen kann, „quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum deum esse“.¹⁵ Die diesem Wissen um Gott vorausliegende Erfahrung ist rein profaner Art; es ist die Erfahrung der Kontingenz, der Endlichkeit.¹⁶ Aus

¹³ De veritate (= De ver) X 12 ad quintum in contrarium.

¹⁴ De ver II 3 ad 19.

¹⁵ De ver X 12 ad 1; vgl. auch STh I 2, 1 ad 1.

¹⁶ STh I 13, 8.

dieser Erfahrung entspringt die Frage nach dem Grund, warum Endliches, Kontingentes, obwohl es nicht sein muß, tatsächlich ist.

Dieser Sachverhalt steht am Anfang der *Quinque viae*, die alle zu einem absoluten Prinzip führen.¹⁷ Trotz des jeweils unterschiedlichen Ausgangspunktes haben diese fünf Argumente zunächst formal eine gemeinsame Struktur: Sie schließen vom verursachten Sein der Welt Dinge auf eine erste Ursache, eine *prima causa*, zurück. Aber auch in materialer Hinsicht sind sie, auch wenn sich das dem ersten Blick nicht erschließt, von einem einzigen Gedanken getragen, der Frage nach dem Sein und dem Grund dafür, daß es ist und nicht nicht ist. Jeder dieser fünf Wege ist nichts anderes als ein Aspekt, eine transzendente Bestimmung des Seins des konkret Seienden, und deshalb lassen sie sich auf einen einzigen Grundgedanken reduzieren, von dem sie umgekehrt auch getragen werden, ohne den sie sich einem angemessenen Zugang verschließen, ohne den sie im strengen Sinne des Wortes vordergründig bleiben müssen.

Dieser alles tragende und die fünf Wege erst erschließende Grundgedanke wurde von Thomas von Aquin bereits in seiner Frühschrift *De ente et essentia* in wenigen Sätzen zusammengefaßt: „Daher muß jedes Ding, dessen Sein etwas anderes ist als seine Natur, sein Sein von woandersher erhalten haben. Weil nun alles, was von einem anderen her ist, letztlich auf das, was von sich aus ist, auf die erste Ursache, zurückgeht, so muß es etwas geben, was für alle Dinge dadurch die Ursache des Seins ist, daß es selbst nur das Sein ist; wäre dem nicht so, so ginge die Reihe der Ursachen ins Endlose, weil, wie gesagt, jedes Ding, das nicht nur Sein wäre, eine Ursache für sein Sein haben müßte“.¹⁸

Der Ausgangspunkt dieses Gedankens ist das konkret Seiende, die erfahrbare Wirklichkeit. Durch die Verschiedenheit von Sein und Wesen, von dem, was etwas ist, und dem, daß es ist, wird eine innere Differenz und dadurch das metaphysische Zusammengesetztsein dieser Wirklichkeit unmittelbar mitausgesprochen. Die Existenz, das Dasein, gehört nicht zum Wesen, zur *ratio* der Dinge. Indirekt wird dadurch auf den Unterschied zu einem Seienden aufmerksam gemacht, das nur Sein, welches das *esse tantum* ist. Dadurch wird der Ansatz der impliziten Argumentation noch einmal präzisiert, weil von dem Sein des Seienden, nicht von seinem Wesen, von seiner Natur, ausgegangen wird. Das Wirklichsein, der *actus essendi*, steht also zur Frage. Wenn nun das Wirklichsein mit dem Wesen des Seienden nicht identisch ist, dann muß dieses Wirklichsein letztlich auf eine Ursache zurückgehen, die nicht dieses oder jenes ist, sondern eben reine Wirklichkeit, *actus purus*, das Sein selbst.

Hier ist nun noch einmal auf eine grundlegende Differenz aufmerksam zu machen. Das Sein der Dinge, das, wodurch Seiendes ist, ist nicht Gott, sondern die alles umgreifende Wirkung Gottes. Es eröffnet sich damit eine theologische Differenz zwischen dem Sein und dem unerkennbaren Grund dafür, daß überhaupt etwas ist,

¹⁷ STh I 2, 3; ScG I cap 13.

¹⁸ Cap. 5; vgl. hierzu auch De ver X 12: „Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in deo idem est quid esse et esse, ut dicit Boethius et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo per se et secundum se est notum“.

dem Grund dafür, daß das Sein Seiendes begründet und trägt. Daß also überhaupt irgendetwas ist, kann ohne jene allem Begreifen entzogene, transzendente Wirklichkeit nicht erklärt und verstanden werden.

Im Wirklichsein also liegen Grund und Ansatz des Gedankenganges, der über das metaphysische Kausalitätsprinzip¹⁹ zur reinen, alles begründenden Wirklichkeit führt, deren Wesen es ist, zu sein, ohne innere Differenz, in absoluter Einfachheit. Deshalb hat alles, was ist, sein Sein in vermittelter Teilhabe von der *prima causa*.²⁰

Gott ist für alles die Ursache des Seins. Thomas greift also an entscheidender Stelle der Argumentation auf das metaphysische Kausalitätsprinzip zurück.²¹ Alles wirkliche, kontingente Sein, von dem der Beweisgang seinen Ausgang nahm, muß eine Ursache haben, durch die es existiert. Das Kausalitätsprinzip wird also als denknotwendig und streng allgemeingültig für den gesamten Bereich des endlichen Seins vorausgesetzt. Dieses Prinzip ist zugleich das logische Instrument, um den Erfahrungsbereich zu überschreiten und auf den absoluten Grund zu verweisen. Gott darf jedoch in dieser Überlegung nicht als erste, in einer linearen, gleichrangigen Reihe von Ursachen gedacht werden. Er verhält sich zur Welt nicht, wie Dinge verschiedener Gattungen sich zueinander verhalten. Gott steht außerhalb jeder Gattung, außerhalb jeder Weise des Seins. Er fällt nicht unter das kategoriale Sein: „Deus non est in genere“.²² In diesem Sinne ist Gott nicht; er ist vielmehr das Prinzip aller Weisen zu sein.²³

Dieser Sachverhalt, daß Gott nicht unter das kategoriale Sein fällt – „omne genus excedit“²⁴ –, ist für die menschliche Gotteserkenntnis von größter Tragweite. Die Gesetze des Seins sind nach Thomas zugleich die Gesetze des Denkens. Mit dem Seinsbegriff, der *conceptio entis*, hat der Mensch diese Prinzipien als Apriori seines Erkennens; Thomas spricht vom *habitus principiorum*. Deshalb sind die Weisen zu sein zugleich die Weisen des Urteilens darüber, wie Seiendes ist. Da Gott aber nicht in dem Sinne ist, daß seinem Wesen Sein zukommt, da er also nicht in einer Weise zu sein ist, kann menschliches Denken Gott nicht begreifen und in einem formellen Urteil erfassen. Gott als das Sein selbst, als das *ipsum esse subsistens*, als jene Wirklichkeit, in der Wesen und Existenz in eins fallen, liegt deshalb außerhalb des begreifenden Denkens: Gott ist im genauen Sinne des Wortes für den Menschen der Unbegreifliche: „Illud est ultimum cognitionis humanae de deo quod sciat se deum nescire“²⁵. Selbst in der visio beatifica bleibt Gott für den Menschen unbegreiflich.²⁶

So kommen menschliches Denken und formale Logik an ihre Grenzen. Sie können eine erste in der Reihe seiender Ursachen erreichen, aber nicht die Ursache des Seins. An dieser Grenze, die sich möglicherweise als Übergang erweist, greift die formale Logik nicht mehr. Und das ist der Grund, weshalb die Gottesbeweise nicht zwingen,

¹⁹ Vgl. ScG II cap. 15.

²⁰ Super Evangelium S. Ioannis, Prologus.

²¹ STh I 44, 1; ScG II cap. 15.

²² STh I 3,5; ScG I 25.

²³ ScG I cap. 4 3.

²⁴ De ver X 11.

²⁵ De potentia, q. 7, a. 5.

²⁶ ScG III 55; 59-60.

sondern freie Entscheidung fordern. Damit mündet der Gedankengang in die sogenannte *philosophia negativa* ein. Kausalität Gottes, Schöpfungskausalität, kann nicht univok unter dem allgemeinen Begriff der Kausalität gefaßt werden. Er kann nur noch, analog gebraucht, in das absolute Geheimnis, in die Unbegreiflichkeit Gottes verweisen. Diese ist dann aber eine Aussage über den Menschen und nicht über Gott. Mit dem Begreifen und urteilenden Denken gerät auch die Sprache in die Aporie; sie scheitert angesichts des Geheimnisses.

Der Gottesbeweis aus der metaphysischen Differenz zwischen So-Sein und Da-Sein ist die Explikation der mit der Existenz des Menschen gegebenen Kontingenzerfahrung. Auf dem ganzen Weg von dieser Erfahrung bis zur äußersten Grenze begreifenden Denkens kommt Gott nicht vor; weder ontologisch noch erkenntnistheoretisch gibt es eine unmittelbare Gotteserfahrung. Erfahren und begriffen wird immer nur das Veränderliche und Endliche, das auf ein Absolutes verweist, aber dieses Absolute nicht ist. Auch die Erfahrung der Grenze ist erkenntnistheoretisch nur Negativität und keine Gotteserfahrung.

An dieser Stelle des Gedankenganges erhebt sich die Frage, ob der Mensch über diese Grenze hinausgreifen kann. Menschliche Erkenntnis beginnt mit der sinnlichen Erfahrung und führt über die Abstraktion zum Wesen, zum *intelligibile in sensibili*. Die *forma* – *species*, *quidditas* – ist das eigentliche Objekt der Erkenntnis. Von diesem *proprium obiectum* wird der tätige Intellekt bewegt und aktuiert. Wo aber nichts mehr ist in der Weise hylemorpher Zusammensetzung, ist für den begreifenden Intellekt überhaupt nichts mehr; es fehlt die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis.

Thomas kennt jedoch noch einen anderen Beweggrund für den Intellekt: „*Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio obiecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, . . . et a voluntate, quae movet omnes alias vires*“.²⁷ An der Grenze also, wo den erkennenden Intellekt nichts mehr bewegt zu zwingender Einsicht, weil nichts mehr ist im Sinne kategorialen Seins, eröffnet der Wille und damit die Freiheit den Blick auf den absoluten Grund: „*Ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus*“.²⁸ Während der Intellekt von den Wirkungen zu den Ursachen voranschreitet, kommt er zu einer gewissen Gotteserkenntnis, allerdings negativer Art, „*cognoscendo de eo quid non est*“.²⁹ Der Affekt nun bewegt sich auf jene Wirklichkeit zu, die ihm vom Intellekt lediglich als Negation, als nichts von alledem, was seiend ist, dargeboten werden kann: „*Et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur*“.³⁰ Es ist dies letztlich eine Bewegung der Liebe, die sich unmittelbar auf Gott richtet: „*Nos possumus diligere deum immediate*“.³¹

Im Durchbruch durch das kategoriale Nichts ereignet sich so etwas wie eine religiöse Erfahrung des absoluten Grundes, den alle in der religiösen Sprache Gott nennen. Dieser Sachverhalt ist damit gemeint, wenn Thomas jeden der fünf Wege mit einer

²⁷ De ver XIV 1.

²⁸ De ver X 11 ad 6.

²⁹ A. a. O.

³⁰ A. a. O.

³¹ A. a. O.

ähnlich klingenden Formulierung beendet.³² Der Beweis führt bis zu einem absoluten und notwendigen Prinzip; der Glaube sieht darin den Gott der Religion. Zurecht wird dafür der Begriff der Erfahrung, wenn auch in analogem Verständnis, herangezogen. *Experientia* bezieht sich gewiß im eigentlichen Verständnis auf die Sinne, „*experientia proprie ad sensum pertinet*“.³³ Man spricht aber auch von Erfahrung in übertragenem Sinn bei der „*intellectualis cognitio*“.³⁴ Und in diesem Verständnis kann man den *affectus* als Potenz des Intellekts als religiöse Erfahrung bezeichnen.

4.

In der Konzeption des Thomas liegt das Phänomen *religiöse Erfahrung* in der Fluchtlinie des Denkens, aber jenseits des kategorialen Seins, und bleibt deshalb immer an das Denken zurückgebunden. Gott wird nicht als ein *aliquid* erfahren; es läßt sich deshalb diese Erfahrung nicht erzwingen. Die Unbegreiflichkeit Gottes bleibt für den Menschen ambivalent: Er kann darin das Nichts, im Sinne des *non est in genere* sehen; es kann aber auch der letzte, absolute Grund, das *esse tantum* darin aufleuchten. Agnostizismus und Atheismus sind ebenso nachvollziehbare Möglichkeiten wie Theismus.

Entscheidet sich der freie Wille für das absolute Geheimnis, dann ist diese Entscheidung ihrerseits polyvalent: Alle möglichen konkreten Religionen können sich auf diese religiöse Erfahrung berufen. Nach dem Axiom des Thomas *omne quod recipitur secundum modum recipientis recipitur*³⁵ gehen auch in diese Erfahrung die Subjektivität des Einzelnen sowie der Denk- und Erfahrungshorizont der jeweiligen Epoche mit ein.

Kehren wir zurück zu unserem Ausgangspunkt. Nachdem die analytische Philosophie in ihren Anfängen die Frage nach Gott aufgrund ihrer empirischen Methode aus dem wissenschaftlichen Fragen des Menschen verabschiedet hatte, wird sie heute mit Berufung auf die religiöse Erfahrung neu gestellt. In diesem Ansatz liegt, wie mir scheint, die große Gefahr, Vorletztes für Letztes zu halten und somit dem Atheismus neue Argumente zu liefern. Der Rückgriff auf Thomas von Aquin kann in dieser Problemsituation wenigstens eine Einsicht beitragen: Gott kommt in dieser Welt nicht vor, *deus non est in genere*. Wer nach ihm fragen will, darf nicht nach diesem oder nach jenem fragen, er muß vielmehr nach dem Grund des Ganzen fragen. Und wer meint, eine religiöse Erfahrung gemacht zu haben, muß bedenken, daß Gott nie Zweitursache wird, daß er immer *causa prima* bleibt im Sinne des Ursprungs, des Prinzips aller möglichen Weisen des Seins; „... *deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum*“.³⁶

³² STh I 2,3: „et hoc omnes intelligunt deum.“

³³ De malo XVI 1 ad 2.

³⁴ A. a. O.

³⁵ De ver X 4.

³⁶ STh I 4, 3 ad 2.