

# Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis

Autor(en): **Kluxen, Wolfgang**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **40 (1993)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761366>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WOLFGANG KLUXEN

# Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis

Der thomistische Gottesbeweis gehört sicher zu den am häufigsten untersuchten, kritisierten und diskutierten Lehrstücken der Scholastik. Ich will dem keine weitere Analyse hinzufügen. Es geht mir nur um einige interpretatorische Hinweise, die weniger auf den Beweisgang selbst eingehen als auf die Stellung des Gottesbeweises in der thomistischen Gesamtkonzeption der theoretischen Philosophie. Dies geschieht nicht nur in historischer Absicht, vielmehr geht es zugleich und vor allem um ein Strukturmoment des «Thomismus» als einer permanenten Möglichkeit metaphysischen Denkens. Das meint nicht notwendig die thomistische Schultradition, die nicht selten den Gottesbeweis isoliert und dann ihm eine Vollkommenheit und gar Originalität zuspricht, die er gar nicht hat und nicht zu haben braucht. Seine eigentliche Bedeutung wird eher zu klären sein, wenn man ihn in den Systemzusammenhang einordnet, in dem er bei Thomas steht.

Der durch die Tradition klassisch gewordene Text, den ich für die folgenden Überlegungen zum Ausgangspunkt nehme, ist jener aus der *Summa theologiae* (Ia, q. 2 a. 3), der die berühmten «quinque viae» enthält. Der Artikel steht unter der Frage «utrum deus sit». Welche Bedeutung diese einfache Formel hat, sieht man am Vergleich mit anderen Formeln. So fragt Duns Scotus: «utrum in entibus sit aliquod ens infinitum», oder elementarer: «utrum sit aliqua natura prima». Er bringt schon damit zum Ausdruck, daß die Frage in einem bestimmten philosophischen Zusammenhang, nämlich dem von «ens» und «natura», gestellt und beantwortet wird. Thomas spricht im Kontext seines *theologischen* Hauptwerkes ohne weiteres von «Gott», und der Schluß des

Beweises nimmt ausdrücklich das Wort auf: «quod omnes nominant deum». Dies «nominare» muß man unterstreichen: Vorausgesetzt ist ein «quid nominis» – wir würden sagen, eine «Bedeutung» – ganz im Sinne der Beweislehre des Aristoteles, und mit der Bezugnahme auf diese Bedeutung endet der Beweis. Man hat Thomas wegen der Identifizierung des von ihm bewiesenen «ersten Bewegers» mit dem Offenbarungsgott kritisiert, da dieser letztere eben nicht bewiesen sei; Thomas überschreite in unerlaubter Weise die Grenze, die dem philosophischen Gedanken gesetzt ist. In Wahrheit steht es in der theologischen Summe anders: Von Anfang an ist vom Offenbarungsgott die Rede, dem die im Beweis selbst nachgewiesenen Bestimmungen als erster Beweger, erste Wirkursache usw. ohne Zweifel – nämlich nach dem Offenbarungsverständnis – zukommen. Hier wird nicht ein philosophisches Ergebnis nachträglich mit dem theologisch Vorausgesetzten identisch gesetzt; vielmehr wird umgekehrt von der Theologie ein philosophischer Beweisgang in ihren Kontext einbezogen, und das ist etwas grundsätzlich anderes.

Im Sinne der aristotelischen Wissenschaftslehre kommt es für die Theologie, die sich als Wissenschaft ausformen will, zuerst darauf an, sich ihres «subiectum» zu versichern, genauer seines «quia est». Was nun dieses «est» besagt, erklärt Thomas im Rahmen der folgenden Quaestio (Ia, q. 3 a. 4 ad 3): Es besagt lediglich das «esse copulae», das will sagen: Sätze mit dem Subjekt «Gott» sind sinnvolle Sätze. Es genügt für den Gottesbeweis unter theologischem Aspekt der Nachweis, daß es einen Gegenstand gibt, der sinnvoll mit dem Namen «Gott» bezeichnet werden kann. Es braucht nicht verlangt zu werden, daß der Nachweis selbst alle Aspekte berücksichtigt, die möglich oder sinnvoll sind. Der Nachweis braucht nicht gleichsam die ganze Gotteslehre zu erbringen. Er muß vor allem wirksam, also wissenschaftlich überzeugend sein und eindeutig – in welcher Begrenztheit des Aspektes auch immer – einen Gegenstand nachweisen, der von allen anderen durch eine Eigenschaft unterschieden ist, die nur dem geglaubten Gott zuzuschreiben ist.

Diese auszeichnende Eigenschaft haben wir darin zu erblicken, daß der Nachweis auf allen fünf Wegen zu einem «Ersten» führt, das aus sich selbst jene Bestimmtheit besitzt, auf welche der jeweilige Beweisweg ausgerichtet ist. Ganz streng genommen, ist es dabei nicht einmal notwendig, daß die Einzigkeit dieses Ersten im Beweis selbst aufgewiesen wird (tatsächlich fehlt der Aufweis für die Einzigkeit des ersten Bewegers bei Thomas); denn das Nachweisziel, das «quia est» des Subjekts der

Rede von Gott, ist auch ohne den Einzigkeitsbeweis erreicht. Die Wirksamkeit, die wissenschaftliche Überzeugungskraft des Beweises liegt darin begründet, daß er auf eine Basis in der Erfahrung bezogen ist – mit Recht steht die «manifestior via» am Anfang, welche die unmittelbare und jedermann zugängliche Erfahrung der Bewegung zum Ausgang nimmt. Das kann man allgemeiner formulieren: Basis des Beweises ist jene Ebene, zu welcher der Mensch kraft seiner erkenntnismäßigen Ausstattung unmittelbaren Zugang hat, und das ist bei Thomas die Ebene der «quiditas rei sensibilis». Die wissenschaftliche Behandlung dieser Ebene geschieht aber, aristotelisch gesprochen, in der Physik. Der Gottesbeweis setzt in diesem Sinne physikalisch an.

Die physikalische Basis ist beim ersten Weg ganz klar: «Bewegung» ist der Grundbegriff der Physik im aristotelischen Sinne. Auch die Wirkursächlichkeit des zweiten Weges ist deutlich eine physikalische Kategorie. Der dritte Weg, der vom Möglichen und Notwendigen ausgeht, spricht klar vom ersteren im aristotelischen Sinne als von dem, was «gelegentlich ist und dann auch wieder nicht» (*possibile esse et non esse*); das ist der Begriff des «*corruptibile*», der auf die Welt unter dem Monde zutrifft. Ebenso ist auch das «Notwendige» konkret gemeint: Es meint zunächst die «Himmel», die im Gegensatz zur Welt unter dem Monde zwar «notwendig», aber nicht «aus sich» notwendig sind. Auch der vierte Weg muß trotz der allgemein klingenden Rede von den «*gradus entis*» auf einen möglichen physikalischen Sinn hin geprüft werden. Der zentrale Gedanke ist, daß das «Seiende» der ersten und obersten Stufe – wobei durchaus ein kategorial beschränktes Seiendes gemeint sein kann – Ursache aller ihm nachgeordneten Stufen ist. Das Beispiel vom Feuer, das in der Gattung des «Warmen» das «Erste» ist und daher alles andere Warme verursacht, dürfte deutlich machen, daß der Satz «*quod est primum in aliquo genere, est causa cuiuscumque existentis in illo genere*» Geltung im Bereich der Physik beansprucht, ja sich darin ausweist. Auch der fünfte Weg, welcher die Zielbestimmtheit einsichtsloser Naturen auf die Zielbestimmung durch eine vorgeordnete intelligente Ursache zurückführt, bleibt im Rahmen eines Sachverhaltes, der in der physikalischen Erfahrung ausgewiesen ist.

Wenn das nun zutrifft, dann erscheint auf allen diesen Wegen «Gott» als das jeweils einem physikalisch begründeten, kategorial beschränkten Ansatz korrespondierende «Erste», dem von diesem Ansatz her keine weitergehende Bestimmung als die eben darin nachgewiesene beigegeben werden kann. Man darf aber noch hinzufügen,

daß alle fünf Wege innerhalb des Horizontes der *einen* Welt liegen, welche diejenige unserer Erfahrung ist und welche in der Physik wissenschaftlich ausgelegt wird. Das fünffach aufgewiesene Erste ist das Korrelat jener Welt, welche durch die aristotelische Physik erfaßt ist: Das, so scheint es, ist das Ergebnis.

Nun wird eine solche rein physikalische Deutung des thomistischen Gottesbeweises gewiß auf Bedenken und Einwände der Thomisten und der Thomaskenner stoßen. Zunächst kommt es aber auf die Feststellung an, daß diese Deutung insofern möglich ist, als der Text eine Grundlage zu ihrer Ausführung bietet. Es gilt weiter zu sehen, daß der so verstandene Beweis immer noch den Anforderungen der Theologie entspricht, welcher es allein auf das «quia est» ihres «subiectum» ankommt. Dies gilt unter der Voraussetzung, daß der «physikalische» Gott nicht notwendig wiederum selbst als ausschließlich physikalische Größe aufgefaßt werden muß.

Diese Voraussetzung ist nun im aristotelischen Kontext bereits dadurch erfüllt, daß der Gottesbeweis lediglich als «demonstratio quia» geführt wird. Eine solche Beweisführung ist dann notwendig und auch einzig möglich, wenn wir von dem zu Beweisenden keine unmittelbare Erkenntnis besitzen, die uns einen Zugang zu seinem Wesen oder Wesensbegriff eröffnen würde. Die wissenschaftliche Behandlung ist dann nicht auf Grund der Definition möglich, die wir nicht haben, aber anstelle der Definition kann die «Wirkung» eingesetzt werden; genauer dürfte man vielleicht sagen: der Begriff, der anlässlich einer Wirkung oder einer gewirkten Präsenz als ein solcher des diese Wirkung oder Präsenz veranlassenden Seienden gewonnen wird. Dieses Prinzip gilt allgemein, nicht nur für die Gotteserkenntnis. Es gilt aber nicht nur für die philosophische Gotteserkenntnis, sondern auch für die theologische, sofern es sich bei der Offenbarung prinzipiell auch wieder um eine bloße Wirkung Gottes, eine gewirkte und nicht eine unmittelbare Präsenz handelt. Wesentlich ist dabei, daß aus der Begrenztheit der Wirkung, die in einer solchen «demonstratio quia» zur Basis genommen wird, nicht geschlossen werden darf, daß das Nachgewiesene ausschließlich in der begrenzten Dimension zu halten sei, die der Beweis eröffnet. Der physikalische Gott kann also sehr wohl noch die Dimension des «göttlichen Gottes» besitzen. Es wäre sogar eine Position möglich, bei der sich der Theologe mit dem physikalischen Gott begnügt, da dessen Nachweis das erforderliche «quia est» in zureichendem Maße beibringt, und die Erkenntnis des «göttlichen Gottes» rein aus der

Offenbarung zu gewinnen sucht, ohne weitergehenden rationalen Anspruch. Solche Position liefe allerdings auf einen philosophischen Agnostizismus hinaus, sie überspränge die Metaphysik. Eben das ist nicht die Einstellung des Thomas, sondern eher die des Maimonides, und sie wird von Thomas kritisiert.

Bei Thomas folgt auf den physikalisch angesetzten Gottesbeweis nicht der Sprung in die Offenbarungsaussage, sondern die inhaltliche Entfaltung eines metaphysischen Gottesverständnisses. Dies geschieht natürlich im theologischen Kontext, aber diese Abfolge ist nicht nur durch diesen, sondern ebenso durch den philosophischen Sachzusammenhang bedingt. Auf die Frage «an sit» folgt konsequent die Frage «quid sit», und es ist klar, daß diese weitere Frage nicht mehr in irgendeinem Sinne «physikalisch» zu behandeln ist – auch wenn Thomas sie dann als Frage danach verstanden wissen will, «quid non sit». Es findet so ein Übergang statt, von der Physik des Gottesbeweises zur Metaphysik der Gotteslehre: So muß man es wenigstens sehen, wenn man die physikalische Deutung der fünf Wege akzeptiert.

Es scheint nun schwer zu denken, daß gleichsam nachträglich zu einem physikalischen Gedankengang eine metaphysische Bedeutung seines Resultats konstruiert wird. Daher wohl haben viele Thomisten den Gottesbeweis von vornherein als metaphysischen verstehen wollen. Das hat aber wieder entgegengesetzte Schwierigkeiten. Am ehesten gelingt es beim vierten Weg, der freilich als Beweis am wenigsten überzeugend ist. Am schwierigsten ist es gerade beim ersten Weg, den Thomas als den «offenkundigsten» und damit wohl auch als den wirksamsten bezeichnet. Man kann kaum den Ausweg wählen, innerhalb der fünf Wege den einen als physikalisch, den anderen als metaphysisch zu kennzeichnen. Sie sind ganz parallel gebaut, und es ist nötig, sie darum als «Wege» des einen Beweises zu verstehen, nicht als gänzlich unterschiedene, gar verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen zugehörige Gedankengänge.

Wer also den von Anfang an metaphysischen Charakter des Gottesbeweises behaupten will, hat die Frage zu beantworten, ob denn schon der Ansatz *aller* Wege den Charakter habe, den Thomas für den entscheidenden der Metaphysik hält. Dies ist nach dem Text von In Boeth. de trin. q. 5 a. 2 und 3 die «separatio», die «Trennung» von der Materie und von der Bewegung. Dies meint ausdrücklich nicht, daß nur immaterielles Seiendes als Gegenstand der Metaphysik in Frage kommt; aber am materiellen Seienden zielt die metaphysische Betrachtung auf solche

Strukturen ab, die ihrem Wesen nach nicht auf Verwirklichung in Materie angewiesen sind, die insofern «getrennt» zu betrachten sind. Man muß hinzufügen, daß sich hier sofort die Frage des Ausweises stellt. Der im Sinne der «Abtrennung» metaphysische Charakter einer Struktur des Seienden muß aufgezeigt werden, wenn er sich zuerst in einem materiellen Seienden zeigt. Der definitive Nachweis, daß Metaphysik in diesem Sinne ein sinnvolles Vorhaben ist, wird erst dadurch geliefert, daß die Existenz eines wesentlich immateriellen Seienden bewiesen wird. Das ist bei Thomas konstante Lehre, auch wenn der Ausdruck «separatio» sich nur im zitierten Text findet.

Es scheint mir nun deutlich, daß im *Ansatz* des Gottesbeweises die «separatio» eben nicht vorausgesetzt ist. Der Ansatz steht klar auf der Ebene des materiellen Seienden unserer Erfahrung. Ebenso deutlich scheint mir aber, daß das Resultat des Beweisganges nicht mehr innerhalb der physikalischen Welt liegt. Das in jedem der fünf Wege nachgewiesene Erste ist gerade dadurch Erstes, daß es nicht mehr in eine Reihe gehört, innerhalb derer ein «regressus» stattfinden kann. Es ist in keiner dieser Reihen die Nummer eins, von der ab fortlaufend gezählt wird, sondern ist stets das nicht mehr hinzuaddierbare Eine, dem gegenüber alles andere «Zweites» ist. Der physikalisch nachgewiesene Gott ist Korrelat der physikalischen Welt in der Weise, daß diese im ganzen, als physikalische, ihm gegenübersteht, er selbst aber gerade nicht mehr physikalische Größe ist. Es gibt also keinen physikalischen Gott. Der Nachweis erbringt vielmehr das «quia est» des im strengen Sinne metaphysischen Gottes.

So viel, scheint mir, kann man schon auf Grund der Formulierung des Gottesbeweises sagen, und es folgt dann, daß im Gottesbeweis selbst der Übergang von der Physik zur Metaphysik geschieht. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Metaphysik erst nach dem Gottesbeweis anfangen kann und ihn sich gleichsam von der Physik als deren Grenzresultat vorgeben lassen, schließlich gar die bei der Wesensanalyse Gottes einzusetzenden Begriffe aus ihm entnehmen muß – was dann ja konsequent zu fordern wäre. Thomas entspricht solcher Forderung in keiner Weise: Die auf den Gottesbeweis folgende Gotteslehre ist nicht Entfaltung von dessen Resultat, sondern bringt die Ergebnisse von Analysen zum Tragen, die ihn gar nicht einmal voraussetzen, sondern viel früher angesetzt sind, nämlich beim ersten Begriff: beim «Seienden, das als erstes vom Verstand aufgefaßt wird». Klassisches Beispiel solcher

Analysen gibt schon das Frühwerk *De ente et essentia*, und die Gotteslehre selbst gibt deren eine Fülle.

Dieses «ersterkannte» Seiende erscheint nun nicht gleich als jenes «separatum», als welches es formell Gegenstand der Metaphysik ist, sondern in kategorialer Vielfalt und in der konkreten Bestimmtheit der «quiditas rei sensibilis». Die Analyse setzt deshalb bei jenem bestimmten Seienden an, das als primäre Bedeutung dieses Begriffs unmittelbar erkennbar ist, nämlich bei der zusammengesetzten Substanz (*substantia composita*). Die in der Analyse entwickelten Begriffe sind zunächst an dieser ausgewiesen und für sie gültig. Aber es sind Begriffe von *Prinzipien* des Seienden, die entwickelt werden: Materie und Form, Potenz und Akt, Wesen und Sein, und diese sind nicht wieder Begriffe einer Substanz oder überhaupt eines materiellen Etwas, eines «quod est», sondern eines «Wodurch», eines «quo est». Solches gehört zum Seienden, ist innerhalb seiner antreffbar, und so zeigt sich in den Prinzipien der materiellen Substanz eine Bedeutung von «Sein», die Materialität nicht einschließt. Das besagt aber, daß der Begriff des Seienden selbst nicht auf den Bereich des materiellen Etwas eingeschränkt werden muß. Das Seiende «als Seiendes» kann demnach «getrennt» gedacht werden. Das gilt dann auch für die mit ihm konvertiblen Bestimmungen, die Transzendentalien.

Es bleibt jedoch bestehen, daß diese Begriffe zunächst nur am materiellen Seienden ausgewiesen sind, dessen Existenz uns unmittelbar zugänglich ist. Man kann demnach, im Sinne der modernen Unterscheidung von Ontologie und Metaphysik, von einer Ontologie reden, deren eigentlich metaphysischer Sinn noch offen bleibt. Obwohl Thomas diese Unterscheidung nicht kennt, dürfte sie dennoch etwas bei ihm treffen; denn er ist, mit Aristoteles, der Meinung, daß alle diese Analysen zur «Physik» gerechnet werden müssen, wenn es kein anderes Seiendes als eben ein von dieser erfaßbares gäbe: Sie wäre dann die Erste Philosophie (so z. B. *Met. VI, 1* und *Thomas, In Met. VI, I. 1*). Anders ist es, wenn ein immaterielles Seiendes existiert, in welchem die immaterielle Bedeutung auch erfüllt wird, nämlich als Bedeutung für ein Etwas, ein «quod est» immaterieller Art. Ein solches ist uns nicht unmittelbar gegeben, da wir auf die Ebene der «quiditas rei sensibilis» angewiesen sind. Aber wenigstens kann sich seine Existenz, sein «Daß» oder «quia est» auf dieser Ebene durch seine «Wirkung» zeigen, als Existenz eines «Etwas», das eben «nicht» materiell ist, dessen Washeit also nur durch die Negation der materiellen Bestimmungen gekenn-



zeichnet werden kann, die am erfahrungsweltlich antreffbaren Seienden vorliegen.

Das ist genau die Struktur des Gottesbeweises, sofern er einen physikalischen Ansatz nimmt und zur Negation der physikalischen Bestimmtheit des nachgewiesenen «Ersten» fortschreitet. Nach Erreichen dieses Resultats kann dann die zuvor schon entwickelte «Ontologie» sogleich in ihre eigentlich «metaphysische» Bedeutung eintreten: Sie kann die immaterielle Bedeutungsdimension ihrer transzendentalen und ihrer Prinzipienbegriffe zu einer Wesensanalyse entfalten. Angesichts der Tatsache freilich, daß diese Begriffe ihren Ausweis am materiellen Seienden haben, wird diese Analyse wesentlich in einer negativen Operation bestehen, nämlich in der «Abtrennung» der immateriellen Dimension von dem Kontext, in dem sie erstmalig erschienen ist. Ferner wird die Bestimmung des immateriellen Wesens der Weise entsprechen, wie die ontologische Analyse die immaterielle Dimension erreicht hat: einmal in der Weise des Prinzipseins, zum anderen in der Weise der Anwesenheit durch «Wirkung». Beides zusammen ist daran schuld, daß die Metaphysik das immaterielle Seiende nicht zu ihrem «subiectum» hat – als unmittelbaren Gegenstand, dessen Prädikate sie aufsucht –, sondern nur als «principium subiecti». Wenn ihr unmittelbarer Gegenstand das «ens commune» ist, so gewinnt sie diesen *als metaphysischen*, als welcher er zugleich «separatum» sein muß, erst auf einem Umwege.

An diesem Umweg – wenn man ihn so nennen darf – hat der Gottesbeweis seinen systematischen Ort, ja er hat für die Metaphysik eine zentrale Stelle. Freilich hat er diese nicht schon insofern, als er an eine Grenzposition der «Physik» führt, sondern sofern er in den Gesamtprozeß des metaphysischen Diskurses eingefügt ist, also ihm schon eine «Ontologie» vorausliegt, die dann nach ihm «metaphysisch» zum Tragen kommt. Das verleitet natürlich manche Interpreten zu dem Versuch, den Beweis selbst als ein Stück metaphysischen Diskurses verstehen zu wollen. Gerade bei den «quinque viae» bedarf es jedoch erheblicher Anstrengung, um diese Deutung dem höchst knappen Text abzurufen: Er ist eher geeignet, solche Anstrengung zu vereiteln.

Wie ein eigentlich metaphysischer Gottesbeweis aussehen würde, ließe sich wieder am Vergleich verdeutlichen. Das eindrucksvolle Muster gibt Duns Scotus im *Tractatus de primo principio* (wobei gleichgültig ist, ob die Schrift ganz aus seiner Feder stammt): Da wird der Gottesbeweis aus der Entfaltung der Transzendentalienmetaphysik,

welche die Ordnung des Seienden im ganzen auslegt, entwickelt, faßt sie zusammen und erbringt in einheitlichem Zuge sogleich die gesamte metaphysische Gotteslehre; und das geschieht in höchst sorgfältig abgesicherten, logisch zwingenden Schritten. Auch Thomas bringt gelegentlich solche metaphysischen Gesamtsichten, so schon in *De ente et essentia*, aber es ist immer noch strittig, ob sie als «Beweis» gemeint sind: Wo ein solcher beabsichtigt ist, nämlich als Antwort auf die Frage «*utrum deus sit*», da finden sich jene Argumente (und verwandte), die in den fünf Wegen klassisch formuliert sind. Von diesen gilt aber, daß sie keineswegs die gesamte vorentwickelte Ontologie zusammenfassen; sie ist in ihnen nicht einmal für ihre Wirksamkeit vorausgesetzt. Schon gar nicht wird aus dem Beweis die Gotteslehre inhaltlich entwickelt: Er zielt nur auf das sozusagen punktuelle «*quia est*» dessen, dem der Name «Gott» zugesprochen werden kann, und es kommt nur auf den Übergang von der Physik zur Metaphysik an.

Verglichen mit hohen metaphysischen Erwartungen, die sich etwa an Duns Scotus nähren, ist der thomistische Gottesbeweis geradezu dürftig. Genau so aber entspricht er der Funktion, die ihm in einem aristotelischen Konzept der theoretischen Philosophie zukommt. Es ist primär gerade diese systematische Funktion, die er auszufüllen hat, und wie das zu geschehen hat, dafür hat die aristotelische Schule hinreichend Beispiele gegeben. Es ist folgerichtig, wenn Thomas gerade im Gottesbeweis diesen Beispielen folgt. Er schreibt nicht gerade ab, aber die Vorlagen – von Aristoteles bis Maimonides – liegen auf der Hand. Thomas hat es nicht mit Gegnern, oder gar mit Atheisten oder Religionskritikern, zu tun, sondern mit einer Wissenschaft, welche den Gottesbeweis als integrales Stück ihrer Weltdeutung mitbringt. Dieser bedarf also weder besonderer begrifflicher Anstrengung noch gar der genialen Originalität: Wer den Text im Lichte der aristotelischen Tradition liest, welche Thomas benutzt, kann es nur lächerlich finden, wenn gewisse Thomisten darin eine «Meisterleistung» erblickt haben. Andererseits ist auch eine Kritik verfehlt, die nicht wahrnimmt, wie präzise begrenzt seine Funktion ist, und ihm eine Leistung abverlangt, die er nicht beansprucht. In beiden Fällen liegt der Fehler darin, daß der Text isoliert und nicht an seinem systembestimmten Ort gesehen wird, dem er angemessen ist.

Durch die Deutung als – sozusagen punktueller – «Übergang» wird der thomistische Gottesbeweis metaphysisch entlastet. Auf der anderen Seite wird er natürlich mit dem Verdacht belastet, seine Geltung müsse

dann auch von jener aristotelischen Physik und deren Weltbild abhängen, die man wissenschaftsgeschichtlich als überholt und erledigt anzusehen hat. Aber das ist nicht ganz so einfach, wie es scheint: Die moderne Naturwissenschaft ist nicht einfach an dieselbe Stelle getreten wie die aristotelische Physik; sie hat eine andere Perspektive eingenommen, ihr erkenntnistheoretischer Anspruch liegt völlig anders, und es ist keineswegs klar, ob sie und wie sie ontologischen Sinn hat. Zwar ist das konkrete Weltbild des Aristoteles ersetzt. Aber es bleibt möglich, seine Physik als ontologischen Text zu lesen, der nicht im Modus moderner Wissenschaft Faktenzusammenhänge konstruiert, sondern eher phänomenologische Analyse treibt. In dieser Qualität kann er Gesichtspunkte und Einsichten enthalten, die nicht dem kritischen Urteil des «Überwundenseins» unterliegen. Thomas kann in seiner geschichtlichen Lage selbstverständlich nicht umhin, sich auf das «Weltbild» des Aristoteles zu beziehen, das für ihn wissenschaftlich maßgeblich sein muß. Doch ist im Gottesbeweis auffällig, daß er die aristotelischen Ausgangsbegriffe – Bewegung, Wirkursächlichkeit, Notwendigkeit, Teleologie und auch Stufung (ein im Aristotelismus der Tradition durchaus enthaltener Begriff) – nicht am Weltbild exemplifiziert, wie bei seinen Vorlagen oft geschieht, sondern sich an ihre allgemeine ontologische Bedeutung hält – ein Merkmal, das scheinbar den «metaphysischen» Interpretationsversuchen entgegenkommt. Aber es ist nicht schon eine Metaphysik, sondern vielmehr, was in der Sprache der Phänomenologie eine «Regionalontologie» unserer Erfahrungswelt heißen könnte, auf die sich Thomas bezieht. In ihr gilt es dann jene Punkte auszumachen, die den Übergang zur Metaphysik insofern ermöglichen, als sie die Existenz eines erfahrungstranszendenten Seienden bezeugen.

Die Gültigkeit dieser «Regionalontologie» ist natürlich die Voraussetzung für die Gültigkeit der «fünf Wege», und so fühlen sich Thomisten gehalten, sie zu verteidigen. Sieht man aber auf die strukturelle Einordnung und die Funktion, die der Gottesbeweis systematisch hat, so erkennt man zuerst, daß diese fünf Wege nach Beweistauglichkeit – unter den gegebenen geschichtlichen Voraussetzungen – und eben punktuell, nicht wieder «systematisch» gewählt sind. Es müssen nicht fünf, und es müssen nicht diese fünf sein, und Thomas selbst ist, wie die Parallelstellen zeigen, nicht auf sie festgelegt. Von da aus ist der Schritt nicht groß zu der weitergehenden Frage, ob der thomistische Gottesbeweis auch *prinzipiell* derart an die Vorgabe der aristotelischen «Re-

gionalontologie» gebunden sei, wie er es historisch ist, oder ob man ihn von dieser so lösen könne, wie man ihn vom Weltbild des Aristoteles lösen muß.

Diese Frage hat nur Sinn, wenn man das thomistische Konzept der Metaphysik auch in veränderter geschichtlicher Lage für sinnvoll, also für eine permanente Möglichkeit metaphysischen Denkens hält. Sie stellt sich dann im Hinblick auf ein Weltverständnis, das durch die aristotelische Ontologie nicht mehr zureichend ausgedrückt ist, in dem aber jene Ansätze zu suchen sind, deren ontologische Erfassung jenen Übergang zur Metaphysik rechtfertigt, der für das Gesamtkonzept grundlegend ist. Freilich werden sie wohl kaum auf der Ebene einer Wissenschaft zu finden sein, die sich methodisch gegen jede Ontologie abschließt; so ist von ihr aus erst recht kein Gottesbeweis als wissenschaftlicher zu führen. Aber bedarf es in unserer geschichtlichen Lage eines wissenschaftlichen Beweises, um sich ontologisch des «quia est» dessen zu versichern, «den alle Gott nennen»? Gewiß ist diese Versicherung notwendig, aber die thomistische Metaphysik hängt sicher nicht davon ab, daß sie auf Grund aristotelischer Physik geschieht.