

NOCH IMMER „DOCTOR COMMUNIS“?

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 347

NOCH IMMER „DOCTOR COMMUNIS“?



NOCH IMMER „DOCTOR COMMUNIS“?

Thomas von Aquin als Inspiration und
Provokation für die Theologie heute

Herausgegeben von
Helmut Hoping, Thomas Marschler und
Ursula Schumacher





© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produkteicherheit@herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02347-7
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84347-1

Inhalt

Vorwort	7
I.	
Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie	
Was uns Thomas' philosophische Theologie heute sagen kann	17
<i>Winfried Löffler</i>	
Meta-Theologie ohne Stockwerk-Metapher	35
<i>Ludger Jansen</i>	
Vorsehung und Handeln Gottes in der Welt	
Zur Zweitursachenlehre des Thomas von Aquin	54
<i>Simon Maria Kopf</i>	
Hylemorphismistische Anthropologie	75
<i>Josef Quitterer</i>	
Interpretationen der Sehnsucht	
Die anthropologische Fundierung der thomanischen Gebets-theologie als Potenzial für Spiritual Care	90
<i>Lydia Maidl</i>	
Die leib-seelische Einheit in der Auferstehungslehre Thomas von Aquins	108
<i>Georg Gasser</i>	
II.	
Themen der Dogmatik	
<i>Sicut oculus noctuae</i>	
Zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin	127
<i>Manfred Gerwing</i>	
Christus, unser Weg zu Gott	
Zur Inkarnationstheologie des Thomas von Aquin	143
<i>Thomas Marschler</i>	

Heil denken mit Thomas von Aquin – Hauptmotive und Denkanstöße	161
<i>Christoph J. Amor</i>	
Fehlen heilige Namen? Ein Blick auf die Eigennamen des Heiligen Geistes bei	
Thomas von Aquin	177
<i>Ulli Roth</i>	
Gottes verwandelndes Wirken im Geschöpflichen Die Gnadentheologie Thomas von Aquins – Grundzüge und	
Aktualität	194
<i>Ursula Schumacher</i>	
<i>Signum maximaे caritatis</i>	
Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin	212
<i>Jan-Heiner Tück</i>	
Die Anthropologie als Wasserzeichen der Sakramente Thomas von Aquin und die ganzheitliche Tiefenstruktur seiner	
Firmlehre	236
<i>Markus Schulze</i>	
Der Schmerz der Reue im Geschehen der Versöhnung Ein Beispiel für die personale Begründung sakramentaler	
Wirksamkeit bei Thomas von Aquin	259
<i>Dorothea Sattler</i>	
Theologie der Geschlechter bei Thomas von Aquin	278
<i>Margit Eckholt</i>	
III.	
Ökumene und Religionen	
Die Kirche und die Kirchen bei Thomas von Aquin	301
<i>Annemarie C. Mayer</i>	
Thomas von Aquin und die orthodoxe Theologie	320
<i>Ioan Moga</i>	
Thomas von Aquin, die Juden und der Islam	337
<i>Helmut Hoping</i>	
Verzeichnis der Autoren und Autorinnen	355

Vorwort

Der genaue Geburtstag des Thomas von Aquin ist nicht überliefert. Meist wird er auf der Basis von Angaben zeitgenössischer Quellen auf Ende 1224, Anfang 1225 datiert, und so steht nach den im Jahr 2023 begangenen Feierlichkeiten zum Jubiläum der Heiligsprechung (18. Juli 1323) und nach der Feier des 750. Todesstages am 7. März 2024 auch das Jahr 2025 noch im Zeichen der Erinnerung an diesen wohl wirkmächtigsten Theologen des lateinischen Mittelalters.

Die genannten Jubiläen bieten nicht nur Anlass zu dogmengeschichtlicher Rückschau, sie legen auch die kritisch würdigende Wiederbegegnung mit einem Werk nahe, dessen Wirkungskraft und theologische Fruchtbarkeit über Jahrhunderte hinweg immer wieder neu entdeckt wurden. Hat das Denken des Aquinaten auch der systematischen Theologie der Gegenwart noch etwas zu sagen, kann es auch im 21. Jahrhundert noch Quelle innovativer Impulse oder überraschender Entdeckungen sein? Wo sind Grenzen und Probleme anzuseigen, die eine unmittelbare Rezeption erschweren oder sogar verunmöglichen? Die Annahme, dass ein hochmittelalterlicher Denker auch der Theologie des 21. Jahrhunderts noch wegweisende Impulse geben kann, mag auf den ersten Blick vielleicht gewisse Zweifel wecken. Wir hoffen, dass die hier zusammengestellten Texte dazu beitragen können, derartige Zweifel auszuräumen.

Der vorliegende Band versammelt Versuche einer themenbezogenen Auseinandersetzung mit der Frage nach der Aktualität des thomatischen Denkens. Ein Fokus liegt dabei zunächst auf der Erschließung eines Grundverständnisses der jeweiligen Themenbereiche – denn jeder Rezeptionsprozess setzt ja die sorgfältige und sachlich durchgeführte Sichtung des entsprechenden Materials notwendig voraus. Diese Sichtung ist in den verschiedenen Beiträgen allerdings je schon in den Horizont der Frage nach Aktualisierungspotenzialen der thomatischen Theologie hineingestellt. Angesichts der tiefgreifenden Differenzen, die die theologische Welt des Aquinaten von Denkhorizont, prägenden Grundannahmen und Erkenntnisständen einer Theologie im 21. Jahrhundert trennen, werden entsprechende Aneignungsprozesse nicht in Form reiner Repristination erfolgen können. Die Re-

flexionen, die im vorliegenden Band zusammengestellt sind, suchen aber auf vielfältige Weise anzuzeigen, dass das Denken des Aquinaten auch für Prozesse einer verwandelnden, neue Impulse integrierenden Aneignung durchaus noch Material bietet und wertvolle Denkanstöße für eine Theologie des 21. Jahrhunderts bereithält. Das im Band aufgefächerte Themenspektrum untergliedert sich in drei Abschnitte:

(1) Ein erster Teilbereich versammelt religionsphilosophische und fundamentaltheologische Beiträge. Er wird eröffnet mit einem Text von *Winfried Löffler*, der die Aktualität der thomanischen Ansätze zur Begründung der Existenz Gottes reflektiert. Nicht nur das Anliegen einer argumentativen Stabilisierung des Begriffes „Gott“ und damit des Gegenstandes der Theologie, sondern auch die Art und Weise, wie der Aquinate hier argumentiert, wird als bis in die Gegenwart hinein für die theologische Reflexion bedeutsam betrachtet – auch gegen die Befürchtung, dass dem *Glauben* an Gott ansonsten der Boden entzogen würde.

Der Beitrag von *Ludger Jansen* zeigt, dass sich die Stockwerk-Metapher, mit der u. a. Hans Küng das Verhältnis von Philosophie und Theologie beschrieben hat, bei genauerer Analyse der thomanischen Texte als unzureichend erweist. Die Theologie, verstanden als *sacra doctrina*, entfaltet biblische, nicht philosophische Axiome. Die reale dialektische und exegetische Praxis des Aquinaten ist durch eine kooperative Verknüpfung von Vernunft und Offenbarung gekennzeichnet, die mehr einem argumentativen Netzwerk als der Zusammenfügung hierarchisch getrennter Stockwerke gleicht.

Simon M. Kopf untersucht das Verständnis geschöpflicher Zweitursachen bei Thomas im Kontext seiner Vorsehungslehre. Gegen die in Deutschland maßgeblichen Thesen von Karl Rahner und Béla Weissmahr betont er, dass im thomanischen Verständnis ein Handeln Gottes sowohl durch Zweitursachen als auch unvermittelt (z. B. durch Wunder) möglich ist. Der thomanische Ansatz wird als Mitwirkungsmodell charakterisiert, das eine Vereinbarkeit des speziellen göttlichen Wirkens mit der Annahme libertarischer Freiheit im Menschen impliziert.

Der Beitrag von *Josef Quitterer* setzt sich kritisch mit Ansätzen zu einer naturalistisch-funktionalistischen Reduktion des Körpers auf physikalische Ereignisse auseinander und diskutiert, inwiefern die hylemorphe Anthropologie Thomas von Aquins eine im Kontext

der gegenwärtigen *mind-brain*-Debatte tragfähige Alternative zu eröffnen vermag. Die Seele wird dabei als *forma substantialis* des Leibes verstanden, die dessen synchrone und diachrone Identität gewährleistet, sodass sich von daher ein integratives, nichtdualistisches Verständnis von Leib und Person erschließt.

Lydia Maidl widmet sich der Gebetstheologie des Thomas von Aquin, in der menschliche Sehnsucht als zentrale anthropologische Grundlage erscheint. Das Gebet interpretiert diese Sehnsucht, verbindet Emotion und Kognition und richtet sie auf den transzendenten Gott aus. Eine solche Theologie bietet Impulse für das heutige Verständnis von *Spiritual Care* in Gesundheitsberufen, sofern auch hier die Wahrnehmung und Deutung menschlicher Sehnsucht eine zentrale Rolle spielen. In existenziellen Krisen fördert spirituelle Begleitung Vertrauen und Hoffnung und ermöglicht Gotteserfahrung. So bietet der thomanische Ansatz Perspektiven für eine transkulturelle, interreligiöse Begleitungs-praxis, die existenzielle Bedürfnisse anzusprechen vermag.

Den ersten Teil des Bandes beschließt *Georg Gasser* mit seinen Analysen der von Thomas von Aquin vertretenen Konzeption einer leib-seelischen Einheit des Menschen im Kontext des christlichen Auferstehungsglaubens. Ausgehend vom aristotelischen Hylemorphismus versteht Thomas den Menschen als untrennbare Einheit von Materie und Form. Die rationale Seele gilt dabei als subsistierende Form, die auch nach dem Tod weiterexistiert. Im Spannungsfeld zwischen philosophischer Anthropologie und theologischer Eschatologie und im Dialog mit aktuellen anthropologischen und metaphysischen Debatten diskutiert der Beitrag vor diesem Hintergrund, ob und wie eine Wahrung personaler Identität durch den Tod hindurch angenommen werden kann.

(2) Der zweite Teil des Bandes widmet sich dogmatischen Zentral-themen im Denken des Aquinaten. Er wird eröffnet durch *Manfred Gerwings* Beitrag zur thomanischen Reflexion der Unbegreiflichkeit Gottes. Der Beitrag richtet einen besonderen Fokus auf das thomatische Gottes- und Schöpfungsverständnis. Ausgehend von der Affir-mation einer Unerreichbarkeit Gottes für den menschlichen Verstand betont Thomas dabei die Asymmetrie, die die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf prägt. Theologie ist für den Aquinaten vor diesem Hintergrund *sacra doctrina*, die vom Glauben getragen ist und auf analoge Rede rekurrieren muss, da die Spannung zwischen göttlicher

Transzendenz und menschlich-endlicher Erkenntnisfähigkeit für den theologischen Erkenntniszugriff letztlich unauflösbar bleibt.

Thomas Marschler analysiert die thomanische Inkarnationschristologie unter drei Hinsichten: Sie stellt eine systematische Entfaltung des altkirchlich grundgelegten Dogmas von der hypostatischen Union dar, betont die einzigartige Begnadung der Menschheit Christi in der Annahme durch den Logos und charakterisiert die menschliche Natur als instrumentales Heilswerkzeug der Gottheit. Vom zuletzt genannten Motiv her kann Thomas Inkarnationstheologie und Soteriologie verbinden und die Brücke zu weiteren Themen der *Tertia Pars*, namentlich Ekklesiologie und Sakramentenlehre, schlagen.

Der Beitrag von *Christoph J. Amor* schließt nahtlos an, wenn er die zeitgenössische Relevanz der Soteriologie des Thomas von Aquin angesichts der gegenwärtigen Krise der christlichen Heilsbotschaft zum Thema macht. Die thomanische Soteriologie ist von der Annahme eines personalen, liebenden Gottes geprägt, der dem Menschen – trotz seiner erbsündlich versehrten Natur – das Heil eröffnet. Von zentraler soteriologischer Bedeutung sind dabei die Inkarnation Christi, sein öffentliches Wirken sowie sein Leiden und Sterben, wobei Erlösung jedoch nicht als Automatismus konzipiert wird, sondern der aktiven Annahme und Aneignung des Menschen in Vollzügen von Glaube, Hoffnung und Liebe bedarf.

Die Pneumatologie in der *Summa Theologiae* des Aquinaten rekons-truiert *Ulli Roth* im Ausgang von den in diesem Kontext relevanten Eigennamen („Heiliger Geist“, „Liebe“, „Gabe“). Diese Bezeichnungen, biblisch und patristisch begründet, erweisen den Geist als relationale Selbstgabe Gottes. Damit verbundene spekulative Klärungen spannen den Bogen von der Trinitätslehre zur Anthropologie und Ekklesiologie, bieten Orientierung für heutige Fragen und gehen auf die ökumenisch noch immer offene *Filioque*-Kontroverse ein.

Zur Analyse der Gnadentheologie des Aquinaten setzt der Beitrag von *Ursula Schumacher* mit einer Skizze der substantiellen diachronen Entwicklungen an, die auf diesem Themenfeld zu notieren sind. Eine Aktualität der thomanischen Überlegungen zur Gnade lässt sich vor diesem Hintergrund im spezifisch charitologischen Erkenntnisinteresse des Aquinaten auffinden wie auch im Blick auf zentrale Grundaussage der thomanischen Gnadentheologie begründen – von der Notwendigkeit der Gnade über das Gnadenverständnis mit seinen begrifflichen Differenzierungen bis hin zur Gnade-Freiheits-Reflexion und sogar dem Verdienstgedanken.

Jan-Heiner Tück zeigt in seinem Beitrag, dass Thomas von Aquins Theologie der Eucharistie nicht auf die Frage der somatischen Realpräsenz und ihrer begrifflichen Bestimmung durch die Transsubstantiationslehre reduziert werden darf. Das Anliegen von Tücks Beitrag ist es, die geläufige Kritik an einer Engführung der Eucharistietheologie zurückzuweisen. Tück beleuchtet u. a. die drei Zeitebenen in der Eucharistie (Erinnerung an die Passion Christi, die ekklesiologische Bedeutung des Herrenmahls sowie die Eucharistie als Angeld der kommenden Herrlichkeit). Das Mysterium der Wandlung kann zwar ontologisch durchleuchtet werden, doch lässt Thomas gegenüber dem Begriff der Transsubstantiation bemerkenswerte Zurückhaltung walten. Zur Eucharistietheologie des Thomas gehört auch ihre poetische Verdichtung, die am Beispiel seines Hymnus *Verbum supernum prodiens* exemplarisch aufgezeigt wird.

Der Beitrag von *Markus Schulze* widmet sich in einer anthropologisch aufgehellten Lektüre der Firmlehre des Aquinaten und zeigt, dass die Firmung nicht als eine isolierte sakramentale Handlung zu verstehen ist, sondern dass sich im thomanischen Firmverständnis vielmehr eine tiefe Synthese von Materialität und Geist, Individualität und Sozialität sowie Geschichts- und Transzendenzbezug ausdrückt und dass sich hier ein breites Spektrum anthropologisch-pneumatologischer Bedeutungsgehalte wie im Brennglas bündelt und konkretisiert. Das Firmsakrament erscheint vor diesem Hintergrund als ein wirksames Zeichen personaler Reifung und geistlicher Bevollmächtigung, das anthropologische Grundgegebenheiten gnadenhaft transformiert.

Ausgehend von neueren theologischen, pastoralen und ökumenischen Zugängen zum Bußsakrament widmet sich der Beitrag von *Dorothea Sattler* dem Verständnis des Bußsakraments in der *Tertia pars* der *Summa Theologiae* und dem *Supplementum*. Schon Karl Rahner hatte auf die Bedeutung des Personalen in der thomanischen Reflexion der Sakramente hingewiesen. Sattlers Analysen bestätigen, wie stark für Thomas vor allem der Pönitent beim Sakrament der Buße und Versöhnung beteiligt ist. Beim Bußsakrament wird besonders deutlich, dass Sakramente nicht automatisch, das heißt magisch wirken. Reue (*contritio*) und Glaube (*fides*) sind für Thomas neben dem Bekenntnis der Sünden indispensable Voraussetzungen für die Wirkung des Sakraments. Hier zeigt sich die Anschlussfähigkeit seiner Theologie des Bußsakraments für das Ökumenische Gespräch. Zudem ergeben sich

Perspektiven für die Laienbeichte und neue gottesdienstliche Feiern von Buße und Versöhnung.

Der Beitrag von *Margit Eckholt* beschäftigt sich schließlich mit der Geschlechteranthropologie des Thomas von Aquin und ihren Grenzen. Trotz der aristotelischen Fortpflanzungsbiologie, der abwertenden Urteile über die Frau und ihre Stellung gegenüber dem Mann könne man sich, so Eckholt, für eine essentialistisch-binäre Geschlechteranthropologie, wie sie etwa im Neothomismus vertreten werde, nicht auf den Aquinaten berufen. Seine Geschlechteranthropologie changiere zwischen biologisch-ontologischer und theologisch-ontologischer Ebene. Zwischen der von Thomas vertretenen Theorie der Fortpflanzung und seiner Anthropologie müsse methodisch unterschieden werden. Im Blick auf Ursprung und Ziel der Schöpfung sind Männliches und Weibliches gleichwertig geschaffen, die Frau ist für Thomas kein Zufallsprodukt, sondern von Gott gewollt. Auf dieser Interpretationsgrundlage lotet Eckholt Rezeptionsperspektiven für die heutige Debatte um die Theologie der Geschlechter aus.

(3) Ein dritter Themenbereich des Sammelbandes öffnet den Blick schließlich über den Horizont von Philosophie und katholischer Dogmatik hinaus und reflektiert ökumenische sowie religionstheologische Aktualisierungspotenziale im Denken des Aquinaten. Bedauerlicherweise wurde der angefragte und zugesagte Beitrag zur gegenwärtigen Rezeption thomanischer Theologie im protestantischen Raum nicht eingereicht. Entgegen einem gängigen Vorurteil zeigt *Annemarie C. Mayer* in ihrem Beitrag, dass Thomas von Aquin, von dem es keinen eigenen Traktat *De ecclesia* gibt, die Kirche nicht vergessen hat. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen zur Kirche stehen nicht Organisationsstrukturen, sondern die Kirche als *congregatio fidelium* und ihre Einheit. Die Amtskirche hat eine dienende Funktion, sie soll es den Gläubigen erleichtern, die Gnade Christi anzunehmen. Den nicht mit der Kirche Petri verbundenen Kirchen der Orthodoxie spricht Thomas das Kirchesein nicht ab. Der Papst hat die Aufgabe, die Kirche zu ordnen und ihre Einheit zu wahren. Zwar hält Thomas die Monarchie für die beste Staatsform. Was die monarchische Stellung des Papstes betrifft, vertritt Thomas allerdings ein moderates Konzept seiner primatialen Gewalt, das synodale Elemente nicht ausschließt.

Bis vor etwa drei Jahrzehnten, so der rumänisch-orthodoxe Theologe *Ivan Moga*, wurde die Frage nach Rezeption und Relevanz des

Thomas von Aquin in der orthodoxen Theologie kaum gestellt. Man interessierte sich nicht für den großen lateinischen Theologen. Verbreitet war bis ins 20. Jahrhundert hinein ein weithin negatives Thomasbild, das seit Ende der 1990er Jahre durch orthodoxe Theologen des angelsächsischen Raumes allerdings korrigiert wurde. Ausgehend von der Monographie „Orthodox Readings of Aquinas“ (2012) des orthodoxen Patristikers Marcus Plested gibt Moga in seinem Beitrag einen informativen Überblick zu Licht- und Schattenseiten im Verhältnis der orthodoxen Theologie zu Thomas von Aquin und plädiert dabei für eine differenzierte und ökumenisch orientierte Auseinandersetzung der orthodoxen Theologie mit dem Aquinaten.

Auch wenn Thomas von Aquin in der Tradition des antijudaistischen Erbes der Traktate *Adversus Iudeos* stand, verteidigte er, wie der abschließende Beitrag von Helmut Hoping zeigt, das Existenzrecht der Juden, verurteilte ihre Unterdrückung, sprach sich gegen die Zwangstaufe von jüdischen Kindern aus und forderte Toleranz gegenüber den jüdischen Riten und Gebräuchen. Zwar findet sich bei Thomas die bekannte christliche Polemik gegen den Islam, vor alle gegen den Propheten Mohammed. Doch Thomas betrachtet den Islam nicht mehr als eine Art christlicher Häresie, sondern als monotheistische Religion. Hoping unterstreicht, dass sich Thomas gegen eine gewaltsame Mission ausspricht. Nicht nur Juden, auch Muslime dürfen zum Glauben nicht gezwungen werden, denn der Glaube ist eine Sache des freien Willens. Eine Religionsfreiheit im modernen Sinne, die auch die Abkehr von der christlichen Religion einschließt, kannte Thomas noch nicht.

* * *

Mit dem Abschluss des Publikationsprojektes möchten wir unseren Dank an all jene verbinden, die durch ihre Mitwirkung zur Realisierung des Bandes beigetragen haben. An erster Stelle gilt unser Dank den Autorinnen und Autoren. Wir danken auch Johanna Rahner und Thomas Söding, den Reihenherausgebern der „Quaestiones Disputatae“, die die Anregung zu einem Band im Kontext der Thomasjubiläen gegeben haben. Wir danken weiter Clemens Carl, der von Verlagsseite alle Abläufe bis zum Erscheinen des Bandes in professioneller und freundlicher Weise unterstützt hat. Ein herzlicher Dank gilt schließlich auch den Mitgliedern unserer Lehrstuhl-Teams für die formale Bearbeitung der eingegangenen Beiträge; namentlich genannt seien Jonas Aubert, Andrea Huggler und Emilia Lutz.

Freiburg i. Br., Augsburg und Luzern, am 18. Juli 2025, dem Jahrestag der Heiligsprechung Thomas von Aquins

Helmut Hoping, Thomas Marschler und Ursula Schumacher

I.

**Religionsphilosophie und
Fundamentaltheologie**

Was uns Thomas' philosophische Theologie heute sagen kann

Winfried Löffler

1. Einleitung

Philosophische Theologie (also, grob gesagt, die Versuche, mit rein philosophischen und nicht offenbarungsgestützten Mitteln etwas über die Existenz und die Attribute Gottes in Erfahrung zu bringen) führt in der gegenwärtigen akademischen Theologie ein merkwürdiges Da-sein. Zwar hat der „Neue Atheismus“ als einstmaliger Aufreger der 2000er Jahre inzwischen deutlich Patina angesetzt und an Interesse verloren, aber dennoch bilden atheistische oder agnostische Positionen eine Art intellektuellen Gemeinplatz weit über akademische Kreise hinaus, mitunter sogar in der religionsähnlichen Verpackung „atheistischer Spiritualität“¹. Man sollte also annehmen, dass die Frage der Existenz und der Attribute Gottes sowie deren offenbarungsunabhängige argumentative Verteidigbarkeit eigentlich Themen sein sollten, die für Theolog:innen von vitalem Interesse sind, zumal auch deshalb, weil die Existenzberechtigung der Theologie an öffentlich finanzierten Universitäten zum Teil auch mit dem Argument in Frage gestellt wird, dass die Theologie (zumindest in manchen ihrer Disziplinen) Gegenstände untersucht, deren Existenz nicht allgemein akzeptiert wird. (Es ist zwar alles andere als unumstritten, was eigentlich „Wissenschaft“ ist, aber geht man z. B. nach der Kriterienliste von Philip Kitcher² dafür vor, was eine „wissenschaftliche Praxis“ ausmacht, so gehört die Akzeptanz der Existenz der Untersuchungsobjekte zu diesen Kriterien. In vielen Augen käme der Theologie also ein ähnlich unsicherer Status wie Ufologie oder Chakrenkunde zu, von deren Objekten es ebenfalls umstritten ist, ob sie existieren.) Das naheliegende Ausweichmanöver,

¹ Etwa bei André Comte-Sponville oder Sam Harris, siehe dazu etwa S. Gäb, Was ist atheistische Spiritualität? Eine Analyse, ZTP 145 (2023), 431–452.

² P. Kitcher, The Advancement of Science, Oxford 1993.

Theologie als Wissenschaft de facto ähnlich einer Literatur- oder Kulturwissenschaft zu beschreiben, die die textlichen und historischen Hintergründe für das Selbstverständnis mancher Menschengruppen und kulturell einflussreicher Traditionen untersucht und dabei die Existenzannahmen dahinter nicht weiter thematisiert, mag zwar nach außen, im universitätspolitischen Diskurs, teilweise strategisch verfangen, es steht aber in gewissem Widerspruch zu den Geltungsansprüchen, die nach innen erhoben werden. Und für die Außen-Plausibilität auch einer so verstandenen Theologie wäre es langfristig von Nachteil, wenn die Existenz ihrer erkennbaren Bezugsobjekte ausdrücklich in Frage steht.

Und dennoch: Philosophische Theologie scheint zumindest im katholischen Segment der akademischen Theologie weithin als Sackgasse bzw. Kuriosum im Traditionsbereich wahrgenommen zu werden, dem – trotz lehramtlicher Festlegungen seit dem späten 19. Jahrhundert³ – keine begründungsmäßige Relevanz mehr zukommt. Von großem Einfluss dürfte dabei u. a. die verbreitete Einschätzung sein, dass mit Immanuel Kants allgemeiner Metaphysikkritik und der speziellen Widerlegung dreier „Gottesbeweise“ in der *Kritik der reinen Vernunft* das Thema für alle Zeiten erledigt sei.⁴

Insbesondere auch das seit Kants Zeiten hartnäckig kursierende Wort „Gottesbeweis“ dürfte zu dieser Einschätzung beitragen, indem es nämlich eine ungünstige debattenstrategische Situation mit uneinlösbarer Erwartungen suggeriert: Wenn es wirklich plausible „Gottesbeweise“ gäbe, dann sollten sie sich eigentlich im Laufe der Zeit herumgesprochen haben, und die Existenz Gottes sollte damit nicht

³ Die lehramtliche Festschreibung der Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis im Ersten Vatikanischen Konzil (DH 3004, 3026) ist eine Facette des Transformations- und Standardisierungsprozesses vor allem unter Pius IX., den Hubert Wolf als „Erfindung des Katholizismus“ charakterisiert hat (*H. Wolf, Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020). Spätere Festlegungen finden sich u. a. im seit 1967 obsoleten, aber auch niemals formell zurückgezogenen Antimodernisteneid von 1910 (DH 3538), im Zweiten Vaticanum (Dei Verbum 3, 6, DH 4203, 4206) und im Weltkatechismus von 1998 (Nr. 31). Zu beachten ist, dass es im Tridentinum und auch vorher noch keinerlei solche Festlegungen gab. Das Erste Vaticanum bezieht sich inhaltlich aber erkennbar auf Texte von Thomas.

⁴ Auf Kants härtestes Argument, dass kosmologische Argumente zwar vielleicht die Existenz eines notwendig existierenden Dings aufzeigen können, aber keinen religiös signifikanten Gott, komme ich in Abschnitt 6 zurück.

mehr fraglich sein; dem ist aber augenscheinlich nicht so, denn es gibt atheistisch oder agnostisch denkende Menschen, denen man wohl nicht pauschal Unvernunft unterstellen möchte. Viele religiöse Menschen wiederum würden den Gedanken ebenfalls ablehnen, dass man im religiösen Bereich etwas „beweisen“ könne, weil dies dem Glauben etwas von seinem existentiellen Entscheidungs- und Vertrauenscharakter nehmen könnte. Sich mit „Gottesbeweisen“ abzugeben, scheint also ein Thema zu sein, bei dem Theolog:innen eigentlich nur verlieren können, und vor allem scheint man besser nicht die Rationalität des religiösen Glaubens mit ihnen in Verbindung zu bringen.

Ein Blick auf die philosophische Publikationslandschaft und der ökumenische Vergleich zeigen aber ein nochmals anderes (und auch wieder merkwürdiges) Bild: Metaphysik und auch philosophische Theologie scheinen alles andere als ausgestorben zu sein, und besonders im evangelikal-protestantischen Bereich (wo man eigentlich eher ein streng ausgelegtes *sola-scriptura*-Prinzip erwarten würde) blüht neben Überlegungen zur religiösen Erfahrung⁵ die Beschäftigung mit Argumenten für Gottes Existenz.⁶ Umgekehrt werden gegenwärtig prozesstheologische und panentheistische Positionen auch im katholischen Bereich vielfach als aussichtsreich eingeschätzt; de facto handelt es sich dabei um eine Art philosophischer Theologie (wenngleich in Form eines deutlich anders strukturierten, mehr als Alternativvision strukturierten Ersatzprojekts⁷), von dem man ebenfalls fragen könnte, warum es den post-kantischen Ungangbarkeitsverdikten nicht gleichermaßen zum Opfer fallen sollte.

Was könnte also angesichts dieser mehrfach merkwürdigen Situation aus Thomas' Überlegungen zur philosophischen Theologie gelernt

⁵ Siehe etwa W. Löffler, Swinburne, Plantinga und Alston über religiöse Erfahrung. Drei analytisch-philosophische Zugänge im Vergleich, in: M. Lerch/C. Stoll (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Bestandsaufnahmen und Perspektiven zu einer strittigen Kategorie (QD 333), Freiburg i. Br. 2023, 290–322.

⁶ Verwiesen sei etwa auf die zahlreichen Werke von William Lane Craig (*1949), beginnend mit *The kalam Cosmological Argument*, London 1979.

⁷ Zu Gottesbildern und Begründungsstrategien solcher Positionen siehe W. Löffler, Gottesbilder, Alternative Gottesbilder und ihre Begründungen, in: J. Ernesti/M. Lintner/M. Moling (Hrsg.), Mehrwert des Glaubens? Christsein heute (BThJ 15), Innsbruck/Wien 2025, 115–140; S. Wendel (Hrsg.), Gott – Selbst – Bewusstsein: Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015.

werden? Nach einem Kurzüberblick über die relevanten Texte (Abschnitt 2) sollen einige Aspekte aus Thomas' philosophischer Theologie herausgegriffen werden, die für heutige Diskussionen besonders aufschlussreich erscheinen (3–6).

2. Thomas' philosophische Theologie: Abgrenzung und Übersicht

Die Abgrenzung dessen, was man als Thomas' philosophische Theologie einordnen kann, ist keineswegs trivial. Das hat zunächst einmal mit den zahlreichen Texten zu tun, in denen solche Überlegungen zur Sprache kommen. Neben der *Summa Theologiae* und der *Summa contra Gentiles* und seinem Sentenzenkommentar sind das u. a. einige Aristoteles- und Bibelkommentare, der Kommentar zu Boëthius' *De Trinitate*, mehrere *Quaestiones Disputatae* und andere mehr. Der Kürze geschuldet, wird sich dieser Beitrag vor allem auf die Darstellung in der späten und reifen *Summa Theologiae* beziehen.⁸

Aber auch auf sachlicher Ebene liegt die Abgrenzung nicht auf der Hand. Einerseits ist klar, dass Thomas die Unterscheidung zwischen philosophischer, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft betreibbarer Theologie und offenbarungsgestützter Theologie klar und ausdrücklich zieht und dieser Unterscheidung auch Bedeutung zusisst, etwa im Prolog zum Kommentar zu Boëthius' *De Trinitate*, in *Summa Theologiae I*, q. 1, a. 1 oder in *Summa Theologiae I*, q. 32, a. 1: Dort macht er die konkrete Frage, ob die Dreifaltigkeit Gottes mit den Mitteln der natürlichen Vernunft erschließbar ist, sogar explizit zum Thema und verneint die Frage im Ergebnis: Die Trinität ist nur unter gläubiger Annahme von Offenbarungsquellen erschließbar. Andererseits ist der Analyse von Ludger Jansen in diesem Band⁹ zuzustimmen, dass die verbreiteten Stockwerk-Metaphern irreführend sind und Thomas' Vorgehen in der Theologie eher mit einem Netzwerk vergleichbar ist. Im Gesamtbau der *Summa Theologiae* liegt die Abgrenzung der beiden Theologieformen daher auch nicht auf der Hand, und überdies ist es so, dass Thomas auch in den offenbarungsgestützten Teilen der *Summa* immer wieder auf die in den philosophisch-theologischen Teilen

⁸ Als Einstieg in detailliertere Überlegungen eignet sich z. B. L. J. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas* (STGMA 24), Leiden u. a. 1990.

⁹ Siehe S. 35–53 im vorliegenden Band.

erreichten Einsichten zurückgreift. Die philosophische Theologie ist also weder isoliert noch ein Fremdkörper im Gesamtbau, obwohl ihre Methode klar umschrieben ist.

Als ein Indikator für die Einordnung von Texten kann (neben den Themenstellungen) dienen, was Thomas im *corpus articuli*, also in dem mit „Respondeo dicendum ...“ beginnenden Zentralteil der Artikel, in dem die Lösung des Autors entwickelt wird, jeweils an Autoritäten zitiert und/oder an sonstigen Überlegungen beibringt: Wenn dies keine Bibelstellen oder Kirchenväterzitate mit theologischem Charakter sind, sondern Aristoteles und zuweilen andere Philosophen sowie allgemeine Gesichtspunkte, dann hat man mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Stück philosophischer Theologie vor sich. (In der Sammlung von verschiedenen (und sehr unterschiedlich guten!) Pro- und Contra-Argumenten zu Beginn der *articuli* dagegen sind Bibel- und Väterzitate dagegen häufig: Auch dieser Nebenaspekt unterstreicht die Hilfs- und Klärfungsfunktion der philosophischen Theologie für das Verständnis des Glaubensguts und ist ein weiteres Argument gegen simple Stockwerks-Vorstellungen.)

Die Kernbereiche der philosophischen Theologie in Teil I der *Summa Theologiae*, die man gemäß diesem Indikator identifizieren kann, haben einen bemerkenswerten Aufbau: Nach dem wissenschaftstheoretischen Einleitungstraktat zur Natur und Methodik der Theologie als Wissenschaft (Quaestio 1) und dem sicher bekanntesten Lehrstück zur Existenz Gottes und ihrer Begründungsbedürftigkeit und Begründbarkeit (Quaestio 2, dazu später mehr) folgen zunächst neun Quaestitionen zu hochgradig anspruchsvollen metaphysischen Grundlagenfragen: Gottes Einfachheit – also die Abwesenheit jedweder erklärbungsbedürftigen Zusammensetzung in Gott, bzw. die Identität bzw. das sachliche Zusammenfallen all seiner Attribute (Quaestio 3) und das analoge Verhältnis der göttlichen Vollkommenheiten (*perfectiones*) zu den beschränkten Eigenschaftsausprägungen der innerweltlichen Dinge (Quaestio 4), das ontologisch Gute im Allgemeinen und Gottes Guttheit (Quaestitionen 5 und 6), Gottes Unendlichkeit (Quaestio 7) und seine Anwesenheit in den Dingen (Quaestio 8) trotz seiner Unveränderlichkeit (Quaestio 9). Die Quaestio über die damit verwandte Ewigkeit (präziser gesagt: die Außerzeitlichkeit) Gottes (Quaestio 10) weicht insofern etwas vom üblichen Muster ab, als es in ihrem Artikel 1 keine „Sed contra“-Argumente gibt, sondern die bekannte Boëthius-Definition der Ewigkeit („interminabilis vitae tota simul et

perfecta possessio“) eingeführt und gegen Einwände verteidigt wird. Die Quaestio zur „unitas Dei“ (Quaestio 11) verbindet Überlegungen zur Einzigkeit Gottes mit jenen zu seiner transzendentalen Einheit, also seiner Ungeteiltheit. Die umfangreichen Quaestitionen 12 und 13 bringen eine Art erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Zwischenbetrachtung: Es geht um die Reichweite unserer Erkenntnis Gottes und unsere Möglichkeiten, in wissenschaftlich verantwortbarer Weise über Gott zu sprechen, also die Semantik der Gottesrede.

Der nachfolgende zweite Block von Überlegungen zu den Attributen Gottes ist insofern interessant, als er zwar deutlicher von christlichen Rahmen- und Zielvorstellungen geprägt ist, die Begründungsweisen allerdings nach wie vor nicht offenbarungsgestützt sind, sondern u. a. stark vom XII. Buch der aristotelischen *Metaphysik* und der Transzentalienlehre zehren, sodass auch diese Texte noch als philosophische Theologie einzuordnen sind: Es geht um das (All-)Wissen Gottes (Quaestio 14) und die damit zusammenhängenden Fragen nach der Natur von Ideen (Quaestio 15), von ontologischer und logischer Wahrheit – inklusive der johanneisch inspirierten Frage, ob Gott die Wahrheit ist – (Quaestio 16) und Falschheit (Quaestio 17), das Leben (Quaestio 18), den Willen (Quaestio 19) und die Liebe Gottes (Quaestio 20). In den folgenden Quaestitionen über Gottes Gerechtigkeit, sein Erbarmen und die verschiedenen Aspekte der Vorsehung (Quaestitionen 21–24) sind die Begründungsmuster teilweise offenbarungsgestützt, rein philosophisch argumentiert dagegen wieder Quaestio 25 über Gottes Allmacht und überwiegend philosophisch jene über Gottes Seligkeit (Quaestio 26). Ab Quaestio 27 beginnen dann die Überlegungen zur Dreifaltigkeit, die, wie oben bereits erwähnt, von Thomas ausdrücklich als offenbarungsgestützt eingeordnet werden (S. th. I, q. 32, a. 1). Ein später eingeordnetes Stück philosophischer Theologie sind aber Thomas' Überlegungen zum Verhältnis von Gott als Erstursache zu seiner Schöpfung (Quaestitionen 44–47), wobei hier allerdings zu differenzieren ist: Da die Existenz der Welt in *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 als kontingent eingeordnet wurde und gerade daraus auf Gottes Existenz geschlossen wurde, ist die reine Tatsache einer „Schöpfung“ im weiteren Sinne noch philosophisch ableitbar: Die kontingente Welt gibt es nur deshalb, weil sie von Gott abhängt und weil Gott sie will. Eine andere Frage ist die Zeitlichkeit dieser Schöpfung, also die Frage, ob die Welt einen zeitlichen Anfang hatte. Dieses Thema „De aeternitate mundi“ war in der Scholastik – in einer Welt,

die vom heutigen kosmologischen Standardmodell und dem seit ca. 14 Milliarden Jahren expandierenden Universum noch nichts wusste – hoch umstritten, und es gab dazu im Wesentlichen drei Meinungen:¹⁰ Manche meinten, der zeitliche Anfang der Welt (den das Buch Genesis bezeugt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde …“) sei ebenso auch philosophisch, mit natürlicher Vernunft beweisbar; eine Minderheitenmeinung war, dass die Welt in Wahrheit ewig und die Bibel hier daher nur metaphorisch zu lesen sei; eine dritte Meinung hielt das Problem für philosophisch unentscheidbar, man wisse allerdings aus der göttlichen Offenbarung, dass die Welt einen zeitlichen Anfang habe. Thomas schließt sich in Quaestio 46, a. 2 explizit dieser dritten Meinung an.¹¹

3. Die Aktualität der Fragentrilogie in *Summa Theologiae* I, q. 2

Interessanterweise wird die Fragentrilogie der Quaestio 2 des I. Teils der *Summa Theologiae*, in die die „Fünf Wege“ eingebettet sind, nur selten als Ganze in den Blick genommen. Dabei wirken nicht nur die Positionen des Thomas, sondern auch schon die Fragen und die Gegenargumente, mit denen er sich auseinandersetzt, erstaunlich aktuell¹²; es fällt außerdem auf, dass Thomas bei den Gegenargumenten-Sammlungen am Anfang weniger biblische und mehr philosophische Argumente auflistet als sonst. Auch das macht diese Passagen heute noch lesens- und bedenkenswert. Dies soll hier an einigen Beispielen illustriert werden.

Artikel 1 dieser Quaestio 2 behandelt die Frage, ob Gottes Existenz überhaupt begründungsbedürftig und nicht vielmehr ohnehin selbstverständlich sei. Sie sei – für uns Menschen – nicht selbstverständlich, sondern begründungsbedürftig, so die Lösung des Thomas; sonst wäre

¹⁰ Eine ferne historische Reminiszenz dieser Debatten ist die „erste Antinomie der reinen Vernunft“ bei I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 454f / A 426f.

¹¹ Siehe dazu z. B. R. C. Dales, Medieval discussions of the eternity of the world, Leiden 1990.

¹² Etwa bringen die Gegenargumente in S. th. I, q. 2, a. 3 neben dem Problem des Übels eine überaus konzise Form des heute noch virulenten Überflüssigkeitseinwandes: Vorgänge in der Welt werden entweder durch Naturgesetze oder durch das Wirken von Akteuren erklärt – welchen explanatorischen Mehrwert brächte dann die Annahme Gottes?

es auch schwer zu erklären, warum der Tor in Psalm 53,2 überhaupt sagen kann „Es gibt keinen Gott“ – oder, modern gesprochen, warum es Atheist:innen gibt. Als denkbare Argumente für die Selbstverständlichkeit greift Thomas, ohne seinen Namen zu nennen, u. a. Anselms *Proslogion*-2-Argument heraus und weist es in zwei Schritten zurück: Erstens stimme es schon rein empirisch nicht, dass die Menschen beim Hören des Wortes „Gott“ wirklich immer Anselms *famosa descriptio* „dasjenige, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ im Kopf haben; im Gegenteil, die Leute hegen oft merkwürdigste Vorstellungen von Gott. Aber selbst wenn man diese anselmianische Prämisse einmal versuchsweise konzidiere, lande man mit ihr nur bei einem gedachten Gotteskonstrukt und nicht beim realen Gott: Etwas freier formuliert, sei unser Verständnis vom Wesen Gottes nämlich nicht so reichhaltig, dass wir die Existenz Gottes daraus unmittelbar ableiten könnten.

Auch ein anderes, von Thomas ebenfalls abgelehntes Argument in *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1 wirkt erstaunlich aktuell: Gotteserkenntnis sei dem Menschen doch von Natur aus eingepflanzt, und daher sei die Existenz Gottes schon aus der eigenen Erfahrung selbstverständlich, philosophische Argumente seien daher überflüssig. Derlei Argumente liegen heute Menschen in „erfahrungsintensiveren“ und tendenziell intellektualitätsskeptischen religiösen Gruppierungen nahe, aber auch in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte wird häufig der Verweis auf religiöse Erfahrung als Ersatzprojekt für traditionelle theistische Argumente forciert, man denke etwa an die sogenannte Reformierte Erkenntnistheorie.¹³ Außenstehende betrachten solche Positionen allerdings oft mit Misstrauen und vermuten zu viel an unkontrollierbarem Subjektivismus, und auch Thomas relativiert hier: Es mag zwar sein, dass der Mensch von Natur aus auf Gott als Erfüllung seines Strebens ausgerichtet ist, nur impliziert dieses Streben eben offensichtlich keine verlässliche und inhaltlich reiche Gotteserkenntnis, sondern allenfalls eine vage und unsichere Ahnung

¹³ W. Löffler, Religiöse Erfahrung (s. Anm. 5). Dass Alvin Plantinga (*1932), einer der Protagonisten dieser Debatten, seinen Vorschlag eines *Sensus Divinitatis* (als eines im menschlichen Bauplan angelegten Sinnes für Manifestationen Gottes) das „Aquinus/Calvin model“ benennt (A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000), entbehrt im Licht der Position von Thomas – der solche Fähigkeiten gerade relativiert! – nicht einer gewissen Ironie.

irgendeines letzten Ziels, die zuweilen auch tragisch fehlgehen kann: Es gibt Menschen, die das Geld, die körperliche Lust oder sonst etwas als höchstes Ziel vermuten, und bereits die Bibel rechnet mit Menschen, die die Existenz Gottes bestreiten.

Halten wir also fest, dass Gottes Existenz für Thomas nicht selbstverständlich, sondern begründungsbedürftig ist – zumindest in Kontexten, wo es um die rationale Reflexion über Religion geht. Nun ist *Begründungsbedürftigkeit* aber etwas anderes als faktische *Begründbarkeit*, und dieser wendet sich Thomas in Artikel 2 zu. Viele Gläubige würden an dieser Stelle ja einwenden, dass die Existenz Gottes aus einem anderen Grunde kein vielversprechendes Feld für Begründungen sei: weil sie eben eine *Glaubensfrage* sei. Begründungen wären aus der gläubigen Sicht vieler Menschen hier auch gar nicht wünschenswert, weil das auch nur teilweise Sich-Verlassen auf Begründungen dem religiösen Glauben sogar etwas von seiner existentiellen Ernsthaftigkeit nehmen und ihn in die Nähe des bloßen Kalkulierens mit einer Vermutung rücken könnte. Diese Sorge entspricht, in heutige Sprache übersetzt, etwa dem ersten Einwand, den Thomas in *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2 diskutiert.

Auch die beiden weiteren von Thomas erwogenen Einwände in diesem Artikel wirken erstaunlich aktuell und dürften vielen religiösen Bewusstseinslagen entgegenkommen: Existenzargumente könne man doch nur formulieren, wenn man mit dem fraglichen Objekt vertraut sei – von Gott allerdings könne man aufgrund seiner Unähnlichkeit zu den Dingen der Welt nur sagen, was er *nicht* ist, und irgendwelche Rückschlüsse von der endlichen Welt auf Gott als ihre Ursache müssten wohl an Gottes Unendlichkeit (und damit Unvergleichbarkeit mit allem uns Vertrauten) scheitern.¹⁴ Zusammengefasst: Unsere Erkenntnissituation lasse mangels ausreichend klarer Begriffe vom gesuchten Objekt keine Begründungen von Gottes Existenz zu.

Thomas hält entgegen dem ersten Einwand daran fest, dass die Existenz Gottes eben keine *Glaubensfrage* ist (zumindest keine reine *Glaubensfrage*, wie wir später sehen werden). Thomas unterscheidet

¹⁴ Nebenbei erwähnt sei, dass sich Verfechter:innen dieser beiden Einwände dabei allerdings selbstkritisch fragen sollten, woher sie nun diese Gewissheiten über Gott nehmen; immerhin machen sie ja indirekt selbst eine Aussage über Gott und sein Wesen. Zu diesem Problem siehe C. Weidemann, *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie* (Symposium 129), München 2007.

in *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2 zwischen *articuli fidei* (also echten Glaubensinhalten, von denen man nur unter Bezug auf eine göttliche Offenbarung wissen kann und die man nur im Vertrauen auf diese Offenbarung glauben kann) und *praeambula fidei* (also, annähernd wörtlich übersetzt, Einsichten, die dem Glauben vorhergehen). Diese Einsichten sind grundsätzlich durch rein philosophisches Nachdenken zugänglich und nicht erst durch Vertrauen auf eine Offenbarung. Die Existenz Gottes ist für Thomas nun ein solches *praeambulum fidei*: Vernünftigerweise an Gott glauben kann man seiner Ansicht nach erst dann, wenn man der begründeten Meinung ist, dass er auch existiert.

Als Vorbereitung der Lösung der beiden anderen offenen Einwände meint Thomas, dass man zwei Formen von Begründungen strukturell unterscheiden sollte, die er – in Anlehnung an Aristoteles – „Warum-Begründungen“ und „Dass-Begründungen“¹⁵ nennt: Zuweilen wollen wir die *Sachgründe* wissen, *warum* etwas der Fall ist (modernes Beispiel: Warum ist vorhin die Sicherung herausgeflogen?), in anderen Fällen geht es dagegen um *Erkenntnisgründe* dafür, *dass* etwas der Fall ist (Beispiel: Ist es sicher, dass die Leitung nun wirklich stromlos ist?). Dass-Begründungen sind nicht etwa schwächer oder unverlässlicher als Warum-Begründungen, sie sind vielmehr einfach von Fragerichtung und Struktur anders, und sie sind auch nicht bereichstypisch für religiöse Fragen: Etwa kann eine gerichtsfeste Dass-Begründung, dass eine bestimmte Person der biologische Vater eines Kindes ist, einschneidende rechtliche und finanzielle Folgen haben.

Argumente für die Existenz Gottes können für Thomas nur Dass-Begründungen sein: Soll Gott wirklich die *letzte* Erklärung der Welt sein, dann darf es keine Sachgründe für seine Existenz geben – sie darf nicht auf sachlich Fundamentaleres zurückführbar sein. Damit wird aber der erste verbleibende Einwand (der unseres mangelnden Wissens über das Wesen Gottes) lösbar: Für eine gute Dass-Begründung braucht es am Beginn des Argumentierens noch keine sonderlich inhaltsreiche Einsicht in das Wesen des Gesuchten, vorläufige

¹⁵ Thomas spricht von *demonstratio propter quid* bzw. *demonstratio quia*, ich werde das Wort „Beweis“ hier in meiner Darstellung aber (aus den oben skizzierten Gründen) weglassen und von Warum- und Dass-Begründungen sprechen. – Näheres zu den Gründen W. Löffler, Warum es keine „Gottesbeweise“ gibt (aber gute Argumente für seine Existenz), in: W. Guggenberger/P. Juen/C. Paganini (Hrsg.), Gott – eine Provokation (Theologische Trends 34), Innsbruck 2024, 15–34.

Beschreibungen wie „dasjenige *x*, das für bestimmte Explananda *E* verantwortlich ist“ genügen. Ein Vergleich mit wissenschaftlichen Dass-Begründungen mag hier helfen: Was es genau ist, das mitunter Wale sich verirren und stranden lässt, das ist noch nicht bekannt, aber dass es so etwas gibt, ist begründbar, und das Wissen darum wird durch Rückschlüsse aus seinen Wirkungen inhaltlich angereichert. Ähnlich wird der philosophische Begriff von Gott erst im Laufe des Zurückfragens nach der Ursache geklärt und konstituiert („die Namen Gottes werden von den Ursachen her gewonnen“). Dass-Begründungen sind also nicht dazu da, vollständige Einsicht in das Wesen Gottes zu verschaffen. Es genügt, wenn sie zeigen können, dass *irgendeine* Ursache vorhanden sein muss, die die Wirkungen adäquat erklären kann. Und damit löst sich auch der letzte der erwähnten Gegeneinwände: Ob diese Ursache nun endlich oder unendlich ist, kann für die Zwecke des Existenzarguments offen bleiben – entscheidend ist, dass es eine gibt und dass man sie zumindest ungefähr sprachlich anzielen kann.

4. Reason and Commitment: Existenzargumente als rationale Vergewisserung

Diese letzten Überlegungen gestatten nochmals aus einem anderen Blickwinkel eine Lösung für die Besorgnis, Argumente für Gottes Existenz könnten das existentielle Wagnis und die Verdienstlichkeit des Glaubens gefährden: Da sie nicht beanspruchen, dem Glauben etwas inhaltlich Gleichwertiges an die Seite zu stellen oder gar Einsicht in das volle Wesen Gottes zu vermitteln, besteht eine solche Gefahr nicht. Diese Argumente dienen bloß der intellektuellen Vergewisserung.¹⁶

¹⁶ Ein weiterer durchaus moderner Aspekt an Thomas' Überlegungen ist, dass sie an eine Art epistemischer Arbeitsteilung anschlussfähig wären: Thomas weiß natürlich, dass es auch Leute gibt, denen zur Beschäftigung mit philosophischer Theologie die intellektuellen Ressourcen fehlen; und er meint, diese können an deren Inhalten ruhig auch einfach glauben (S. th. I, q. 2, a. 2 ad 1). Damit das rational ist, ist aber wohl eine Art Erkenntnisgemeinschaft vorauszusetzen, in der auch Menschen verfügbar sind, die über die Expertise verfügen, Begründungen bei Bedarf liefern zu können; ähnlichen Strukturen folgt übrigens der Großteil unseres wissenschaftlichen Wissens, zu dessen persönlicher Überprüfung wir durchschnittlich gar nicht in der Lage wären.

