

Sebastian Ostritsch

Serpentinen

Die Gottesbeweise des Thomas von Aquin
nach dem Zeitalter der Aufklärung



Matthes & Seitz Berlin

Toren von Natur waren nämlich alle Menschen,
denen die Erkenntnis Gottes fehlte und die nicht
imstande waren, aus den sichtbaren Gütern auf den
Seienden zu schließen, und die beim Betrachten
der Werke den Meister nicht fanden.

– *Das Buch der Weisheit* 13,1

Inhalt

1. Das kantianische Dogma 7
2. Das helle Mittelalter 16
3. Was heißt es, Gottes Existenz zu beweisen? 31
4. Das ontologische Argument –
Kant als Nachfahre des Thomas 36
5. Die *Summe der Theologie* 47
6. Die fünf Wege der Erfahrung 55
7. Veränderung: Der erste Weg 63
8. Die Attribute Gottes 84
9. Die vergessenen Ursachen und Humes
falscher Weckruf 95
10. Kausalität: Der zweite Weg 107
11. Existenzsicherung 116
12. Kontingenz: Der dritte Weg 122
13. »Ein ganzes Nest von dialektischen
Anmaßungen« 131
14. Die Grade und das Maximum:
Der vierte Weg 137
15. Der Uhrmacher und die Natur 154

- 16. Zweckmäßigkeit: Der fünfte Weg 159
- 17. Ein letzter Pfeil im Köcher Kants 168
- 18. Wissen – Glauben – Sehen 175

Dank 195

Anmerkungen 197

Literatur 211

1. Das kantianische Dogma

Jedes Zeitalter hat seinen Mythos: eine große Erzählung als unhinterfragtes Fundament des Fühlens, Denkens und Handelns. Das gilt auch für die Moderne. Ihr Dreh- und Angelpunkt ist die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, der die Wortführer des Westens bis heute unverbrüchliche Eidestreue schwören. Das Besondere an der »aufgeklärten« Moderne ist, dass sie mit Blick auf ihr Verhältnis zum Mythos von jeher an einer einzigartigen Selbsttäuschung leidet, denn sie hält sich für die erste Epoche, die jeglichen Mythos hinter sich gelassen habe und stattdessen allein auf Vernunft gegründet sei. Genau hierin aber besteht der ihr eigene Mythos: Die Moderne lebt von der großen Erzählung, keine große Erzählung mehr zu brauchen.

Als überkommene mythische Vernunftwidrigkeit gilt dem Aufgeklärten insbesondere der Glaube an einen allmächtigen, gütigen und vollkommenen Schöpfergott sowie jedwede fromme religiöse Praxis, die diesem Glauben Ausdruck verleiht. Entweder erklärt man sich für »religiös unmusikalisch«, wie dies Jürgen Habermas im Anschluss an Max Webers berühmte Formulierung getan hat.¹ Oder man ver-

sucht, die Sehnsucht nach Gott und das Bedürfnis nach Religiosität zu befriedigen, indem man sich in die Gefilde unverbindlicher »Spiritualität« flüchtet.

Dass Gottes Existenz eine Sache der Vernunftserkenntnis ist – diese Idee dagegen dürften die meisten für unverständlich oder gar für vermessen halten. Glaube und Vernunft bilden für den Bürger, der sich vom Licht der Vernunft erleuchtet wähnt, in der Regel einen unversöhnlichen Gegensatz. Dabei versteht es sich für ihn von selbst, dass er sich bei diesem Widerstreit ganz auf die Seite der Ratio schlägt. Die Vernunft, so die Überzeugung eines solchen Menschen, könne zwar Licht ins Dunkel dieser Welt bringen, der Zugriff auf etwas Transzendentes aber sei ihr verwehrt. Was Gott betrifft, könne man sich nicht auf die Vernunft, sondern höchstens auf den Glauben berufen.

Dass dieses strikte Entweder-Oder mit Blick auf das Begriffspaar von Vernunft und Glauben selbst nicht rational zu rechtfertigen, sondern vielmehr Ausdruck einer einseitigen Vernunftauffassung ist, hat bereits Georg Wilhelm Friedrich Hegel erkannt. Gerade in ihrer absoluten Entgegensetzung zum Glauben ist die Aufklärung, wie es in der *Phänomenologie des Geistes* heißt, »ebensowenig über sich selbst aufaufgeklärt«.²

Die hegelsche Philosophie, die die Aufklärung über sich selbst aufklären wollte, hat es jedoch nicht geschafft, sich von der antireligiösen Fortschrittserzählung zu lösen. Denn bei Hegel wird Gott letztlich ebenso

von der menschlichen Vernunft geschluckt wie die Religion von der Philosophie. Religiöse Vorstellungen sind bei ihm bloß bildhafte Vorstufen für die höheren Weihen der philosophischen Begriffsarbeit. Und der, der im Zentrum religiösen Vorstellens steht, Gott, ist für Hegel lediglich eine Chiffre für das wahre Absolute: die Vernunft, die sich im menschlichen Denken selbst durchsichtig wird.³ Somit ist bei Hegel bereits angelegt, was dann sein ehemaliger Student Ludwig Feuerbach in aller Deutlichkeit ausspricht, nämlich dass das Gottesverhältnis des Menschen in Wahrheit in seinem Verhältnis zu sich selbst bestehe: Die Wahrheit der Theologie sei die Anthropologie.⁴

Die intellektuell überragende Figur allen aufklärerischen Denkens – vor allem auch mit Blick auf Gott – ist Immanuel Kant. »Aufklärung« ist für ihn bekanntlich »der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit«. Diese Unmündigkeit wiederum bestehe in der gedankenlosen Befolgung gesellschaftlicher Vorgaben. Aufgeklärt zu sein, heiße stattdessen, den Mut aufzubringen, sich seines »*eigenen* Verstandes zu bedienen«.⁵ An die Stelle blinder Autoritätshörigkeit soll die Autorität der Vernunft treten und damit zugleich aus Fremdbestimmung Selbstbestimmung werden.

Auch wenn derlei für moderne Ohren wahlweise harmlos oder sogar abgegriffen klingen mag, war Kants entscheidender Schritt, das selbstbestimmte Subjekt ins Zentrum seiner Philosophie zu rücken,

für seine Zeitgenossen ein geistig revolutionärer Akt. Moses Mendelssohn, ein Hauptprotagonist der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, nannte den Königsberger Professor daher aus gutem Grund den »alles zermalmenden Kant«.⁶

Die Philosophie Kants wendet den Blick von der Wirklichkeit auf das erkennende Subjekt zurück und fragt, wie diesem die Erkenntnis der Welt überhaupt möglich ist. Im Zuge dieser »transzendental« genannten Reflexion gelangt Kant zu dem Schluss, dass die Erkenntnis des Menschen notwendigerweise beschränkt ist: Erkennen ließen sich die Dinge nur, wie sie für uns erscheinen, nicht aber wie sie an sich sind. Denn Erkenntnis vollziehe sich nur dann, wenn Begriffe, die unserem Verstand entspringen, und Anschauungen, die in unserer räumlich und zeitlich beschaffenen Sinnlichkeit gründen, zusammentreffen: »Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden.«⁷ Jede Erkenntnis ist also vermittelt durch den Verstand und seine Begriffe einerseits sowie die Sinnlichkeit und ihre Anschauungen andererseits. Darüber, wie die Dinge unabhängig von unserem begrifflichen und sinnlichen Apparat, also *an sich* beschaffen sind, lässt sich nach Kant daher nichts sagen.

Für die klassischen Themen der vorkantischen Metaphysik – Gott, Seele und Unsterblichkeit – hatte Kants »Revolution der Denkart« verheerende Folgen.⁸ Denn insofern etwa von Gott – der jenseits der

Anschauungsformen von Raum und Zeit existieren soll – keine sinnliche Anschauung möglich ist, ist er kein echter, sondern nur ein vermeintlicher Erkenntnisgegenstand. »Gott« wird zu einem leeren, inhaltslosen Begriff, dem es an sinnlicher Füllung mangelt. Kants Kritik an der Vorstellung, man könne die Existenz Gottes erkennen, war von enormer Durchschlagskraft. Insoweit ich während meines Philosophiestudiums meine Professoren überhaupt von »Gottesbeweisen« reden hörte, geschah dies nie ohne den als absolute Gewissheit ausgesprochenen Zusatz, dass sich diese »Beweise« natürlich seit Kant erledigt hätten. Diese Erfahrung steht exemplarisch für eine innerhalb der akademischen Philosophie weitverbreitete Überzeugung, die man als »kantianisches Dogma« bezeichnen kann. Wenn es um die Gottesbeweise geht, wird der Name »Kant« als unumstößliche Autorität ins Feld geführt, deren Argumente gar nicht erst ausgeführt werden müssen, weil sie ja ohnehin allgemein bekannt und als gültig anerkannt seien.

In den letzten Jahren hat sich ein Wandel vollzogen. Zu verdanken ist dies vor allem Philosophen aus der anglophonen Welt wie Alvin Plantinga, William Lane Craig oder Edward Feser, die – uneindringt von der kantischen Revolution – wieder Gott in das Zentrum ihres Denkens gerückt haben. Das kantianische Dogma ist aber dennoch weiter quicklebendig, besonders in Deutschland, erstaunlicherweise vor allem innerhalb der Theologie.

Für den Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet, einen der führenden theologischen Fürsprecher Kants, ist klar: Das Verhältnis von Gott und Mensch kann nicht von Gottes Offenbarung, sondern letztlich nur von der Freiheit des Menschen her gedacht werden. In einem Gespräch mit dem Deutschlandfunk im Jahr 2018 erklärte Striet unter Bezug auf Kant, die menschliche Vernunft könne »das Sehnsuchtswort des freien Gottes bilden«, aber sie könne nicht »die Existenz dieses in diesem Begriff gedachten Gottes absichern«. Das Unvermögen, »nicht mehr zu wissen, ob tatsächlich der Gott, den man wohl glauben möchte, existiert«, steht für Striet dann auch im Zentrum der Moderne.⁹

Die Auswirkungen, die ein solches Denken auf die Offenbarungsreligion des Christentums hat, sind dramatisch. Denn Offenbarung bedeutet, dass Gott sich von sich her den Menschen mitteilt. Wenn aber Gottes Existenz infrage steht, dann auch seine Mitteilungen. Wer an Gottes Existenz zweifelt, der kann sich selbstredend auch nicht auf Gottes Wort, mit dem er seinen Willen kundtut, verlassen. Striet selbst hat diese harte Konsequenz seines Denkens ausdrücklich gezogen und betont: Wenn »die Existenz Gottes nicht gewiss sein kann, so kann ebenso wenig gewiss sein, was dem Willen Gottes entspricht«. ¹⁰ Wenn aber Gottes Wille unbekannt ist, dann kann man sich auch in moralischen Fragen nicht auf diesen berufen. Konsequenterweise lehnt es Striet ausdrücklich ab, sich

in sittlichen Fragen »auf eine Schöpfungsordnung und auf ein Naturrecht« zu stützen.¹¹ Als Alternative bleiben dann allein menschliche Maßstäbe, um zu begründen, was erlaubt, gefordert und verboten ist. An dieser Stelle kommt erneut Kant in Spiel: Seine um Autonomie (oder auch Selbstbestimmung) kreisende Ethik soll nach Überzeugung jener Theologen, die Striets skeptisches Gottesbild teilen, die moralische Lücke füllen, die ihre Theologie gerissen hat.¹²

Es gäbe nun einiges zu sagen zu dieser zweifelhaften theologischen Vereinnahmung der kantischen Philosophie im Allgemeinen und ihres Begriffs der Autonomie im Besonderen.¹³ Und auch mit Blick auf Gottes Existenz verhält es sich bei Kant anders, als seine theologischen Befürworter vielfach meinen.¹⁴ So beharrt Kant darauf, dass wir, obwohl sich Gottes Existenz nicht erkennen oder beweisen lasse, doch aus moralisch-praktischen Gründen annehmen *müssen*, dass es Gott gibt.¹⁵

Allein, es hilft nichts! Wenn die kantische Philosophie, den Propheten gleich, an ihren Früchten zu erkennen ist, dann muss ihre zersetzende Wirkung auf das Jahrtausende währende Gottesbild festgestellt werden. Die erwähnten deutschen Theologen sind letztlich Kinder Kants, auch wenn sie sein geistiges Erbe untreu verwalten. Für die Gegenwart scheint Gott gestorben – und daran hat das kantianische Dogma, dass Gottes Existenz nicht zu erkennen ist, einen nicht unerheblichen Anteil.

Diesem kantianischen Dogma will dieses Buch ausgerechnet das Denken eines frommen, bettelarmen Menschen des Mittelalters entgegensetzen. »Ein aussichtsloses Unterfangen!«, mögen sich nun vielleicht all jene denken, die sich ihrer eigenen Aufgeklärtheit und der ihres Zeitalters zu sicher sind. Nun ist der Held dieses Buches aber kein Geringerer als der heilige Thomas, der – soweit es die Forschung heute zu bestimmen vermag – im Jahr 1225 auf dem Familienschloss in Roccasecca in der Grafschaft Aquino geboren wurde.¹⁶ Thomas, der als junger Mann dem erst wenige Jahre vor seiner Geburt gegründeten Bettelorden der Dominikaner beitrug, war mit einer überbordenden geistigen Schaffenskraft und einem brillanten Intellekt gesegnet. Geschaffen hat Thomas eine einzigartige Synthese von katholischer Theologie und griechischer, vor allem aristotelischer Philosophie. Gott ist für Thomas nicht nur ein Gegenstand des Glaubens, sondern auch der natürlichen Vernunft, von der Gläubige wie Ungläubige gleichermaßen Gebrauch machen können. Es bedarf nach Thomas also weder der Bibel noch der Lehren der Kirche, um zu begreifen, dass es Gott gibt – der rechte Vernunftgebrauch reicht dafür aus.

Erfahrungsgemäß fällt es den meisten Menschen heute ungemein schwer, sich vorzustellen, dass Thomas mit dieser Behauptung recht haben könnte. Das hat zu einem großen Teil auch damit zu tun, dass Thomas ein Kind des Mittelalters ist, also jener Epoche,

die als Hort der Unvernunft und des Aberglaubens gilt. Eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit den thomasischen Argumenten für Gottes Existenz scheint nicht möglich zu sein, solange die gängigen Vorurteile gegenüber dem Mittelalter nicht ausgeräumt sind.

Erste Auflage Berlin 2026

Copyright © 2026

MSB Matthes & Seitz Berlin

Verlagsgesellschaft mbH

Großbeerenstraße 57 A, 10965 Berlin, Deutschland

info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere

die Nutzung des Werks für Text- und Data-Mining

im Sinne von § 44b UrhG.

Umschlaggestaltung: Jennifer Kroftova, Berlin

Umschlagmotiv: Cyanotypie von Jennifer Kroftova

Satz und Layout: Monika Grucza-Nápoles, Cartagena

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck, Deutschland

Printed in Germany

ISBN 978-3-7518-6514-2

www.matthes-seitz-berlin.de