

Anno XIV

Numero 30

Maggio 2024

# VITA PENSATA

rivista di filosofia



## Sacro - Teologie I

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

**DIRETTORE RESPONSABILE**

Ivana Giuseppina Zimbone

**DIRETTORE SCIENTIFICO**

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 30

maggio 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

**COMITATO SCIENTIFICO**

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e  
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II)

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata  
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I

Anno XIV - n. 30, maggio 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie I 6

TEMI

Danilo Breschi - Narcisismo samaritano: la *forma mentis* del progressista neocristiano 8

Pio Colonnello - Tra αἰών e καιρός. Rileggendo *Chronos* di Alberto Giovanni Biuso 24

Francesco Coniglione - La difficile convivenza tra mistica e speculazione 30

Michele DelVecchio - *L'Epistola ai Romani* di K. Barth. Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso 46

Alessandra Filannino Indelicato - Il sacro e il trauma. Sul *deinòs pònos* di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo 57

Giuliano Giustarini - Sacrificio e innocenza: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli 73

Eugenio Mazzarella - «*Almeno sposto la polvere*». Pensiero e poesia: il mistico 85

Roberto Melisi - L'Umanesimo e il sacro. A partire da Marsilio Ficino 94

Roberto Morani - *All'ombra di Feuerbach. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel* 106

Roberto Vinco - *Der Gottesbeweis als Theophanie* 123

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - Francisco Suárez 135

Sarah Dierna - Albert Caraco 149

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso - *Mysterium Iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa* di Sergio Quinzio 161

Alessia Gifuni - *Correzioni heideggeriane* di Eugenio Mazzarella 166

Stefano Piazzese - *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle* di Emanuele Stolfi 177

VISIONI

Sarah Dierna - *Perfect Days* di Wim Wenders 184

## DER GOTTESBEWEIS ALS THEOPHANIE

Roberto Vinco

Universität Heidelberg

Thomas von Aquin schließt bekanntlich seine Gottesbeweise mit folgender Bemerkung ab: «und das ist, was alle „Gott“ nennen». Aber verhält es sich wirklich so? Genauer formuliert: Ist der Gott, der bewiesen wird, identisch mit jenem sakralen Prinzip, das der religiöse Mensch anbetet? Oder haben Philosophen wie Martin Heidegger Recht, wenn sie auf einen unüberbrückbaren Unterschied zwischen dem metaphysischen Gott und demjenigen der Religion verweisen? Im Folgenden werde ich eine Zwischenposition vorschlagen. Dies bedeutet: Es gibt eine Übereinstimmung zwischen dem bewiesenen und dem religiösen Gott, aber der Sinn der Gottesbeweise besteht nicht (wie üblicherweise angenommen) in einer inferentiellen Dynamik, sondern in der Darstellung der allumfassenden göttlichen Erscheinung.

### Die inferentielle Dynamik der Gottesbeweise und ihr metaphysisches Weltbild

Die gewöhnliche Konzeption der Gottesbeweise ist durch eine fast ausschließliche Betonung ihres Inferenzcharakters gekennzeichnet. Was ist damit gemeint? In der Standardauffassung der Beweise wird Gott als das Resultat (oder als der Zielpunkt) einer Argumentationskette betrachtet, die von Prämissen ausgeht, die sich vom Ergebnis unterscheiden und daher als «nicht-göttlich» gelten müssen.

Versuchen wir diese Idee etwas zu präzisieren. Traditionell werden Gottesbeweise sehr allgemein in zwei Kategorien unterteilt: Beweise a posteriori und Beweise a priori. Auf der einen Seite haben wir also Argumente, die von der Welt ausgehen und von gewissen Charakteren, die die Welt auszeichnen (Veränderung, Kontingenz, usw.). Diese Typologie von Argumenten geht somit explizit von einem Bereich der Realität aus, der nicht göttlich ist und versucht, durch eine Reihe von Argumenten die Existenz Gottes abzuleiten.

Zum Beispiel: Im berühmten ersten Weg der *Summa Theologiae* beginnt Thomas von Aquin mit der Existenz der Bewegung, die uns gewöhnlich begegnet. Er analysiert dann dieses Phänomen gemäß der Lehre von Akt und Potenz und ausgehend von den Thesen, dass alles, was in Bewegung ist, von etwas anderem bewegt wird und dass die Reihe der bewegten Bewegter nicht unendlich sein darf, leitet er die Existenz eines ersten unbewegten Bewegers ab, den er mit Gott identifiziert.

Auf der anderen Seite haben wir hingegen eine Typologie von Beweisen, die die Welt außer Acht lässt und sich direkt auf Gott konzentriert. Dies geschieht gewöhnlich durch die Herausarbeitung einer Quasi-Definition des Wesens Gottes. Der Ausgangspunkt ist allerdings, auch in diesem Fall, nicht wirklich Gott selbst, sondern eine Entität, die, zumindest vorläufig, nur *in mente* ist. Der Sinn der Argumentation besteht dementsprechend darin, diesen vorläufigen Zustand aufzuheben, um zum wirklichen Gott zu gelangen.

Das klassische Beispiel ist hier natürlich das Beweismodell, das zum ersten Mal vom Hl. Anselm im *Proslogion* herausgearbeitet wurde. Das Argument führt zunächst Gott als die größtmöglich konzipierbare Entität ein. Ausgehend dann von der Prämisse, dass eine *in rerum natura* existierende Entität «größer» als eine ist, die nur im Geist existiert, wird daraus die These abgeleitet, dass Gott nicht nur eine Vorstellung ist, sondern dass er auch wirklich existiert.

Nach dieser kurzen Beschreibung der Struktur der Gottesbeweise können wir uns nun auf das metaphysische Weltbild konzentrieren, das sie voraussetzen. Dabei sind an erster Stelle vor allem zwei Punkte hervorzuheben:

1.) Gott gilt zwar als das erste in der Ordnung der Dinge, aber nicht in der Ordnung der Erkenntnis. Gottesbeweise setzen, mit anderen Worten, ein «epistemisches Unterwegssein zu Gott» voraus und diese Reise impliziert, wie wir bereits oben erwähnt haben, dass wir gedanklich zu Gott kommen müssen.

2.) Gott ist zwar eine ausgezeichnete Realität bzw. der Grund des Realen, aber er ist gleichzeitig eine *bestimmte* Realität. Gott ist, mit anderen Worten, jene *Portion* des Realen, die sich aufgrund einer besonderen Natur von der Welt unterscheidet.

Diese Implikationen lassen schließlich die Gottesbeweise als Arti-

kulationen jener Subdisziplin in Erscheinung treten, die gewöhnlich «spezielle Metaphysik» (*metaphysica specialis*) genannt wird. Warum verhält es sich so? Im Rahmen der Schulmetaphysik wird zwischen allgemeiner und spezieller Metaphysik unterschieden. Die erste (die Ontologie) befasst sich mit den allgemeinsten Zügen der Realität. Die zweite ist hingegen durch besondere Forschungsbereiche gekennzeichnet. Dabei spielt vor allem die rationale Theologie, die Gott als Forschungsbereich hat, eine ausgezeichnete Rolle. Mehr noch: Die rationale Theologie kann als die Krönung der Metaphysik überhaupt betrachtet werden. Die Grunddynamik der Metaphysik besteht somit in einer Bewegung, die vom Allgemeinen (dem Seienden als solchem) zum Besonderen (dem wirklich Seienden bzw. Gott) übergeht.

### Der bewiesene Gott und das Heilige

Die Konzeption, die sich aus der inferentiellen Natur der Gottesbeweise ergibt, ist allerdings nicht unproblematisch. Man kann nun diese Schwierigkeiten aus verschiedenen Perspektiven betrachten; in diesem Kontext wollen wir sie aber mit Blick auf die Thematik des Heiligen bzw. des Sakralen vertiefen. Dabei geht es vor allem um folgenden zentralen Punkt: Die Natur Gottes, die aus der oben beschriebenen Dynamik entsteht, ist eine, die die Aura des Sakralen nicht (mehr) besitzt. Kurzum: Der inferierte Gott ist ein profanierter Gott. Warum ist dies der Fall? Wir können in Übereinstimmung mit Mircea Eliade die Dimension des Sakralen bzw. des Heiligen anhand eines Kontrastes mit derjenigen des Profanen einführen. Dabei stellt das Profane die Sphäre des Alltäglichen dar, in der der Gang unserer Welt gemäß den gewöhnlichen Bahnen abläuft. Das Sakrale ist hingegen der Bereich des ganz Anderen, das unsere alltägliche Erfahrung grundsätzlich in Frage stellt. Diese Andersheit ist allerdings (und das ist die zentrale Botschaft Eliades) nicht so zu verstehen, als ob das Heilige in sich selbst geschlossen wäre. Im Gegenteil: Das Heilige ist von einem Manifestationscharakter gekennzeichnet. Es ist daher nicht eine Entität, die sich hinter den Phänomenen verbirgt, sondern eine allgegenwärtige Präsenz.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zu dieser Thematik vgl. z.B. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des*

Nun ist es gerade diese doppelte Dimension des Sakralen, die durch die Inferenz (und allgemeiner durch die Dynamik der speziellen Metaphysik) verloren geht. Denn einerseits wird Gott als eine zwar außergewöhnliche, aber doch objektivierbare Entität erfasst. Dadurch wird aber Gott auch «traktabel» und zumindest partiell auf unsere alltägliche Erfahrung zurückgeholt. Auf der anderen Seite ist der bewiesene Gott ein Gott, der nicht unmittelbar präsent ist, sondern ein Prinzip, das sich nur durch eine Argumentationskette zeigt.

Diese problematische Seite lässt sich auch folgendermaßen darstellen: Das Heilige ist, wie auch Eliade hervorhebt, das prägende Merkmal der traditionellen Gesellschaften und der traditionellen Welt überhaupt. Mit anderen Worten: Das traditionelle Weltbild ist ein religiöses. Das moderne Weltbild ist hingegen (zumindest im Westen) vorwiegend ein profanes. Was unterscheidet aber die Welt der Tradition von der modernen Welt? Julius Evola hat mit seiner bekannten Radikalität die spezifische Differenz zwischen den zwei Weltsichten folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

Wie schwer es für den modernen Menschen vielleicht auch zu verstehen sein mag, man muß von dem Gedanken ausgehen, daß sich die Wirklichkeit für den traditionsverbundenen Menschen auf einen weit größeren Umkreis von Dingen erstreckte, als es der ist, auf den sie sich im allgemeinen heute erstreckt. Heute anerkennt man im Grunde als Wirklichkeit nur, was über die Körperwelt in Raum und Zeit nicht hinausgeht. Gewiß läßt mancher auch noch jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren etwas zu: aber insofern dieses Etwas immer nur unter dem Gesichtswinkel einer Hypothese oder eines wissenschaftlichen Gesetzes, eines spekulativen Gedankens oder eines religiösen Dogmas oder eines Moralprinzips zugelassen wird, verläßt man in Wirklichkeit nicht die genannte Grenze: praktisch, d.h. im Hinblick auf unmittelbare Erfahrung, bezieht der moderne Normalmensch, welches die Spielart seines «materialistischen» oder «spiritualistischen» Glaubens auch sei, seine Anschauung von der Wirklichkeit lediglich von der Körperwelt her.<sup>2</sup>

---

*Religiösen*, Insel-Verlag, Frankfurt a.M./Leipzig 1998, vor allem S. 13-20.

2 J. Evola, *Erhebung wider die moderne Welt*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1935, S. 15.

Man kann folglich behaupten, dass die moderne Welt (und dies bedeutet noch einmal die entsakralisierte Welt) dadurch gekennzeichnet ist, dass sie Gott (und allgemeiner das Übersinnliche) nicht als unmittelbare Erfahrung versteht, sondern höchstens als Ergebnis einer Inferenz, die vom Körperlichen (und allgemeiner vom Nicht-Göttlichen) ausgeht.

Wenn es sich aber so verhält, dann stellt sich die fundamentale Frage, ob es eine grundsätzliche Inkompatibilität zwischen der Ersten Philosophie (als argumentativer und logischer Tätigkeit) und der Natur des Heiligen und damit der tieferen Dimension der Religiosität gibt.

### Die Erste Philosophie als sakrale Wissenschaft

Dass es sich nicht so verhält, lässt sich schon aus der Tatsache ableiten, dass selbst Autoren des so genannten «Integralen Traditionalismus» (z.B. René Guénon) die Konzeption einer «sakralen Wissenschaft»<sup>3</sup> besprechen. Was zeichnet aber eine solche Wissenschaft aus? Im Vergleich zur bisher dargestellten Position ist eine sakrale Wissenschaft durch eine unmittelbare Erfassung des Absoluten gekennzeichnet. Nun ist eine solche Philosophiekonzeption nicht eine exotische Seltenheit, sondern eine, die, wie z.B. Hegel hervorgehoben hat<sup>4</sup>, von Anfang an prägend ist. Versuchen wir diese These genauer zu explizieren. Der Satz des Thales «die ἀρχή ist Wasser» (und somit der Anfang der Philosophie) soll deshalb als genuin philosophisch betrachtet werden, weil durch ihn die allumfassende Einheit zum Ausdruck gebracht wird. Diese allumfassende Einheit stellt gleichzeitig die wahre Natur des Realen dar. Der Satz des Thales lässt sich daher folgendermaßen übersetzen: «Alles ist (wirklich) Wasser».

Die philosophische Sicht richtet sich somit direkt auf das Absolute, d.i. auf die allumfassende Ureinheit. Dies kann aber nur dann geschehen, wenn die alltägliche (und auch mythische) Perspektive, die von der vielfältigen Welt unserer sinnlichen Erfahrung ausgeht, ausgeschaltet

<sup>3</sup> Zu dieser Thematik vgl. R. Guénon, *Die Krise der modernen Welt*, Matthes & Seitz, Berlin 2020, vor allem Kap. 4, S. 64-81.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Theorie-Werksausgabe in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 (=TW) neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, TW 18, S. 203-204.



bzw. zum Schweigen gebracht wird. Die Setzung des Absoluten erfolgt daher durch ein In-Frage-Stellen unserer gewöhnlichen Weltsicht.

Diese fundamentale Dynamik, die den Anfang der Philosophie auszeichnet, erhält allerdings ihren vollkommenen Ausdruck im Rahmen der Perspektive des Parmenides. Warum ist dies der Fall? Das Wasser des Thales beansprucht, die Einheit des Ganzen in Erscheinung treten zu lassen. Das Wasser kann aber diesen Anspruch nicht erfüllen, weil es ein besonderes Element ist und das Ganze nicht durch einen Teil ausgedrückt werden kann. Die thalesische Perspektive ist, mit anderen Worten, noch sinnlich geprägt (noch materialistisch im Sinne Evolas).

Der große Schritt des Vaters Parmenides besteht nun darin, das Reale mit den Augen des reinen (d.h. nicht sinnlich geprägten) Denkens betrachtet zu haben. Das Sein des Parmenides ist mit anderen Worten die wahre ἀρχή und dies bedeutet wiederum die ἀρχή, die sich dem reinen Denken offenbart.

Diese «geistige ἀρχή» unterscheidet sich nun vom Wasser des Thales zum einen, weil sie einen authentischen Anspruch auf Totalität erheben kann<sup>5</sup>. Dies bedeutet: Jenseits des Seins (im Gegensatz zum Wasser) gibt es in der Tat nichts. Das Sein markiert wirklich «die Grenzen der Totalität».

Alle Dinge bilden wahrhaftig eine Einheit dadurch, dass sie sind, und nicht weil sie z.B. «wässrig» sind.

Das parmenideische Sein ist zum anderen auch der wahre Ausdruck des Absoluten. Das Sein wird nämlich von Parmenides als jenes Prinzip konzipiert, das jeglicher Form von Nicht-Sein grundsätzlich entgegengesetzt ist und somit als jene ἀρχή erfasst, die prinzipiell nicht ins Wanken gebracht werden kann.

Das Nicht-Sein ist allerdings auch das, was unsere phänomenale Welt charakterisiert. Denn diese besteht aus Vielheit und Bewegung (und deshalb aus einer Mischung aus Sein und Nicht-Sein). Daraus leitet Parmenides eine monumentale Konsequenz ab: Die phänomenale Welt ist nicht wirklich, sondern bloße *doxa* (trägerischer Schein). Mit anderen Worten: Die Übernahme der philosophischen Perspektive, d.i. die un-

---

5 Dieser Themenkomplex ist unter anderem von Emanuele Severino herausgearbeitet worden. Vgl. dazu E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Rizzoli BUR, Milano 2015.

mittelbare Schau des reinen Seins (des Absoluten) koinzidiert mit dem radikalsten In-Frage-Stellen unserer gewöhnlichen Erfahrung.

Wir haben oben aber gesehen, dass das erste fundamentale Merkmal des Heiligen darin besteht, dass es als das Andere gilt, das unsere gewöhnliche Erfahrung in Frage stellt. Die parmenideische Auffassung kann deshalb als der philosophische Ausdruck dieser Dimension des Heiligen betrachtet werden. Mit anderen Worten: Das Sein des Parmenides ist das logische Pendant des *Mysterium tremendum*, das die religiöse Perspektive charakterisiert.

Die Frage, die sich dabei stellt, ist nun, ob im Rahmen einer solchen sakralen Perspektive Gottesbeweise noch eine Rolle spielen können. Die Antwort ist positiv, allerdings erhalten Gottesbeweise eine Transformation. Hegel hat wiederum diese Umwandlung besonders hervorgehoben:

Die empirische Welt denken heißt [...] wesentlich, ihre empirische Form umändern und in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine *negative* Tätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, *bleibt nicht* in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere *Gehalt* des Wahrgenommenen mit Entfernung und *Negation* der Schale herausgehoben (vgl. § 13 u. 23). Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment *der Negation*, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin, daß die Welt *zufällig* ist, liegt es selbst, daß sie nur ein *Fallendes*, Erscheinendes, und für sich *Nichtiges* ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung *Übergang* und *Vermittlung* ist, so ist sie ebensosehr *Aufheben* des *Überganges* und der *Vermittlung*, denn das, wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird<sup>6</sup>.

6 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, TW 8, § 50 Anm., S. 132.

Der erste hervorzuhebende Punkt ist, dass Gottesbeweise als ein mangelhafter Ausdruck der Erhebung des Geistes zu Gott präsentiert werden. Mit diesem Terminus «Erhebung des Geistes zu Gott» wird wiederum auf die Übernahme der oben beschriebenen sakralen Konzeption der Philosophie verwiesen, die sich direkt auf das Absolute bezieht. Im Rahmen einer solchen Perspektive sind nun Gottesbeweise nicht mehr als bloße inferentielle Mittel zu verstehen, die vom Punkt A (der Welt) zum Punkt B (Gott) führen. Der tiefere Sinn der Gottesbeweise wird hingegen durch ihre negative Dimension expliziert. Sie sind mit anderen Worten dazu da, die Nichtigkeit bzw. Scheinhaftigkeit der sinnlichen Welt (und allgemeiner des Nicht-Göttlichen) zu offenbaren. Richtig erfasste Gottesbeweise verfolgen daher das Ziel, die Instabilität der Welt nachzuweisen und somit jene Konzeption, wonach die Welt neben Gott bestehen würde, abzubauen. Diese negative Tätigkeit vollzieht aber erst dann ihre Funktion, wenn sich die Negation auf die beweisende Dynamik selbst bezieht, wenn sich der Schein als Schein eines Scheines entpuppt, denn nur dann kann das Absolute in seinem Totalitätsanspruch unmittelbar erfasst werden.

Der Sinn der Gottesbeweise besteht mithin darin, ihre eigene inferentielle Natur aufzuheben, um sich direkt auf das Absolute zu beziehen. Man sieht also, dass in diesem Kontext Gottesbeweise eine parmenideische Prägung erhalten. Allerdings ist die reine parmenideische Position noch unbefriedigend. Denn im Kontext der Auffassung Parmenides' koinzidiert die Nichtigkeit der Welt mit ihrer radikalen Opazität. Das göttliche Sein kann, mit anderen Worten, erst dann in Erscheinung treten, wenn die Welt als ein in sich geschlossenes und trübes Phänomen durchschaut wird. Die Erhebung des Geistes zu Gott behält aber dadurch noch Charaktere, die mit der oben dargestellten Inferenzdynamik verwandt sind. Denn sie besteht im Grunde darin, jene wahre Realitätsdimension zu erreichen, die sich hinter der inkonsistenten Weltansicht der Sterblichen verbirgt.

Der tiefere sakrale Sinn der Gottesbeweise besteht hingegen darin, die Scheinhaftigkeit der Welt (und damit ihre Instabilität) nicht als trügerische *doxa*, sondern als *Manifestation des Absoluten* zu offenbaren.

Die Dynamik der Gottesbeweise erhält dadurch einen durch und durch theophanischen Charakter. Mit anderen Worten: Durch die Dynamik der Gottesbeweise (und allgemeiner der Metaphysik) wird der phänomenale Charakter des Realen nicht ausgeschlossen, sondern in das Absolute integriert und mithin gerettet. Das wahre göttliche Sein zeigt sich daher nicht als der leere verborgene Grund des Realen, sondern als jenes Prinzip, das alles vereinnahmt. Damit aber erweist sich das Absolute als genuin heilig bzw. sakral, denn sowohl die Andersheit des Göttlichen gegenüber der Welt als auch sein Manifestationscharakter werden berücksichtigt.

### Das Immanenz- und Transzendenz-Modell

Es gibt nun zwei Grundmodelle, die eine solche theophanische Auffassung durchführen: ein Immanenz-Modell und ein Transzendenz-Modell<sup>7</sup>.

Das Immanenz-Modell ist dasjenige, das traditionell mit Spinoza assoziiert wird und von Hegel (zumindest nach einer Standardinterpretation) vervollkommen wurde. Nach dieser Auffassung wird Gott bzw. das Absolute mit der richtig (d.h. philosophisch) erfassten Welt identifiziert. Mit anderen Worten: Aus der philosophischen Perspektive erscheint Gott als die allumfassende und kohärente Totalität, die überall manifest ist.

Wir können diese Position mit Bezug auf die Struktur des hegelschen Denkens kurz skizzieren. Im hegelschen Kontext beginnen wir als Parmenideer: Wir haben somit auf der einen Seite das reine und leere Sein (als erste Form des Absoluten) und auf der anderen Seite das Nichts (d.i. der logische Kern der weltlichen Phänomenalität). Diese zwei Pole haben am Anfang nur eine äußerliche Beziehung. Sie stehen, um die hegelschen Worte zu verwenden, gleichgültig nebeneinander.

Die philosophische Arbeit besteht nun darin, zu begreifen, dass das wahre Sein die Phänomenalität integriert. Das Sein zeigt sich damit als etwas, das nicht in sich geschlossen ist, sondern in Erscheinung tritt. Gleichzeitig soll die Phänomenalität nicht als ein äußerlicher trügerischer Schein verstanden werden, sondern als der genuine Ausdruck des Absoluten. Im Rahmen der hegelschen Position wird zusätzlich gezeigt,

<sup>7</sup> Für eine systematische Herausarbeitung dieser zwei Modelle vgl. unter anderem R. Vinco, *Elemente einer Evidenzmetaphysik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2021, vor allem S. 1-30.

dass diese Manifestation des Absoluten so allumfassend ist, dass sie auch die philosophische Betrachtung miteinschließt. Der Geist (d.h. die eigentliche Form des Absoluten) ist, mit anderen Worten, nicht einfach eine objektive Realität, die man äußerlich darstellen kann, sondern ein allumfassendes Prinzip, das sich selbst (philosophisch) erfasst. Der Geist ist, wie Hegel selbst schreibt, für den Geist. Das ganze System kann daher als ein monumentaler Gottesbeweis betrachtet werden. Dieser ist allerdings nicht als eine inferentielle Demonstration Gottes zu verstehen, sondern als eine «Monstration» der allgegenwärtigen Präsenz des Absoluten, oder, noch stärker, als ein Eintauchen in diese. Hegel hat die daraus entstehende sakrale Natur der Philosophie deutlich formuliert. Er schreibt:

Er [Gott; R. V.] ist der eine und einzige Gegenstand der Philosophie; mit ihm sich zu beschäftigen, in ihm alles zu erkennen, auf ihn alles zurückzuführen, sowie aus ihm alles Besondere abzuleiten und alles allein zu rechtfertigen, insofern es aus ihm entspringt, sich in seinem Zusammenhang mit ihm erhält, von seinem Strahl lebt und seine Seele hat. Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst<sup>8</sup>.

Kurzum: Die Philosophie ist direkt auf Gott bezogen und ihre Tätigkeit besteht darin, die Allgegenwart Gottes darzustellen. In dieser Dynamik wird auch derjenige miteinbezogen, der sich mit ihr befasst.

Das zweite Modell ist dasjenige der Transzendenz. In diesem Kontext wird einerseits die Andersheit Gottes bewahrt, gleichzeitig wird das Nicht-Göttliche (die Welt) nicht als eine Entität betrachtet, die neben Gott besteht, sondern «in Gott». Wie ist nun diese Konzeption zu interpretieren? Traditionell wird diese Auffassung in platonischer Form dargestellt. Das absolute Sein (und somit der philosophische Gott) ist gewissermaßen das unendliche und unendlich tätige Urbild, das jegliche Perfektion auf eminente Weise in sich beinhaltet. Die Welt ist hingegen das Abbild, das das absolute Sein auf geminderte Weise darstellt. Die

---

8 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1-3, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 3-5, hg. von W. Jaeschke, Meiner: Hamburg 1983-1985 (= VPR 3-5), hier: VPR 3, S. 3-4.

Welt ist somit nichtig, aber nicht in dem Sinne, dass sie ein trügerischer Schein wäre, sondern in dem Sinne, dass sie der unendlichen Vollkommenheit des Urbildes nichts hinzufügen kann. Zusätzlich ist das Abbild nicht als eine Entität zu verstehen, die neben Gott besteht, sondern als eine durch und durch relationale Entität, die strukturell und durchgehend auf Gott verweist. Gott ist deshalb nicht einfach transzendent, sondern auch absolut immanent.

Die genuine Übernahme der philosophischen Perspektive besteht folglich darin, die Welt als einen Reflex des göttlichen Ursprungs zu betrachten. Diese relationale Dimension kann aber nur dann in Erscheinung treten, wenn es bereits einen unmittelbaren kognitiven Bezug zum absoluten Ursprung gibt. Die Erhebung des Geistes zu Gott besteht folglich darin, die Omnipräsenz *des Urbildes* zu sehen.

In meinen Augen ist einer der Autoren, die diese Position am besten zum Ausdruck gebracht hat, der Hl. Bonaventura. Für Bonaventura wird das endliche Sein (und somit die Welt) richtig erfasst, wenn sie als etwas Mangelhaftes (Gemindertes) begriffen wird. Dies aber kann nur dann geschehen, wenn der Zugang zum vollendeten und absoluten Sein bereits gewährleistet ist. Kurzum: Das *primum cognitum* (das Erst-erkannte) ist das absolute Sein selbst.

Dieses absolute Sein ist nun, laut Bonaventura, nicht als eine abgetrennte platonische Idee zu verstehen. Im Gegenteil: Seine absolute Transzendenz ist mit seiner absoluten Immanenz verbunden. Mit den Worten Bonaventuras:

*Weil* es (das reinste und absolute Sein, Anm. R.V.) das vollkommens-  
te und unermäßigste ist, *darum* ist es in allem, wird aber von ihm  
nicht eingeschlossen; außer allem, doch nicht ausgeschlossen, über  
allem, aber nicht erhoben, unter allem, doch nicht darunter. *Weil* es  
aber im höchsten Maße eins und allseitig ist, *darum* ist es alles in «al-  
lem», mag auch das «Alles» ein Vieles und es selbst ein Eines sein<sup>9</sup>.

---

9 Bonaventura, *Itinerarium Mentis in Deum/Pilgerbuch der Seele zu Gott*, Kösel, München 1961, V.8, S. 134-135. Ich habe diese Übersetzung leicht modifiziert. Die Hervorhebungen sind von mir.

Welche Funktion erhalten nun in diesem Kontext Gottesbeweise? Diese sind nicht unnötig, aber sie haben auch hier keine reine inferentielle Bedeutung. Mit anderen Worten: Gottesbeweise können uns nicht zu Gott führen, weil er überall manifest ist. Der Sinn der Gottesbeweise besteht hingegen darin, uns zu befähigen, die *gloria Dei*, die überall scheint, zu erfassen. Denn wir sind, wie Bonaventura hervorhebt, ein wenig wie geistige Fledermäuse und die Schau des Offensichtlichsten (der Heiligkeit Gottes) muss von uns erlernt werden.

### Abstract

Die Grundstruktur der Gottesbeweise wird gewöhnlich als eine inferentielle Dynamik interpretiert, die von einem nicht-göttlichen Anfangspunkt (z.B. der Natur der Welt) ausgeht und zu Gott führt. Diese Standardauffassung scheint aber eine Konzeption Gottes zu implizieren, die zum sakralen Charakter des göttlichen Ursprungs im Gegensatz steht. Es entsteht somit eine Spannung zwischen dem metaphysischen Gott und dem religiösen.

In diesem Beitrag werde ich zunächst die entsakralisierende Tendenz der Gottesbeweise herausarbeiten. Ausgehend davon werde ich dann eine alternative Konzeption skizzieren, wonach die Beweisdynamik nicht als ein «epistemischer Weg zu Gott» erfasst wird, sondern als ein theophanisches Geschehen. Diese Perspektive wird schließlich sowohl entsprechend ihrem Immanenz- als auch ihrem Transzendenz-Charakter dargestellt.

The basic structure of the proofs of God's existence is usually interpreted as an inferential dynamic that sets off from a non-divine starting point (e.g. the nature of the world) and leads to God. This standard view seems to imply, however, a conception of God that stands in contrast to the sacral character of the divine Source. A tension thus arises between the metaphysical God and the religious one.

In this paper, I will first articulate the desacralizing tendency of the proofs. Based on this, I will then outline an alternative conception according to which the dynamic of proof is not understood as an "epistemic path towards God", but as a theophanic event. Finally, this perspective will be presented according to the point of view of Immanence, as well as that of Transcendence.

### Parole chiave

Metaphysik, Gottesbeweise, Theophanie  
metaphysics, proofs of God's existence, theophany

**Vita pensata**  
rivista di filosofia

**Sacro - Teologie I**  
Anno XIV - n. 30, maggio 2024

**Hanno collaborato a questo numero:**

Danilo Breschi  
Pio Colonnello  
Francesco Coniglione  
Michele Del Vecchio  
Sarah Dierna  
Alessia Gifuni  
Giuliano Giustarini  
Alessandra Filannino Indelicato  
Eugenio Mazzarella  
Roberto Melisi  
Roberto Morani  
Stefano Piazzese  
Roberto Vinco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



**VITA PENSATA**  
Rivista di filosofia

**DIREZIONE**

Ivana Giuseppina Zimbone  
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso  
Direttore Scientifico

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri  
Sarah Dierna  
Enrico M. Moncado

**Per info e proposte editoriali**  
[redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu)