

Natürliche Theologie: Was kann die Vernunft über Gott wissen?

Ron Kubsch und Thomas Schirrmacher

Besitzen Menschen ein natürliches Wissen von Gott oder sind sie auf spezielle Vermittler, z. B. auf die Heilige Schrift oder die Kirche, angewiesen, um etwas über Gott zu erfahren? Die *natürliche Theologie* geht davon aus, dass Menschen schon deshalb über Gotteserkenntnis verfügen, weil sie Menschen sind. Intuitiv oder indem sie die Schöpfungswirklichkeit vernünftig auslegen, wissen sie, dass Gott ist oder sind darüber hinaus sogar in der Lage, Aussagen über das Wesen Gottes zu machen (z. B.: „Gott ist unsichtbar.“). Gegenstück der natürlichen Theologie ist *offenbarte Theologie*, bei der Erkenntnis Gottes durch übernatürliche Offenbarungen, vor allem durch Jesus Christus und die ihn bezeugende Heilige Schrift, vermittelt wird. Während sich also natürliche Theologie auf die allen Menschen jederzeit zugängliche Schöpfung beruft, setzt geoffenbarte Theologie auf die nur einem Teil der Menschen zugängliche besondere Offenbarung Gottes.

Sieht man von der radikalen Position der dialektischen Theologie im 20. Jh. ab, sind ‚Spielarten‘ einer natürlichen Theologie über die Jahrhunderte hinweg selbstverständlicher Bestandteil christlicher Verkündigung. Die Lehre von der Schöpfung scheint dafür eine solide Grundlage zu bieten. Wenn nämlich Gott die Welt geschaffen hat, darf man erwarten, dass sein Werk auf ihn als Schöpfer verweist. So sprechen einige biblische Autoren mit großer Selbstverständlichkeit vom Zeugnischarakter der Schöpfung. Nur „der Tor spricht in seinem Herzen: ‚Es ist kein Gott‘“ (Ps 14,1). „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk“ (Ps 19,2).¹ Der zentralste Text im Zusammenhang mit der natürlichen Theologie findet sich in Röm 1,18-32,

¹ Der Textbefund zur allg. Gottesoffenbarung ist umfangreich. Die wichtigsten Textstellen sind: Ps 19,2-7; Apg 14,15-17; Apg 17,22-31; Röm 1,18-21; Röm 2,14-15 und 1Kor 15,33. Weiter relevante Perikopen sind m. E.: Gen 1,1-13; Gen 2,4-17; Gen 3,8-9; Hi 12,7-10; Ps 8; Ps 19,1-7; Ps 50,6; Ps 94,9; Ps 97,1-6; Jes 40,12; Am 4,13; Mt 6,25-30; Apg 14,14-18; Apg 17,16-34; Röm 1,18-32; Röm 2,1; Röm 2,11-16; Röm 2,25-29; Röm 8,20-25; 1Kor 11,14-15; Röm 10,18; 1Kor 15,33-34; 2Kor,1-6; Eph 2,2-3; Eph 3,1-13; 1Thess 1,9.

wo Paulus davon spricht, dass Gottes „unsichtbares Wesen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit“, seit „Erschaffung der Welt an den Werken durch Nachdenken wahrgenommen“ wird.

Drei Fragen bezüglich der natürlichen Theologie sollen hier erörtert werden. Wir werden *erstens* darüber nachdenken, warum man Gott erkennen kann. Wir erörtern *zweitens*, was man von Gott an seinen Werken erkennen kann, also Intension und Grenzen der Schöpfungsoffenbarung. Schließlich beschäftigen wir uns *drittens* damit, ob es möglich ist, Gott zu beweisen.

1. Warum kann man Gott erkennen?

Besitzen wir Menschen die Fähigkeit, Gott aus eigenem Vermögen zu (er)kennen? Kann Erkenntnis des unendlichen Gottes aus dem endlichen Sein der Welt heraus bewerkstelligt werden? Wie nicht anders zu erwarten, wird diese Frage in der Philosophie- und Theologiegeschichte recht unterschiedlich beantwortet. Drei prominente Standpunkte verdienen unsere Beachtung.

(a) Die philosophische Gotteslehre², die an diese anknüpfende Scholastik sowie die katholische Theologie allgemein halten daran fest, dass Gott in der Natur erkennbar ist, auch wenn die Vernunftkenntnis verschwommen bleibt und nur in langer Zeit sowie „vermengt mit manchem Irrtum“ (STh I Q 1) erspürt werden kann. Thomas von Aquin (1224/25-1274) unterscheidet zwischen einem Erkenntnisraum der Natur und einem Erkenntnisraum der Gnade, bzw. zwischen natürlicher und heiliger Wissenschaft.³ Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben voran. Glaube setzt die „natürliche Erkenntnis voraus, wie die Gnade die Natur“ (STh I Q 2). Vernunftkenntnis ist für Aquin damit „Vorhof des Glaubens“ (STh I, Q 2 a 2). Natürliche Theologie in diesem Sinne:

„... beschreibt die Gesamtheit religiöser und theologischer Erkenntnis, deren wir Menschen von uns aus, sei es kraft unsres unmittelbaren, religiösen Bewusstseins, sei es kraft unsres vernünftigen Den-

² Die altkirchliche Theologie hat den Begriff der „natürlichen Theologie“ adoptiert. Seit der mittleren Stoa bezeichnet *theologia naturalis* die philosophische Gotteslehre. Siehe Walter Sparr, „Natürliche Theologie“ in TRE, Bd. 24, S. 85f.

³ Vgl. dazu die Analysen von Francis A. Schaeffer, Preisgabe der Vernunft, Edition L'Abri, Haus der Bibel: Genf & R. Brockhaus, 1985⁵; Francis A. Schaeffer, Und er schweigt nicht, Haus der Bibel: Genf & R. Brockhaus, 1991^{Tb}; Francis A. Schaeffer, Gott ist keine Illusion. Haus der Bibel: Genf & R. Brockhaus, 1991^{2.Tb}.

kens, oder kraft der Postulate unsres sittlich-vernünftigen Wollens, fähig sein sollen“⁴.

(b) Die dialektische Theologie verneint unter Federführung von Karl Barth jegliche natürliche Theologie. Der Mensch kann ohne Offenbarung nichts über Gott wissen. Offenbarung gibt es nur, insofern wir auf das durch die Schrift bezeugte Wort Gottes hören. Eine Position, die auch als Offenbarungsmonismus bezeichnet wird, da Gott sich ihr entsprechend nur christologisch offenbart habe. Wo auch immer es sonst Hinweise auf Gott gibt, reflektieren diese die Offenbarung in Jesus Christus.⁵ Barth selbst schreibt:

„Damit haben wir nun aber festgestellt, daß uns die heilige Schrift weder vor die Notwendigkeit stellt, noch uns auch nur die Möglichkeit gibt, mit einer nicht in und mit seiner Offenbarung gegebenen, nicht an sie gebundenen Erkennbarkeit des Gottes der Propheten und Apostel und insofern mit einer ‚christlichen‘ natürlichen Theologie zu rechnen. Von der heiligen Schrift her ist uns eine ‚andere‘ Aufgabe der Theologie nicht gestellt und auch nicht uns selber zu streifen erlaubt.“⁶

(c) Der dritte Standpunkt wird dem Textbefund in Röm 1,18-32 am ehesten gerecht. Von Gott kann man nur deswegen etwas in der Schöpfung erkennen, weil er sich auch dort „offenbart“.⁷

Der Mensch ist also nicht auf ‚natürlichem‘ Wege in der Lage, den Schöpfer in den Werken zu erkennen, sondern nur, weil Gott durch Selbstoffenbarung dafür sorgt, dass der Mensch etwas von ihm erkennt. Offenbarung ergeht damit auch neben dem Wort Gottes und vorzeitig zur Menschwerdung Christi, aber sie ist kein Beweis dafür, dass Gott auch ohne Offenbarung erkannt werden kann, sondern gerade dafür, dass der Mensch ohne Offenbarung noch nicht einmal einfachste Tatsachen über Gott ergründet.

⁴ Peter Barth, Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin, Theologische Existenz heute 18. München: Chr. Kaiser, 1935, S. 3.

⁵ Im evangelikalen Raum wird diese Position von Donald Bloesch vertreten, vgl. Donald G. Bloesch, A Theology of Word and Spirit, Carlisle: The Paternoster Press, S. 143-183.

⁶ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, S. 129.

⁷ Und auch diese Schöpfungsoffenbarung ist bereits christologisch zu verstehen, wenn Paulus in Kol 1,16 schreibt: „Denn in ihm [Christus] ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen“.

Somit wird die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis verneint, aber gleichzeitig daran festgehalten, dass Gott sich auch in den Werken seiner Schöpfung mitteilt. Ein Standpunkt, dem die seit der altprotestantischen Orthodoxie beliebte Rede von einer „allgemeinen Gottesoffenbarung“ (*revelatio generalis*) besser gerecht wird, als die von einer „natürlichen Theologie“.

2. Was können wir von Gott an seinen Werken erkennen?

Kommen wir damit zu der Frage, was von Gott erkannt werden kann.⁸ Paulus spricht davon, dass Gott unsichtbar ist (Röm 1,20). Nicht Gott selbst, sondern „sein unsichtbares Wesen“, „seine ewige Kraft“ und „seine Gottheit“ werden wahrgenommen. Der Mensch erkennt, dass Gott kein sichtbares Wesen, keine zeitliche Kraft, kein Wesen ohne Macht und kein Mensch ist. Dieses Wissen um Gott erzwingt nun weder eine rein negative Theologie, noch kann es Grundlage für eine positive natürliche Theologie sein. Dieses Wissen zeigt uns zu allererst und vor allem unsere Sündhaftigkeit.

Wir dürfen nämlich nicht übersehen, dass Paulus davon ausgeht, dass der Mensch trotz der Offenbarung, die Gott durch die Schöpfung schenkt, angesichts der erkenntnistreibenden und das menschlichen Herz korrumpierenden Folgen der Sünde Gott gerade nicht erkennt. Die Offenbarung in der Schöpfung begründet keine natürliche Gotteserkenntnis, sondern das Gericht über die Menschen. Der Reformator Johannes Calvin (1509-1564) schreibt dazu:

⁸ Die Frage, wie wir zu diesem Wissen gelangen, soll hier nur am Rande gestreift werden. In der protestantischen Theologie überwiegt die Überzeugung, dass Menschen auf zwei ‚Wegen‘ zu diesem Wissen gelangen. Zum einen wird durch die äußere Ordnung der Natur mittels Nachdenken Gottes unsichtbares Wesen erkannt (Röm 1,20). Auch wenn es hier um ‚geoffenbarte‘ Erkenntnis geht und Gott der Offenbarende ist, handelt es sich offensichtlich um reflektiertes Wissen. Es wird nicht unmittelbar empfangen, sondern erst durch die Auswertung von Wahrnehmungen produziert. Man muss keinen Widerspruch darin sehen, dass gleichzeitig offenbart (durch Gott) und rational gedacht (durch den Menschen) wird. Zum anderen spricht Röm 2,14-15 davon, dass Gott sich dem Menschen durch das innere Zeugnis des Gewissens mitteilt. Es wäre falsch, einen Gegensatz zwischen dem ersten und dem zweiten Weg der Gottesbekundung zu konstruieren. So wie bei jenem, ist auch bei diesem der Mensch an der Aufbereitung und Verarbeitung der ‚Daten‘ aktiv beteiligt. Dennoch ist es berechtigt, zwischen einer *revelatio mediata* und einer *revelatio immediata* zu unterscheiden. Einerseits gewährleistet die Natur eine mittelbare transzendente Wahrnehmung Gottes. Sie wird a posteriori vermittelt durch das Nachdenken über das, was Gott durch das Medium der Schöpfung offenbart. Andererseits tragen die Menschen in sich ein unmittelbares Wissen von Gott.

„... die Kundgebung Gottes, durch die er seine Herrlichkeit in den Kreaturen offenbar macht, ist, was ihre Helligkeit anbetrifft, überzeugend genug; im Blick auf unsere Blindheit genügt sie nicht“⁹.

Die Ursünde des Menschen, wegen der er „ohne Entschuldigung“ (V. 20) ist, ganz gleich ob er die Bibel kennt oder nicht und ob er das Evangelium gehört hat oder nicht, ist, dass er dem Schöpfer die Verehrung und den Dank verweigert.

„Also nicht das ist im letzten Sinn unsere Sünde, daß wir lügen oder stehlen oder ehebrechen, sondern dies, daß wir dem heiligen lebendigen Gott die Ehre nehmen, die ihm gebührt, und den Dank vorenthalten, den er verdient. ... Das hat Luther in unübertrefflicher Weise in dem kleinen Katechismus klargemacht, indem er die Erklärung der Gebote der zweiten Tafel durchweg mit den Worten beginnt: ‚Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir ...‘ Jedes Gebot gründet im 1. Gebot und wird mit dem 1. erfüllt oder gebrochen.“¹⁰

Der Mensch kann jedoch Gott nicht die Verehrung verweigern, indem er sich auf neutrales Gebiet zurückzieht, sondern nur, indem er an die Stelle des Schöpfers etwas anderes stellt, das er verehrt. Da es außer dem Schöpfer jedoch nur Schöpfung gibt, kann der Mensch immer nur Geschaffenes an die Stelle Gottes setzen. Schon Adam und Eva konnten Gott nicht für unglaubwürdig halten, indem sie einfach neutral alles, auch den Satan, hinterfragten, sondern nur, indem sie der Schlange mehr glaubten als Gott (vgl. 1Mo 3).

„Mangel an Erkenntnis“ (Jes 5,13) ist im Alten wie im Neuen Testament deswegen immer eigene Schuld. In Röm 10,2 richtet Israel statt der „Erkenntnis“ sein eigenes Gesetz auf, in Hos 4,6 ist der Erkenntnismangel eine Folge davon, dass das Gesetz vergessen und missachtet wird.

Hier liegt eine Wasserscheide zwischen dem von der antiken Philosophie herkommenden Humanismus und dem biblischen Christentum,

⁹ Zitiert nach Peter Barth. Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin. a. a. O., S. 20. Barth will gegen Emil Brunner nachweisen, dass Calvin keine natürliche Theologie kennt und bietet dazu zahlreiche längere Textabschnitte von Calvin selbst, wobei Calvin aber tatsächlich – wie das Zitat belegt – treffend an zwei Seiten einer Münze zugleich festhielt: Gott ist erkennbar und wird doch nicht erkannt.

¹⁰ De Boor, Der Brief des Paulus an die Römer, S. 57 mit der dazugehörigen Anm. 38. Luthers Sicht kommt noch deutlicher in seiner Schrift ‚Von den guten Werken‘ zum Ausdruck, die über weite Strecken ein Kommentar zu den Zehn Geboten ist: Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Insel-Verlag: Frankfurt 1983². S. 38-149, hier S. 41-60; Martin Luther. Glaube und Kirchenreform. Martin Luther Taschenausgabe Bd. 2. Evangelische Verlagsanstalt: Berlin, 1984. S. 36-131, hier S. 41-58.

die unüberbrückbar ist, denn: „Der Antike ist die Sünde ... ihrem Ursprung nach ... Betörung, also Verirrung des Verstandes ... Der Schrift u. Kirche dagegen ist die Sünde ethischer Natur, also wesentlich Sache ... des Willens und des Verhältnisses zu Gott.“¹¹ Für die Antike war das Erkennen deswegen an sich schon das Gute, nicht erst das Tun und Anwenden des Erkannten. Die christliche Gnosis der ersten Jahrhunderte teilte diese Ansicht¹² und ihre Sichtweise beeinflusst christliche Kreise bis heute.

Gott fasst dagegen Israels Haltung ihm gegenüber so zusammen: „Ich will nicht dienen“ (Jer 2,20). Und Jesus formuliert es in einem Gleichnis so: „Wir wollen nicht, dass dieser über uns herrsche“ (Lk 19,14). Das Problem des Menschen ist also nicht, dass er die Herrschaft Gottes nicht erkennen könnte, obwohl er selbst diese Erkenntnis zerstört hat, sondern, dass er sich dieser Herrschaft nicht unterstellen will, selbst wenn sie ihm noch so einleuchten würde.

Für Paulus wird nirgends so viel Unsinniges gedacht, wie dort, wo es um ‚Alternativen‘ zu Gott geht. Da „die Furcht des Herrn“ der „Anfang der Weisheit ist“ (Spr 1,7), also der Glaube an Gott die beste Garantie für vernünftige Gedanken ist, muss jede Abweichung davon Unsinniges hervorbringen. Wo Gott fehlt, fehlt auch seine schützende Ethik, wie etwa 2Chr 15,3 zeigt: „Und Israel war viele Tage 1) ohne den wahren Gott und 2) ohne lehrende Priester und 3) ohne Gesetz.“ „Der Mensch ist nicht unwissend, sondern rebellisch.“¹³ In der Bibel ist ‚Dummheit‘ nicht Abwesenheit von Wissen, sondern Dummheit liegt dann vor, wenn sich der Mensch wie in Röm 1,18-32 beschrieben von seinem Schöpfer und seinen Ordnungen abwendet.

Der Gedanke, dass man den Menschen durch Bildung verbessern und die Übel der Menschheit durch intellektuelle Aufklärung beseitigen könne, ist eine Grundthese der griechischen Philosophie, des Humanismus und der Aufklärung. Dahinter steht der Gedanke, dass der Mensch nur deswegen falsch handelt, weil er unwissend ist oder

¹¹ Chr. Ernst Luthardt. Kompendium der theologischen Ethik. Dörffling & Franke: Leipzig, 1921. S. 89 (dort Belege aus der Antike).

¹² Vgl. Carl Immanuel Nitzsch. „Die Gesamterscheinung des Antinomismus oder die Geschichte der philosophierenden Sünde im Grundriß“. S. 315-404 in: Carl Immanuel Nitzsch. Gesammelte Abhandlungen. Bd. 2. F. A. Perthes: Gotha, 1871, hier S. 381-382.

¹³ So fasst James D. Bratt. „Dutch Schools“. S. 13-32 in: David F. Wells (Hg.). Dutch Reformed Theology. Reformed Theology in America. Baker Book House: Grand Rapids (MI), 1989, hier S. 23 die Sicht von Cornelius Van Til zusammen.

falsch denkt, nicht aber, weil sein Wille böse ist und er unfähig ist, das Gute aus eigener Kraft zu tun.¹⁴

Ist eine solche Kritik am Denken des Menschen, wie Paulus sie hier übt, nicht verstandesfeindlich und wissenschaftsfeindlich? Nein, denn Paulus geht ja davon aus, dass der Mensch an der Schöpfung „denkend“ den Schöpfer hätte wahrnehmen können (Röm 1,20). Deswegen beginnt der praktische Teil des Römerbriefes auch wieder mit der „Erneuerung des Denkens“ (Röm 12,1-2). Es darf also nicht übersehen werden, dass, wenn sich der Mensch erst einmal Gott anvertraut hat (Röm 12,1-2), jede echte „Veränderung“ mit „der Erneuerung des Denkens“ (Röm 12,2) beginnt. So negativ die Bibel das Denken ohne Gott beurteilt, für so positiv hält sie es, wenn das Denken Gott unterstellt und damit die Wahrheit zu seinem Ausgangspunkt gemacht wird. Wenn der erste, grundlegende Gedanke des Denkens - die Mathematiker würden sagen: das Axiom - falsch ist, muss das ganze Denken falsch sein.

Diese zugleich negative und positive Sicht des Verstandes wird etwa deutlich, wenn man die Behandlung des Verstandes in der so genannten ‚Institutio‘ von Johannes Calvin aus der Reformationszeit anschaut. Calvin kommt im Zusammenhang mit der Erbsünde und seiner Ablehnung des freien Willens des Menschen auf den Verstand zu sprechen. Obwohl es nun nahe läge, unmittelbar auf die Verdorbenheit des Verstandes einzugehen, wie dies Calvin dann auch später unter den Überschriften ‚Die Ohnmacht des Verstandes den Dingen des Reiches Gottes gegenüber‘¹⁵ und ‚Die Grenzen des Verstandes‘¹⁶ tut, geht Calvin zunächst gründlich auf die positive Seite des Verstandes ein, wie einige Kapitelüberschriften zeigen: ‚Ausgangspunkt: Die Sünde hat Verstand und Willen verdorben, aber nicht abschaffen können‘, ‚Die Kraft des Verstandes zur Betrachtung des Irdischen und zur Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft‘, ‚Verstand zu Kunst und Wissenschaft‘, ‚Die Wissenschaft als Gabe Gottes‘, ‚Auch men-

¹⁴ Heute bekennen Gelehrte offen, die Vorstellung, der Mensch könne sich als *animal rationale* ‚hochbilden‘, sei gescheitert. Die angebotenen Alternativen, z. B. die, den Menschen durch Züchtung zu zähmen, zeugen von der Hilflosigkeit des modernen Menschen angesichts seiner eigenen brutalen Sündhaftigkeit. Siehe z. B. Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark, Frankfurt, 1999.

¹⁵ 2. Buch, 2. Kapitel, Abschnitte 18-25 in: Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae Religionis, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1988⁵. S. 155-161.

¹⁶ 2. Buch, 2. Kapitel, Abschnitt 18 in: ebd. S.155-156.

schliches Können in Kunst und Wissenschaft geht auf Gottes Geist zurück¹⁷.

Wir können also auf der Grundlage der allgemeinen Offenbarung Gottes keine positive Theologie entwickeln. Der Mensch stößt schon bei der Selbst- und Weltbeschreibung an ontologische und empirische Grenzen, erst recht muss der Versuch scheitern, Gott isoliert von seiner sprachlichen Selbstoffenbarung zu beschreiben. Eine natürliche Theologie, die abgesondert von der Heiligen Schrift entwickelt wird, unterschätzt die verheerenden noetischen Wirkungen der Sünde. Der Mensch kann mittels Verstand Gott nicht fassen, aber er kann ihn eben auch nicht vergessen. So unterdrückt und verdrängt er in tragischer Weise das, was er von Gott weiß, um nicht Gott, sondern sich selbst gehorsam zu sein und seine eigenen Wege zu gehen. Der Gottesdienst pervertiert zum Götzendienst (Röm 1,23), das Wahre zu Lüge (Röm 1,25). Durch den irren Glauben, selbst klug zu sein, werden die Menschen zu Narren (Röm 1,22). Der Verstand, der nach Röm 1,18-32 preisgegeben werden musste, um Gott nicht dienen zu müssen, erhält allerdings seine ursprüngliche Bestimmung in Röm 12,1-3 beim Christen zurück. Wir können mit seiner Hilfe den offenbarten Willen Gottes erfassen und Gott dienen.

3. Kann man Gott beweisen?

In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, ob man Gott beweisen kann. Nachdem es lange Zeit so aussah, als ob zumindest im protestantischen Raum die Gottesbeweise völlig abgedankt hätten, erleben sie derzeit mancherorts einen neuen Frühling. Niemand mag mehr im Brustton der Überzeugung ältere Gottesbeweise nachsprechen, geschweige denn neue finden. Und dennoch scheint eine völlige Ablehnung der Gottesbeweise weder einer vernünftigen Apologetik noch dem biblischen Zeugnis gerecht zu werden.

Gottesbeweise sind Versuche, das Dasein Gottes ohne Rückgriff auf eine besondere Offenbarung vernünftig zu beweisen. Die Gottesbeweise werden von den subjektiven Argumenten für die Existenz Gottes, wie z. B. der Berufung auf unmittelbare mystische Erkenntnis oder Erfahrung, unterschieden, da sie schlussfolgernd mit der natürlichen Vernunft vom Vorgegebenen auf das Dasein eines transzendenten, personalen Gottes schließen und intersubjektiv kommunizierbar sind.

¹⁷ 2. Buch, 2. Kapitel, Abschnitte 12-17 in: ebd. S. 151-155.

Die klassischen Gottesbeweise werden in Argumente *a priori* und *a posteriori* unterteilt. Argumente *a priori* für das Dasein Gottes berufen sich nicht auf Sinneserfahrung, während die Beweisführungen *a posteriori* auf empirische Erfahrung gründen.

Die klassischen Beweise *a priori* stammen aus der Tradition Augustins. 1.) Der noologische Gottesbeweis nimmt an, dass die Vernunft immer schon das Transzendente als das Wahre und Gute voraussetzte. Diese bestehen unabhängig vom menschlichen Geist und gründen sich auf ein notwendiges Wesen. Damit ist ein denkender Weg zu Gott gegeben (Augustin, Descartes). 2.) Der ontologische Gottesbeweis des Anselm von Canterbury besagt, dass Gott das höchste unendliche und vollkommenste denkbare Wesen sei. Der Begriff von etwas, über das nichts Größeres gedacht werden kann, existiere offensichtlich im Verstand und in der Wirklichkeit. Wäre Gott nur in unserem Verstande, ließe sich etwas Größeres denken als Gott. Da aber Gott das Größte sei, was gedacht werden könne, müsse man ihn als notwendig seiend denken.

Die klassischen Beweise *a posteriori* entstammen der Tradition des Thomas von Aquin, der allerdings Anregungen aus der griechischen, jüdischen und islamischen Tradition aufgenommen hat. 1.) Der kosmologische Gottesbeweis stützt sich auf das Kausalprinzip und schließt aus der Bewegtheit alles Seienden auf eine erste nicht verursachte Wirkursache (Aristoteles, Aquin, Leibniz).¹⁸ 2.) Der teleologische Gottesbeweis folgert aus der zweckmäßigen Ordnung des gesamten Kosmos auf einen intelligenten zwecksetzenden Gestalter (Aristoteles, Aquin) und übt seit jeher besondere Anziehungskraft auf die Philosophen aus.¹⁹ 3.) Der moralische Gottesbeweis schließt aus dem Vorhandensein einer moralischen Ordnung auf Gott als Quelle dieser Normen und dem Garanten eines sittlichen Ausgleichs von Tugend und Glück. Während I. Kant die rationalen Gottesbeweise zu widerlegen versuchte und der Auffassung war, dass das höchste Wesen ebenso unbeweisbar wie unwiderlegbar sei, setzte er sich für den moralischen Gottesbeweis als Möglichkeitsbedingung für sittliches Handeln ein (Kritik der praktischen Vernunft).

¹⁸ Bei Aquin sind die ersten drei seiner „Fünf Wege“ Variationen des kosmologischen Beweises.

¹⁹ I. Kant schreibt: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt“. I. Kant, Kant-W., Bd. 4, S. 550

Während die katholische Theologie nach wie vor daran festhält, dass Gott mittels der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann (1. Vatikanisches Konzil DS 3004)²⁰, spielen in der protestantischen Theologie und in der Philosophie die klassischen Gottesbeweise seit der Kritik durch David Hume (1711-1776) und Immanuel Kant (1724-1804) nur noch eine untergeordnete Rolle. Kant hatte die Gottesbeweise als ehrsüchtige Absichten vereitelt²¹ und in den Bereich der über die Grenzen aller Erfahrung hinausgehenden spekulativen Vernunft verwiesen. Niemand, so der akademische Standpunkt mit und nach Kant, würde sich mehr „rühmen können: er *wisse*, dass ein Gott“²² sei. „Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“, sagt Martin Heidegger²³.

Die Fortschritte beim Aufbau einer formalen Logik im 20. Jh. regten allerdings eine Neubelegung der Diskussion an, da durch sie die Rekonstruktion und Analyse der Beweise auf einem bis dahin unerreichten Niveau ermöglicht wird.²⁴

So hat der Religionsphilosoph Clement Dore versucht, die Gottesbeweise zu rehabilitieren.²⁵ Philosophisch erörtert Richard Swinburne die Gottesbeweise. In seinem Klassiker ‚Die Existenz Gottes‘²⁶, der zugleich eine Einführung in die moderne Logik darstellt, kommt

²⁰ Noch schärfer formuliert wird diese Überzeugung im ersten Punkt des *Antimodernisteneides* (Pius X, 1910), wo es heißt: „... dass Gott, der Ursprung und das Ende aller Dinge, mit einem natürlichen Licht der Vernunft durch das, was geschaffen ist, d. h. durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache mittels der Wirkung, mit Sicherheit erkannt und auch bewiesen werden kann“. AAS 2 (1910) 669s. DS 3538 (2145).

²¹ I. Kant, Kant-W., Bd. 4, S. 693.

²² I. Kant, Kant-W Bd. 4, S. 693. Kant gebraucht „wissen“ hier in dem Sinne von „sich sowohl objektiv als auch subjektiv sicher sein“.

²³ Zitiert nach Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 2, S. 280.

²⁴ So fand sich zum Beispiel im Nachlass des Mathematikers Kurt Gödels 1970 ein modifizierter ontologischer Gottesbeweis. Siehe dazu Sobel, J.H. „Gödels ontological proof“. J.J. Thomson (ed.). *On Being and Saying*, Essays for R. Cartwright, Cambridge / Mass. 1987, S. 241-261. Eine populärwissenschaftliche Darstellung moderner Gottesbeweise findet sich in Reinhard Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg, 1994. Eine formal logische Rekonstruktion und zeitgemäße Diskussion des ontologischen Gottesbeweises sowie der thomistischen Gottesbeweise ist zu finden in Friedo Ricken (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1998². Eine sehr gute Darstellung und hilfreiche Bewertung aus evangelikaler Sicht findet sich in Volker Kessler, *Ist die Existenz Gottes beweisbar? Neue Gottesbeweise im Licht der Mathematik, Informatik, Philosophie und Theologie*, Gießen; Basel, 1999.

²⁵ Clement Dore, *Theism*, Dordrecht, 1984 sowie ders., *On the Existence and Relevance of God*, St. Martin's Press, 1996.

²⁶ Richard Swinburne. *Die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam, 1987. J.L. Mackie hat versucht, Swinburne zu widerlegen in: *Das Wunder des Theismus: Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam, 1985. Swinburne allerdings sieht sein Hauptargument ungefährdet. Vgl. Richard Swinburne, „Mackie, Induction, and God“, *Religious Studies* 19 (1983), S 185-391.

Swinburne zu dem Schluss, dass kein Gottesbeweis allein ausreicht, um Gott zu beweisen, sie aber gemeinsam die Existenz des christlichen Gottes wahrscheinlicher machen, als seine Nichtexistenz.

Auch der Gruppe um Alvin Plantinga wird weltweit Beachtung geschenkt. Obwohl seine Religionsphilosophie nicht von rein rationalen Beweisen Gottes abhängig ist, trägt er – sozusagen beiläufig – einen ontologischen Beweis für die Existenz Gottes und eine neue Lösung des Theodizee-Problems vor.²⁷

Georg Fritzsche hat in seinem Lehrbuch der Dogmatik²⁸ versucht, die einzelnen Gottesbeweise als grundlegende Lehren über Gott aufzugreifen. Damit sind sie zwar für den Nichtchristen weder logisch noch subjektiv zwingend, erhalten aber für den Christen eine neue und grundlegende Bedeutung.

Allerdings wurde auch in den letzten Jahrzehnten kein tatsächlicher Durchbruch erzielt, was den Logiker Franz von Kutschera nach ausführlicher Analyse der Gottesbeweise zu dem Resümee veranlasst: „Es gibt zumindest gegenwärtig keinen brauchbaren rationalen Gottesbeweis.“²⁹ Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt John Clayton, wenn er schreibt:

„Betrachtet man die Gottesbeweise allein als rationale Versuche, Gottes Existenz schlüssig zu demonstrieren oder auch innerhalb bestimmter Grenzen wahrscheinlich zu machen, dann können sie in der Neuzeit insgesamt nur als gescheitert beurteilt werden.“³⁰

Sollte dies daran liegen, dass Gott sich grundsätzlich dem natürlichen Zugriff durch den Menschen entzieht (*deus absconditus*)? Vor allem von der dialektischen Theologie wurden die Gottesbeweise vehement angegriffen. Otto Weber beklagt, dass Beweise für die Existenz Gott letztlich immer in eine „Verweltlichung Gottes“ führe, da ein vernünftig bewiesener Gott „selbst dieser ‚Welt‘ zugehörig“ sei.³¹ Auch der die Schöp-

²⁷ Alvin Plantinga, *God and other Minds*, Cornell, 1967; ders., *God Freedom and Evil*, Erdmans, 1974; ders., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000. Zur Gruppe um Alvin Plantinga (Notre Dame University) gehört neben Ronald Nash und Dewey Hoitinga vor allem noch Nicholas Wolterstorff (Yale Divinity School), s. a. Alvin Plantinga u. Nicholas Wolterstorff, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame Press, 1983.

²⁸ Hans-Georg Fritzsche. *Lehrbuch der Dogmatik. Teil II: Lehre von Gott und Schöpfung*. Evangelische Verlagsanstalt: (Ost-)Berlin, 1984², S. 14-47; vgl. ähnlich auch Klaus Bockmühl. *Theologie und Lebensführung: Gesammelte Aufsätze II*. TVG. Brunnen: Giessen, 1982. S. 30-33

²⁹ Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin; New York: de Gruyter, 1991, S. 41.

³⁰ John Clayton, „Die Gottesbeweise III“, TRE Bd. 13, 760.

³¹ Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1955, S. 248.

fungsoffenbarung verteidigende Emil Brunner bemerkt, dass Gottesbeweise den Glauben nichts angehen. „Der Gott, der vom Menschenverstand bewiesen wird, ist auf keinen Fall der Gott, der sich selbst am Menschen als sein Herr beweist.“³² Muss also der protestantischen Theologie vom Versuch, Gottes Existenz ohne Rückgriff auf göttliche Autoritäten vernünftig zu begründen, dringend abgeraten werden? Ja und nein.

Natürlich trifft es zu, dass Gottesbeweise die Tendenz haben, Gott zum Prädikat des Menschen zu machen. Die Beweise zwingen Gott in die jeweils herrschenden Paradigmen menschlicher Wissenschaft. Sie verniedlichen die korrumpierende Wirkung der Sünde auf die menschliche Vernunft und verkennen den ontologischen sowie empirischen Graben, der uns gefallene Geschöpfe von unserem heiligen Schöpfer trennt. Gottesbeweise ignorieren, dass Gott nur dort erkennbar ist, wo er sich zu erkennen gibt und Erkenntnis Gottes immer auf Gnade angewiesen bleibt. Sie können weder Glauben vermitteln noch der Tatsache gerecht werden, dass Begegnung mit Gott auch immer personale Aspekte und kommunikatives Erleben implizieren, die einer formalen Beweisführung völlig unzugänglich bleiben. Man kann nicht über Gott diskutieren wie über einen Gegenstand, sondern nur mit ihm.

Einen wirklich überzeugenden Gottesbeweis kann es nicht geben, weil der Mensch in der Gegenwart Gottes vergeht. Gott ließe sich nämlich nie nur theoretisch beweisen, sondern immer nur als der Gott, der er tatsächlich ist, also auch als der zornige, verzehrende Gott.

Was wäre ein wirklicher Gottesbeweis? Dass man Gott sehen kann? Sicher nicht, denn Jesus war zu sehen. Kann uns Gott aber in anderer Gestalt außer als Mensch oder Engel begegnen³³? Wären Wunder ein Beweis? Nein, denn wer sagt, wie sie zustande kamen? Die Auferstehung Jesu wurde von vielen geleugnet, wegerklärt, ignoriert. Jesus sagt dazu: „Wenn sie nicht auf Mose und die Propheten hören, werden sie auch nicht überzeugt werden, wenn jemand von den Toten aufersteht“ (Lk 16,31).

Ein wirklicher Gottesbeweis wäre es, Gott direkt gegenüberzutreten. Dieser Gottesbeweis wird nach biblischer Lehre allen Menschen im Jüngsten Gericht ermöglicht, wenn sie vor Gottes Thron gerichtet werden. Würde Gott diesen Beweis schon vorher erbringen, würden alle Menschen, die keine Vergebung der Sünden haben, sofort verge-

³² Emil Brunner, Dogmatik, Bd. 1, S. 156.

³³Vgl. dazu die Ausführungen zum Ebenbild Gottes in Lektion 54.2.

hen (vgl. Jes 6,4-7). Es ist Gottes Gnade, dass er den wahren Gottesbeweis nicht vorzeitig erbringt, sondern uns Zeit lässt, umzukehren und durch Jesus Christus vor seinem vernichtenden Feuer Schutz zu finden.

Andererseits gibt es jedoch keinen zwingenden Grund, Gottesbeweise kategorisch abzulehnen, insbesondere, wenn man bedenkt, dass die Lasten, die diese heute tragen, ihnen so ursprünglich nicht auferlegt worden sind.³⁴ Wittgenstein trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er feststellt:

“Ein Gottesbeweis sollte eigentlich etwas sein, wodurch man sich von der Existenz Gottes überzeugen kann. Aber ich denke mir, daß die Gläubigen, die solche Beweise lieferten, ihren ‚Glauben‘ mit ihrem Verstand analysieren und begründen wollen, obwohl sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären.”³⁵

Wenn wir also zugeben, dass Gottesbeweise, das, was man heute allgemein hin von ihnen erwartet, nie werden einlösen können, so dürfen wir sie trotzdem nicht als nutzlos bezeichnen. Jenseits ihrer vermeintlichen Beweiskraft übernehmen sie nämlich dienliche Funktionen. Fünf sollen hier noch kurz Erwähnung finden.

(1) John Clayton beobachtet, dass Gottesbeweise bisweilen dazu verwendet wurden, um Empfindungen der Ehrfurcht oder des Staunens zu artikulieren.³⁶ So ist beispielsweise der Autor des 19. Psalms so von der Gegenwart Gottes in der Schöpfung ergriffen, dass er einen überwältigenden Lobpreis anstimmt und darin den evidenten Zeugnischarakter der Schöpfung hervorhebt. Ein Bekenntnis, in das ähnlich Luther einstimmt, wenn er schreibt: „Wir können Gott fein erkennen aus der gewissen und unwandelbaren Bewegung, Lauf und Umgang des Gestirns am Himmel.“³⁷ Clayton schreibt dazu:

„Luther bringt hier selbstverständlich kein Argument für die Existenz Gottes mit der Absicht vor, einem Ungläubigen zu demonstrieren, dass es einen Gott gibt. Mit Sicherheit versucht er dagegen, in seinem Hörer, der bereits an Gott glaubt und ihm vertraut, eine große-

³⁴ Vgl. dazu John Clayton, Gottesbeweise III, TRE, Bd. 13, 762. Alister McGrath weist zurecht darauf hin, dass Aquin über die Existenz Gottes gerade mal 2 von über 4000 Seiten gewidmet hat. A. Alister McGrath, *Der Weg der Christlichen Theologie*, München, 1997, S. 167.

³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, zitiert nach Alister McGrath, ..., S. 167.

³⁶ Vgl. dazu John Clayton, Gottesbeweise III, TRE, Bd. 13, 769.

³⁷ WA. TR 5, 155, 30-39; Nr 5440, 1542, hier zitiert nach John Clayton, a. a. O., S. 770.

re Empfänglichkeit für die alltäglichen (und allgemein unbesehen hingenommenen) Ereignisse des Lebens zu wecken.“³⁸

(2) Gottesbeweise eignen sich außerdem dazu, dem Verstand zu bestätigen, was bereits eine feste Sache des Glaubens ist.³⁹ Sie bereiten also weniger einen Glaubenswechsel vor, als dass sie einen bereits erfolgten Wechsel nachträglich beglaubigen. Dies war eigentliches Anliegen der Beweisführungen von Augustinus und Anselm von Canterbury. Glaube ist nicht allein Sache der Vernunft, aber Glauben kann man auch nicht ohne Vernunft (*credo ut intelligam*). So können Gottesbeweise einem Christen dabei helfen, das gesamte Denken unter die Herrschaft Christi zu bringen (vgl. 2Kor 10,5). Ebenso erwartet Volker Kessler subjektive Erfolge primär in post-evangelistischen Phasen.

„So wird ein Christ, der durch die Bekehrung bereits einen Paradigmenwechsel erlebt hat, die Gottesbeweise mehr würdigen können als derjenige, der in einem nichtchristlichen Paradigma denkt. Dem Christen können Gottesbeweise als objektive Bestätigung für die subjektiv erlebte Bekehrung dienen. Eine Begründung der Rationalität des Glaubens ist wichtig in einer Zeit, in der Christen aus Scheu vor einer intellektuellen Auseinandersetzung ihren Glauben immer mehr auf den subjektiven Erfahrungsaspekt reduzieren und auf einen allgemein gültigen Wahrheitsanspruch verzichten.“⁴⁰

(3) Doch sollten wir den Wert von Gottesbeweisen im Rahmen der missionarischen Arbeit nicht unterschätzen. Sie werden keinen Glauben wecken noch allein Anlass dafür geben, dass ein Mensch sich Gott anvertraut. Christen, die sich missionarisch engagieren, z. B. in der Studentenarbeit, treffen in den seltensten Fällen auf Menschen, die sich aus rein intellektuellen Gründen für den Glauben interessieren. In evangelistischen Gesprächen geht es häufiger um Sinnfragen, um Eigenwahrnehmungen, um Schuld und Vergebung. Dennoch trifft man immer wieder auf suchende Menschen, die die scheinbare Irrationalität des Glaubens davon abhält, weitere Schritte zu gehen. Sie möchten nicht ins Dunkle springen, sondern (einem klar erkennbaren Ziel) nachfolgen. An dieser Stelle können Gottesbeweise Hand in Hand mit anderen apologetischen Bemühungen eine gewisse seelsorgerliche Wirkung entfalten und begleitend beim Abbau intellektueller Blockaden helfen, da sie zeigen, dass Glaube an Gott durchaus vernünftig und begründbar ist.

³⁸ John Clayton, a. a. O.

³⁹ John Clayton, a. a. O.

⁴⁰ Volker Kessler, *Ist die Existenz Gottes beweisbar?*, S. 115-116.

(4) Gottesbeweise liefern zudem ‚negative Anknüpfungspunkte‘ für das Gespräch zwischen Christen und Nicht-Christen.⁴¹ Entgegen der römisch-katholischen Auffassung, nach der an die natürliche Erkenntnis Gottes angeknüpft werden darf und soll, nimmt Calvin negativ die Versuche auf, Gott zu erkennen. Calvin vertritt in seiner ‚Institutio‘ die Ansicht, dass es letztlich gar keine Gottlosigkeit gibt. „Die Natur selbst verhindert das Vergessen [Gottes], so sehr auch viele Menschen alle Kräfte anspannen, um von dieser Lehre loszukommen“ (I, 3, 3). Auch wenn dieses Wissen um Gott nicht zum Heil führt, sondern nur dem Menschen deutlich seine Unentschuldbarkeit vor Augen führt, verschafft es Calvin einen Anknüpfungspunkt dafür, auf die Entgleisungen und Unzulänglichkeiten aller menschlichen Religionen (letztlich auch Philosophien usw.) aufmerksam zu machen.⁴² Calvin geht von der Voraussetzung aus, dass „wahre“ Erkenntnis Gottes „allein in gehorsamer Antwort auf Gottes Selbst-Erschließung in seiner Offenbarung gewährt werden könne“⁴³, macht sich aber dennoch die vergeblichen Mühen menschlicher Weisheit zu nutze.

(5) Schließlich inspiriert die Diskussion um die Gottesbeweise die Christen dazu, ihre eigenen Überzeugungen auch vor dem Forum wissenschaftstheoretischer Ansprüche beständig neu zu durchdenken und im Interesse einer notwendigen Apologetik (vgl. 1Petr 3,5) zu artikulieren. Damit wirken sie unterstützend auf „die Proklamation des universalen Wahrheitsanspruchs des Christentums gegenüber konkurrierenden Religionen und Philosophien“.⁴⁴

Anregungen zur Vertiefung:

1. Stellen Sie Parallelen zwischen Röm 1,18-32 und der paulinischen Missionspraxis in den Missionspredigten gegenüber Römern und Griechen in Apg 14,8-18 und 17,16-34 dar.

2. Hans Küng versucht in seinem voluminösen Werk *Existiert Gott?* zwischen der dialektischen Theologie und natürlichen Theologie zu vermitteln. Der Gottesglaube dürfe nicht nur behauptet, er müsse auch bewahrheitet werden, ohne ihn zu beweisen, lautet seine These. Lesen und erörtern Sie seine Ausführungen dazu im Kapitel 3 seines Buches (S. 583-606).

⁴¹ Vgl. John Clayton, a. a. O., S. 772.

⁴² John Clayton, a. a. O.

⁴³ John Clayton, a. a. O.

⁴⁴ Volker Kessler, a. a. O., S. 116.

Literaturhinweise

- Aquino, Thomas von: Summe der Theologie, Bd. 1, Stuttgart, 1985
- Barr, James: Biblical Faith and Natural Theology. Oxford: Clarendon Press, 1993
- Bockmühl, Klaus: „Die Argumente für die Existenz Gottes“. – in: ders. Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes. Bockmühl Werkausgabe, Bd. II,1. – Brunnen: Gießen, 1999
- Bockmühl, Klaus: Theologie und Lebensführung: Gesammelte Aufsätze II. TVG. Brunnen: Gießen, 1982. S. 14-47
- Böhl, Eduard: Dogmatik. – Neuhausen: Hänssler, 1995, S. 74-78
- Calvin, Johannes. Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christiane religionis. Nach d. letzten Ausg. übers. u. bearb. von Otto Weber. 5. Aufl. Neukirchenvluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Clayton, John: Das Gottesproblem, Paderborn; München; Wien; Zürich, 1996
- Clayton, John: „Gottesbeweise II-III“. TRE Bd. 13, S. 724-784
- Craig, William L.: Die Existenz Gottes und der Ursprung des Universums. Wuppertal: Brockhaus, 1989
- Demarest, Bruce A.: General Revelation: Historical and Contemporary Issues, Zondervan: Grand Rapids (MI), 1982
- Frame, John M. The Doctrine of the Knowledge of God. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1987
- Fritzsche, Hans-Georg. Lehrbuch der Dogmatik. Teil II: Lehre von Gott und Schöpfung. – (Ost-)Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1984²
- Gitt, Werner: Am Anfang war die Information. Hänssler: Neuhausen, 1994²
- Hodge, Charles: Systematic Theology. Bd. 1, S. 204-240
- Kessler, Volker u. Solymosi, Andreas: Ohne Glauben kein Wissen. – Schwengeler: Berneck, 1995
- Küng, Hans: Existiert Gott? München³, 1995
- Kutschera, Franz von: Vernunft und Glaube. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991
- Löw, Reinhard, Die neuen Gottesbeweise, Augsburg, 1994.
- Mackie, J.L.: Das Wunder des Theismus: Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Reclam, 1985
- Montgomery, John Warwick: Tractatus-Logico-Theologicus, Bonn²: VKW, 2003
- Muck, Otto: Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf²: Patmos, 1990
- Pizzi, Claudios: „Existenz und Nichtexistenz Gottes: Anmerkungen aus logischer Sicht“. – in: Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie 6 (1999) Heft 1
- Plantinga, Alvin: Warranted Christian Belief, New York; Oxford: Oxford University Press, 2000
- Ricken, Friedo (Hrsg.): Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. – Stuttgart; Berlin; Köln²: W. Kohlhammer, 1998.
- Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes. Reclam: Stuttgart: Reclam, 1987
- Schaeffer, Francis: Gott ist keine Illusion, Wuppertal³: Brockhaus, 1974
- Schirrmacher, Thomas: Der Römerbrief, Bd. 1, VTR / RVB, zu Röm 1 und 2
- Schirrmacher, Thomas: Ethik. – VTR / RVB, nur 2. und 3. Aufl., Lektion 3
- Weber, Otto: Grundlagen der Dogmatik. Bd. 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1955, S. 242-251
- Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen, Bde 1-2, Darmstadt², 1985