

Gottes Plan: Von der Physikotheologie zur Theophysik

Paul Richard BLUM (Budapest)

Als Michail Gorbatschow von seiner ersten Reise in die USA heimkehrte, antwortete er auf die Frage, wie es dort war: „Genau so wie in der Sowjetunion – für Dollar bekommt man alles.“ Das ist ein Witz über die Existenz Gottes. Denn die Frage setzt voraus, dass es eine Welt außerhalb der Sowjetunion gibt, und die Antwort bestreitet jeden Unterschied. Aus der Binnenperspektive war die Antwort eine Lüge, während sie aus der Außenperspektive korrekt war – korrekter als die Binnenperspektive wahrnehmen kann, weil sie impliziert, dass die kapitalistische Wirtschaft auch in einem sozialistischen Land funktioniert. Das ist nur aus der Außenperspektive komisch. Der Witz besagt einerseits, dass der kommunistische Politiker die Struktur seines Landes dank seines Besuches in den USA eingesehen hat, und unterstellt andererseits, dass die Sowjetmenschen die Antwort des Präsidenten verstehen konnten, indem sie aus einem Element der inneren Ökonomie, dem Schwarzmarkt, erschließen konnten, dass es etwas wie Marktwirtschaft gibt. Sie können sogar verstanden haben, dass sie selbst, indem sie den Regeln der sozialistischen Wirtschaft folgten, an die Gesetze des Marktes gebunden waren, und dass ihr sozialistisches Denken den Regeln der anderen Ökonomie folgte, deren Existenz sie schwerlich zugeben konnten. Gorbatschows Antwort ist ein Statement über die andere Welt, die die empirische Welt verstehbar macht: Es gibt eine vollkommene Welt, die sich weit in die erfahrbare unvollkommene Welt hinein erstreckt.

Wie gesagt, das ist ein Witz über die Existenz Gottes, denn jeder Gottesbeweis leitet aus der Binnenperspektive der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Denkens eine Begründung ab, die nur aus der unmöglichen Außenperspektive verstanden werden kann und dennoch eben die Binnenperspektive bestimmt.

Dieses Perspektivenproblem beim physikotheologischen oder teleologischen Gottesbeweis nachzuweisen, ist die Absicht der folgenden Ausführungen. Es wird sich zeigen, dass

1. das sogenannte *design argument* nicht die Geordnetheit der empirischen Welt voraussetzt,
2. der teleologische Gottesbeweis eher eine Aussage über diese Welt als über Gott ist, und
3. einen Perspektivenwechsel verlangt, so dass Gottes Verhältnis zur Welt das eigentliche Thema von Gottesbeweisen ist.

1. Grenzen des design argument

Schon in Thomas von Aquins Bezeichnung des „Fünften Weges“ – des Gottesbeweises, der üblicherweise als physikotheologisch oder teleologisch verstanden wird – sind diese drei Punkte impliziert, denn er nennt ihn den Beweis „ex gubernatione rerum“, d. h. aus der Prämisse, dass die Dinge gesteuert werden. Das Argument lautet:

„Der fünfte Weg geht von der Steuerung der Dinge aus. Man sieht nämlich, dass einige Dinge, denen Erkenntnis mangelt, und zwar Naturkörper, zielgerichtet funktionieren. Das zeigt sich daran, dass sie immer oder zumeist auf dieselbe Weise funktionieren, um das Beste zu erreichen. Daraus ist offensichtlich, dass sie nicht aus Zufall, sondern mit Absicht zum Ziel kommen. Was aber keine Erkenntnis hat, orientiert sich am Ziel nur dann, wenn es von irgendeinem erkennenden und intelligenten geleitet wird, so wie der Pfeil vom Schützen. Folglich gibt es irgend etwas intelligentes, von dem alle Naturdinge zum Ziel gelenkt werden; und das nennen wir Gott.“¹

Der Beweis beginnt mit der Feststellung, dass es Dinge gibt, die einem Ziel oder Zweck entsprechend funktionieren² und keine Erkenntnis haben. Darin ist impliziert, dass die Beweisführung nicht davon abhängt, dass die Welt als ganzes funktioniert.³ Sie setzt auch nicht die vollständige Kenntnis der Naturgesetze und der Funktionsweisen der Dinge voraus. Gesagt wird nur, dass einige Dinge Zwecke haben, ohne zugleich Erkenntnis zu besitzen. Selbst wenn Thomas hier annimmt, dass alle natürlichen Körper auf diese Weise funktionieren, bleibt in dieser Beweisführung offen, welche Zwecke die Dinge verfolgen und wie sie ihr Ziel erreichen. Was Thomas feststellt, ist die Finalität selbst. Diese impliziert darüber hinaus eine Verknüpfung zwischen Erkenntnis und finalem Funktionieren.

Diese Feststellung wird mit weiteren über die Struktur des Funktionierens von Dingen verstärkt, nämlich a) Dinge optimieren das Resultat ihres Funktionierens, und b) sie tun dies immer oder wenigstens zumeist. Demnach beansprucht die Feststellung über das Funktionieren der Dinge sowohl Regelmäßigkeit als auch Unvollständigkeit. Es genügt demnach für das Beweisziel, dass optimierendes Operieren vorkommt. Die wirklich starke Behauptung in der Prämisse ist, dass nichtintelligente Dinge optimierend funktionieren. Allerdings schließt Optimierung mögliches Verfehlen ein, so dass Mängel nicht gegen den Versuch als solchen sprechen.

¹ Thomas von Aquin, *Summa theologica*, I, q. 2, art. 2: „Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.“ (Alle Übersetzungen sind von mir.)

² Statt ‚funktionieren‘ könnte ich im folgenden auch in Anlehnung an das Lateinische ‚operieren‘ sagen.

³ Anthony Kenny, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* (London 1969) 97: „(...) it is not clear (...) whether he is saying that the universe as a whole displays an order which must be the design of a designer.“ John F. Wippel, *Metaphysics*, in: Norman Kretzmann/Eleonore Stump (Hg.), *The Cambridge companion to Aquinas* (Cambridge 1993) 85–127; 115: „It is not the overall order and design of the universe that serves as its point of departure, but finality within natural bodies.“

Das Problem für den modernen Leser liegt in der Frage, wie denn die Dinge funktionieren, so dass dies als Optimierung wahrgenommen werden kann. Thomas setzt wohl voraus, dass die Dinge im aristotelischen Sinne ‚in Bewegung‘ sind, dass sie also im Sinne von Prozessen existieren, und demnach ein optimales Ergebnis erreichen oder verfehlen können. Dies ist gewiss der am meisten fragwürdige Teil des Fünften Weges, denn man kann den Gedanken, die Dinge funktionierten überhaupt, zurückweisen, oder dass sie, wenn sie es denn tun, dabei irgendein Ziel verfolgen.⁴ Man könnte untersuchen, was Thomas mit Dingen „*quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia*“ meint, und natürlich auf Aristoteles und die Schwierigkeiten seiner Naturteleologie zurückgehen. An dieser Stelle genügt es zu bemerken, dass genau aus diesem Grund dieser Gottesbeweis ‚der teleologische‘ genannt wird, weil er auf der Annahme beruht, die Welt, oder vielmehr Teile von ihr, hätten teleologische Struktur. Wenn wir diese Zweifel suspendieren, dann lernen wir aus dem Funktionieren der Dinge, das als zielgesteuertes Operieren verstanden wird, dass dies nur durch Absicht und nicht aus Zufall möglich ist. Deshalb wird diese Beweisführung auch „argument from design“ genannt.

Wenn wir den Wortlaut bei Thomas genau lesen, sehen wir, dass er zwischen *intentio* und *ratio* unterscheidet, wobei letzteres wohl dem modernen Terminus ‚design‘ oder ‚Plan‘ entspricht: „unde patet quod non a casu, se ex intentione pervenit ad finem“. Es heißt also, dass die Dinge ihre Zwecke dank einer Intention oder Absicht (*ex intentione*) erreichen. Die bloße Tatsache, dass die Dinge von einer Absicht gesteuert werden – das ist es, was Thomas schließt, mehr nicht. Ob diese Absichten auch Plänen (*designs*) entsprechen, bleibt offen und ist jedenfalls nicht, was Thomas plausibel machen will. Der Unterschied zwischen Intention und Plan besteht darin, dass Pläne Vollständigkeit dessen implizieren, was sie anzielen, so dass sich die Vorstellung einschleichen kann, ein Plan spiegelte im Detail das Geplante.⁵ Daraus folgt sofort die Frage, wie weit ein Plan ins Detail geht, und vor allem die Frage nach dem Unterschied zwischen Plan und Ausführung, zwischen dem ‚design‘ und der wirklichen Struktur der Dinge. Wohlgedenkt, dies ist nicht die Sache von Thomas’ Beweisführung und kann daher beiseite gelassen werden. Thomas führt die Finalität natürlichen Funktionierens auf Intentionalität als treibende Kraft zurück.

Der nächste Schritt in der Beweisführung ist daher die Feststellung, dass es keine Finalität ohne Erkenntnis und Intelligenz gibt. Dass Thomas zwischen Intention und Plan zu unterscheiden weiß, nämlich zwischen dem formalen Aspekt der Absicht und der aktualen Operation eines denkenden, überlegenden und wissenden Verstandes, zeigt das Beispiel vom Bogenschuss. Denn das Verhältnis von Pfeil und Schütze belegt bei ihm, dass die Finalität der Operation (beim Fliegen des Pfeils) und das zielende Subjekt physisch verschieden sein können. Obwohl der

⁴ Einige Argumente referiert Kenny, *The Five Ways*, 104–109. Die laufende Diskussion in den Naturwissenschaften zur Teleologie ist dargestellt bei Mariano Artigas, *The Mind of the Universe. Understanding Science and Religion* (Philadelphia/London 2000) 118–145; dort auch Hinweise zum Konflikt zwischen Selbstorganisation und Erkenntnis in natürlichen Dingen.

⁵ Über den Unterschied zwischen ‚intention‘ und ‚design‘ siehe: William A. Dembski, *Intelligent Design. The Bridge Between Science and Theology* (Downers Grove 1999) 245 ff.

Pfeil nicht denkt, zielt er auf sein Ziel, und die implizite Absicht liegt nicht im Pfeil, sondern objektiv im Schützen. Hierauf folgt die Konklusion: Es gibt etwas, das intelligent ist, welches die Dinge ihren Zwecken zuführt, und das ist es, was wir Gott nennen.

Angesichts der umfangreichen Diskussion um das *design argument* ist es wichtig zu betonen, dass Thomas nicht behauptet, vollständige Kenntnis der Natur sei eine notwendige Bedingung für die Kenntnis von der Existenz Gottes, und dass er ferner nicht behauptet, dass Gottes Steuerung der Dinge (*gubernatio*) notwendig bedeutet, dass er sie aktual plant. Die letztere Annahme würde nämlich möglicherweise implizieren, dass Gottes Denken mit dem Funktionieren endlicher Dinge sachlich identisch ist. Auch wenn dies in der jüngeren Diskussion des teleologischen Gottesbeweises gelegentlich für selbstverständlich genommen wird, läuft Thomas' Argument schon gar nicht auf „a personal intelligent Mind“⁶ hinaus, jedenfalls folgt so etwas nicht aus dem Fünften Weg. Schließlich postulieren alle Fünf Wege des Gottesbeweises nach Thomas nicht die Vollkommenheit der Welt, sondern eher ihre Unvollkommenheit. Sie nehmen ihren Ausgang davon, dass Dinge von außen bewegt werden, dass sie von einer Wirk- oder einer Zweckursache angetrieben werden, dass sie kontingent, kurz: dass sie unvollkommen sind. David Hume hat in seinen *Dialogues concerning natural religion* gezeigt, dass das Argument von der Geordnetheit der Welt mit dem vom Elend der Welt gleichwertig ist – seiner Meinung nach funktionieren sie beide nicht.⁷

Was Thomas allerdings behauptet, ist, dass Gott mit der Intentionalität solcher Dinge gleichbedeutend ist, denen Erkenntnis fehlt und die dennoch regelmäßig und zweckorientiert funktionieren. Damit ist die Möglichkeit offengelassen, dass es intelligente und zur eigenen Zwecksetzung fähige Dinge gibt, die nicht von Gott gesteuert werden. Zumindest aber ist dies nicht Teil des Beweises, so dass die Beweisführung des Fünften Weges nicht gegen die menschliche Freiheit ausgespielt werden kann. Thomas' Beweisführung schließt allerdings auch eine grundlegende Differenz zwischen Gott und den Dingen ein: Beide Implikationen zusammen genommen nennt man Thomismus.

2. Gibt es dennoch ein Universalprinzip?

Nun mag dieses Ergebnis unbefriedigend erscheinen, denn man sollte doch meinen, die Mühe eines Gottesbeweises richte sich hauptsächlich auf die letzte Verantwortung für alles, was in der Welt vorgeht. Das teleologische Argument wird denn auch seit langem in dem Sinne verwendet, zu zeigen, dass die Gesamtheit des endlichen Seienden das Werk eines planenden Gottes (*designer*) sei. So formuliert Richard Swinburne: „I understand by an argument from design one which argues

⁶ William Lane Craig, *Design and the Cosmological Argument*, in: William A. Dembski (Hg.), *Mere Creation. Science, Faith and Intelligent Design* (Downers Grove 1998) 332–359; 332.

⁷ Paul Richard Blum, „A pretty curious circumstance in the history of sciences“: *David Humes Naturalisierung der Religion*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 23 (2000) 143–155 [Festschrift Fritz Krafft].

from some general pattern of order in the universe (...) to a God responsible for these phenomena.“⁸ Deshalb versucht er, die Darwinsche Evolutionstheorie in die Ordnung der endlichen Welt einzubauen, um Chaos, Zufall und nichtverursachte Ereignisse aus der Ordnung der Natur auszuschließen, denn offensichtlich glaubt er, eine vollständige Ordnung der Natur sei Bedingung für die Schlüssigkeit des teleologischen Arguments.⁹ Aber, wie zu sehen war, Thomas hätte keine Angst vor „Darwin’s dangerous idea“¹⁰, denn er rechnet ohnehin mit der Unvollkommenheit der Welt, so dass selbst „horrendous evils“¹¹ seine Argumentation nicht in Schwierigkeiten bringen könnten. Thomas könnte nur widerlegt werden, wenn man sagte, es gebe überhaupt keine Ordnung in der Welt.¹² Das Postulat einer vollkommenen Welt als Bedingung für die Gültigkeit des *design argument* ist ein Missverständnis der aufgeklärten Wissenschaft. So bemüht sich etwa William Paley die durchgängige Geordnetheit der Natur nachzuweisen, selbst wenn er zugibt, dass es Bereiche von Unordnung geben mag. Deshalb konzentriert er sich auf das Auge, das doch wenigstens vollkommen gebaut ist. Er reklamiert zumindest die virtuelle Durchgeordnetheit der Natur, was er in seiner „Natural Theology“ eingangs mit dem Vergleich eines Steines und einer Uhr plausibel macht.¹³ Der Grundgedanke lautet: Wo keine Ordnung da kein Gott. Dann allerdings ist Gott entweder synonym mit der inneren Struktur der Welt, oder er ist eine Art Spiegel dieser Struktur – das Ganze der Welt ohne die Welt. In beiden Fällen müsste die Differenz zwischen Welt und Gott aus-

⁸ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford 1991) 133. Vgl. Richard Swinburne, *The Argument from Design*, in: Eleonore Stump/Michael J. Murray (Hg.), *Philosophy of Religion. The Big Questions* (Oxford 1999) 100–109; 103: „If an agent is responsible for the operation of the laws of nature, he must act directly on the whole Universe (...)“

⁹ Swinburne, *The Existence of God*, 135. Zum Darwinismus vgl. Kenny, *The Five Ways*, 115–118.

¹⁰ Daniel C. Dennett, *Darwin’s Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life* (London 1996) 188: „Darwin’s great insight was that all the designs in the biosphere could be the products of a process that was as patient as it was mindless, an ‚automatic‘ and gradual lifter in Design Space.“ Ebd.: „(...) the Argument from Design, which invites the observer to marvel at the cunning interplay of parts, the elegant planning and exquisite workmanship of the Artificer“.

¹¹ Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, in: Eleonore Stump/Michael J. Murray (Hg.), *Philosophy of Religion. The Big Questions* (Oxford 1999) 250–257. Vgl. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford 1982) ch. 9. Thomas’ Antwort war scheinbar schlicht (*Summa theologica* I, 2, 3, ad 1): „Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.“ („Es ist in der unendlichen Güte Gottes enthalten, dass er die Existenz von Übeln zuläßt und Gutes aus ihnen hervorholt.“) In der Interpretation von G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday* (London 1986) 169: „Bad is so bad that we cannot but think good an accident; good is so good that we feel certain that evil could be explained.“ Für unseren Zusammenhang ist aber nur wichtig, dass demnach die Unzulänglichkeit der Welt kein Argument gegen Gottes Existenz ist.

¹² Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass man vom Vollkommenheitspostulat die Annahme der beständigen Offenbarung Gottes durch die Natur (wenn es Gott als Schöpfer gibt) unterscheiden muß, etwa in der Formulierung von Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, in: Alvin Plantinga/Nicholas Wolterstorff (Hg.), *Faith and Rationality* (Notre Dame 1983) 16–93; 18: Gott „daily discloses himself in the whole workmanship of the universe“. Dazu Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism. Aquinas’s Natural Theology in Summa contra gentiles I* (Oxford 1997) 18.

¹³ William Paley, *Natural Theology: or, Evidences for the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* ([1802] Houston 1972) 56: „(...) even if other parts of nature presented nothing to our examination but disorder and confusion, the validity of this example [the eye] would remain the same.“ Vgl. Stanley L. Jaki, *The Purpose of it All* (Edinburgh 1990) 61.

gearbeitet werden und zudem die Weise, in der eines im anderen anwesend oder doch zumindest eines mit dem anderen verbunden ist. Das führt dann zu Antinomien von Identität und Differenz und zu Problemen der Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf den Ebenen von Epistemologie, Physik und Metaphysik.

3. Die Leistung des Gottesbeweises

Statt nun diese Problematik zu verfolgen, die eher in die Kompetenz der Wissenschaftstheorie gehört, sollten wir uns noch einmal fragen, was der physikotheologische Gottesbeweis eigentlich beweist. Die Fünf Wege nach Thomas schließen regelmäßig mit auffälligen (und vermutlich sorgfältig gewählten) Formulierungen:

1. Ergo necesse est devenire ad *aliquid* primum movens ... (Also muss man auf irgendein erstes Bewegendes kommen ...)

2. Ergo necesse est ponere *aliquam* causam efficientem primam ... (Also muss man irgendeine erste Wirkursache annehmen ...)

3. Ergo necesse est ponere *aliquid* quod sit per se necessarium ... (Also muss man irgend etwas annehmen, das an sich notwendig ist ...)

4. Ergo est *aliud quid* quod omnibus entibus causa esse ... (Also gibt es irgendein anderes, das Ursache für alle Seienden ist ...)

5. Ergo est *aliquid* intelligentis ... (Also gibt es irgend etwas intelligentes ...)

Alle Fünf Schlüsse verweisen auf ‚irgend etwas‘, selbst wenn sie eine Existenzaussage (est/es gibt) zu machen scheinen. Was aber behauptet dieses „est“? Nicht notwendigerweise Existenz, denn kein ‚irgend etwas‘ existiert. Aber wenn es existiert, dann besagt „aliquid“: Gewiss, es existiert, nur weiß ich nicht, was es ist. In scholastischer Terminologie: Gottesbeweise beweisen *aposteriori an sit* und nicht *quid sit*. Aber wenn das Ergebnis nicht zeitigt, was es ist, ist selbst die Existenz des Bewiesenen schwach. Oder, wiederum in scholastischer Terminologie: Die erschlossene Existenz der Ersten Ursache ist hinsichtlich ihrer Essenz unbestimmt, selbst dann, wenn in der fünften Konklusion über sie Intelligenz ausgesagt werden kann.¹⁴ Denn was mit hier dem Prädikat ‚existiert‘ versehen wird, bleibt ein deziert unbestimmtes ‚etwas‘.

4. Kants Kritik und Rechtfertigung der Gottesbeweise

Dies ist der Grund, warum Immanuel Kant¹⁵ in den Gottesbeweisen „einen so mächtigen Sprung“ vom empirischen Befund zur absoluten Totalität diagnostizier-

¹⁴ Vgl. Thomas, *Summa theologica* I, q. 2, art. 1: „Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit (qu. III, art. IV). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.“ Die hiermit gegebene Anspielung auf Thomas' *De ente et essentia* kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Zur Verknüpfung der Gottesbeweise mit diesem früheren Text s. Wippel, *Metaphysics*, 100–103 u. 113.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 657 f.

te. Denn der physikotheologische Gottesbeweis, wie er ihm bekannt war, gibt vor, einen „durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff“ zu bieten, indem er von der Erfahrung der Intentionalität und Rationalität der Welt zur Existenz dieser Vernunft, zu deren Realität und Universalität übergeht. Deshalb ist dieser Gottesbeweis für Kant ein „versteckter ontologischer Beweis“ (B 658). Wenn man sich mit dem limitierten Anspruch des Arguments nicht bescheidet, füllt man das erwiesene ‚irgend etwas‘ mit Existenz und Geltungsmacht und begibt sich in die Antinomien des ontologischen Gottesbeweises, bei dem (vereinfachend gesagt) die Existenz im Begriff enthalten sein soll.

Deshalb ist es wichtig zu beachten, dass Kant seine Darstellung der Gottesbeweise mit einer generellen Kritik der Theologie abschließt. Er betont die Unmöglichkeit, die Ursachenkette zu verlassen, d. h. den infiniten Regress zu vermeiden (was ein wichtiges Postulat in Thomas' Gottesbeweisen 1 bis 4 ist), ohne den Bereich der kontingenten Dinge überhaupt zu verlassen.¹⁶ Das hat den Effekt, dass wenn es einen Gott als universale Ursache gibt, dieser außerhalb der nämlichen Wirkungen steht, die seine Existenz beweisen sollen (B 664).¹⁷ Daraus ergibt sich das Paradox, dass Gott, insofern seine Existenz postuliert oder hypothetisch angenommen ist, außerhalb der Vernunft, die seine Existenz erschlossen hat, existiert (B 667). Menschliches Denken bringt ein Seiendes hervor, das an sich kein Produkt des Denkens sein kann. Dennoch schätzt Kant die Nützlichkeit des physikotheologischen Gottesbeweises, weil er die Naturforschung anrege. Schließlich zählt Kant den Gottesbegriff zu den regulativen Ideen (B 669), deren epistemologische Bedeutung Kant in dem Appendix zu demselben Kapitel darlegt. Denn regulative Ideen sind hilfreich, indem sie einen „focus imaginarius“ darstellen, in dem die Erfahrungen Einheit gewinnen. Einerseits sind sie irreführend, indem sie glauben machen, es gäbe Dinge jenseits aller möglichen Erfahrung, andererseits zeigen sie die größtmögliche Reichweite der Vernunft (B 672 f.).

Die Bilanz von Kants Kritik führt zu drei Feststellungen, die es lohnt festzuhalten:

1. Das *design argument*, also der Aufweis Gottes als planende letzte Ursache der Welt, ist im Grunde und seiner Herkunft nach eine Theorie der Welt als Welt und nicht von Gott.

2. Aber wenn der Beweis von der Existenz Gottes – speziell der teleologische – etwas von der Welt aussagen soll, dann nur, wenn wir über die Bedeutung von Gott (*quid sit*) als das Resultat des Beweises reflektieren.

3. Folglich, wenn wir denn den Gedanken nicht aufgeben wollen, dass das Argument „aus der Weise, wie die Welt gesteuert wird“, etwas über Gott aussagt, dann

¹⁶ Auf diesem Gedanken basiert auch der Gottesbeweis bei Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae* ([1597], Opera, Paris 1856–1861, Bd. 25–26), disp. 29: Selbst wenn man eine unendliche Ursachenkette annähme, würde die Welt als „tota collectio“ noch auf eine höhere Ursache verweisen. Cf. Aza Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts* (Leiden 1999) 63 f.

¹⁷ Vgl. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion IX*, *The Philosophical Works* (Boston/Edinburgh 1854) Bd. 2, 489: „the whole external chain of succession, taken together, is not determined or caused by any thing“. Vgl. Blum, *David Humes Naturalisierung. Zu den Antinomien des Kettenbildes* vgl. Stanley L. Jaki, *Cosmos and Creator* (Edinburgh 1980) 104.

beweist es nicht dessen Existenz, sondern ist vielmehr eine analytische Aussage über Gott („Die Idee Gottes impliziert, dass er steuert ...“).

Dass die Annahme Gottes als planende Ursache der Welt eine Aussage über die Welt ist, leuchtet ein. Aus dieser Perspektive läuft es auf dasselbe hinaus, ob wir – im Anschluss an die Teleologie des Aristoteles – sagen, dass Planung den Dingen inhärent ist, ohne für sie Intelligenz zu postulieren, oder mit Thomas annehmen, dass nichtintelligente Dinge einen ihnen äußerlichen intelligenten Planer benötigen, um ihre Zwecke zu erzielen. Geordnete Planung (*design*) ist, was wir aus der regelmäßigen Struktur der Dinge ableiten. Deshalb mahnt Kant uns zur Bescheidenheit, nur soviel zu sagen, dass die Ordnung der Natur zur bloßen Idee eines nicht-verursachten intelligenten Schöpfers führt – ohne Vorentscheidung darüber, ob dieser wirklich existiert oder nur die Reichweite transzendentaler Vernunft widerspiegelt. Die Spiegelmetapher, die auch Kant verwendet (B 672), ist ebenso eindrucksvoll wie traditionell. Ihre Überzeugungskraft bezieht sie aus der Mehrdeutigkeit, dass wir Dinge in einem Spiegel beobachten, als wären sie dort. ‚Es gibt etwas‘ im Spiegel, von dem wir wissen, dass es nicht existiert – jedenfalls nicht dort und nicht, wie wir es sehen. Es ist virtuell. Die von Kant gepriesene Reichweite der Vernunft bedeutet dann aber auch eine gewisse Rechtfertigung, von der aposteriorisch erschlossenen Existenz zur zunächst unterbestimmten Essenz überzugehen, indem eben die Existenz in einen Begriff umgewandelt wird, nämlich auf der Grundlage der menschlich zugänglichen Erfahrung in einen derartigen Begriff, der die Inhalte von Erfahrung, nämlich die Struktur oder Wohlgeordnetheit der Welt in sich enthält. Das aber verlangt einen radikalen Perspektivenwechsel.

5. Perspektivenwechsel

Um auf die Enttäuschung über die beschränkte Geltungskraft des teleologischen Gottesbeweises zurückzukommen, mag es im Hinblick auf Kants positive Wertung seines Nutzens für die Naturforschung hilfreich sein daran zu erinnern, dass jeder Beweis von der Wirkung zur Ursache unvollständig ist, wenn er nicht durch einen Beweis von der Ursache zur Wirkung ergänzt wird. Wenn wir nicht nachweisen, dass eine Ursache, die aus einer Wirkung erschlossen wurde, wirklich diese Wirkung verursacht, haben wir kein Wissen gewonnen. Galileo Galileis Vorläufer und Zeitgenossen in der aristotelischen Schule von Padua sprachen hier vom demonstrativen Regreß.¹⁸ Es handelt sich um eine Art logischen Zirkel, der den Wirkung-Ursache-Beweis dadurch absichert, dass die Eigenschaften der erschlossenen Ursache diskutiert werden, wobei angenommen wird, dass die Wirksamkeit der Ursache in ihrem Wesen (ihrer Definition) enthalten ist. Angenommen also wir können be-

¹⁸ Die Quelle ist Aristoteles, *Anal. post.* I 3; vgl. Riccardo Pozzo, „regressus/progressus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8 (Basel 1992) 484–486. Vgl. auch Paul Richard Blum, ‚Ubi natura facit circulos in essendo, nos facimus in cognoscendo‘: Der demonstrative Regreß und der Beginn der modernen Wissenschaft bei katholischen Scholastikern, in: G. Piaia (Hg.), *La presenza dell' aristelismo padovano nella filosofia della prima modernità* (Padua u. Rom 2002) 371–392.

weisen, dass es ‚irgendeine‘ Ursache für die regelmäßige Struktur der Welt gibt, dann haben wir noch nichts erreicht, solange wir nicht zeigen können, dass ‚dieses etwas, das wir Gott nennen‘, sie tatsächlich hervorbringt. Demnach müssen wir dieses ‚etwas‘ so analysieren, dass verstehbar wird, in welchem Sinne und wie es die Welt plant. Physikotheologie wird Theophysik.

Die frühneuzeitlichen Wissenschaftstheoretiker nannten diese Phase der Argumentation „*negotatio mentis*“.¹⁹ Das Standardbeispiel lautet: Es gibt etwas, das allen natürlichen Veränderungen zugrunde liegt, und das wir Materie nennen; Materie ist etwas nichtsubstantielles und formloses; Materie ist also das, was im Zusammenspiel von Form und Privation geformt wird und insofern die dauernde Grundlage der natürlichen Dinge ausmacht. Die Analyse des allgemeinen Begriffs erlaubt es, sinnvolle empirische Aussagen zu machen, so dass sie Wissen generieren. Paleys Wissen von Gott als Uhrmacher führt zu Wissen über die Welt. Da nämlich (in dem aristotelischen Beispiel) das Wissen über materielle Dinge unvollständig ist, solange wir nicht den Begriff von Materie geklärt haben, wird auch unser Wissen von der Struktur der Welt verbessert, wenn über den Begriff des Uhrmachers (oder wie immer wir Gott nennen) reflektieren. In diesem Sinne ist Thomas' Gottesbeweis eine analytische Aussage über Gott.²⁰ Der Gottesbeweis ist demnach unvollständig, wenn man nicht das ‚es gibt‘ eines ‚irgend etwas‘ analysiert.

Thomas war in diesem Punkt noch vorsichtig, indem er vermutete, dass die Definition der Ursache als Mittelglied der Beweisführung von der Wirkung auf die Ursache nicht das Wesen der Ursache zeigt, sondern nur eine Nominaldefinition, die aus der Wirkung gewonnen wird, bereitstellt.²¹ Wenn nun aber gezeigt werden könnte, dass die *negotatio mentis* genau die Funktionsweise der Ursache klärt, dann wäre der physikotheologische Gottesbeweis vollständig. Ob das erreichbar ist, sei dahingestellt – als Postulat ist es für die philosophische Theologie grundlegend.

Empirische Aussagen über die Natur bleiben immer innerhalb der Natur, denn solche Propositionen erstrecken sich nicht über den Bereich hinaus, aus dem sie ihre Geltung bezogen haben. Andererseits sind aber analytische Aussagen über Gott möglich, zumeist in der Form von Namen oder solchen Attributen, die das Präfix „all-“ tragen, wie „allmächtig“, „allwissend“, „allgegenwärtig“. Solche Aussagen stehen in offenbarem Kontrast zu den ‚irgend etwas‘, zu denen man durch die Gottesbeweise nach Thomas kommt. Aber es ist auch festzustellen, dass solche analyti-

¹⁹ Jacopo Zabarella, *Opera logica* (Köln 1597; Reprint Hildesheim 1966) 488 f. Vgl. auch Heikki Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism. Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences* (Helsinki 1992).

²⁰ Kenny, *The Five Ways*, 1: „giving content to the notion of Divinity“. Das Buch schließt S. 120 mit dem Satz, der die Umkehrung der Perspektive postuliert: „The concept of intelligence has to be extended very much further if we are to speak of an intelligence whose normal mode of operation is not bodily at all, and whose field of operation is the whole of heaven and earth.“

²¹ Thomas, *Summa theologiae* I, q. 2, art. 2, ad 2: „Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur effectibus, ut postea ostendetur (qu. XIII, art. I), unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.“

schen Aussagen, obwohl sie Formen vernünftigen Sprechens über Gott sind, nicht mehr innerhalb der Natur bleiben, sondern ausdrücklich eine externe Perspektive einnehmen. Wenn es überhaupt sinnvoll ist, über Gott als Allursache, Schöpfer oder „designer“ zu sprechen, der die Welt transzendiert, dann nur, wenn man eine Position außerhalb dieser Welt einnimmt. Man muss denken, als wäre man Gott. Das ist alles. Dann ist das Universum nicht ein Spiegel einer Gottheit, den man nur polieren muss, um sie klarer zu sehen. Vielmehr sind dann diejenigen, die in der Absicht, aposteriorischen Gottesbeweisen Geltung zu verschaffen, die Kontingenz und Unvollkommenheit der Welt wegzuerklären versuchen, darauf fixiert, den falschen Spiegel zu polieren. Eher ist nämlich die Gottheit der Spiegel, in dem wir die Natur sehen. Diese Perspektive – wenn sie denn möglich ist – hat den Vorzug, dass wir unmittelbar zugleich Wissen über Gott und über die Natur haben. Unser ‚Gottesplan‘ ist dann konvertibel mit ‚Gottes Plan‘ von der Welt, und er muss so gestaltet sein, dass Gott überhaupt der Schöpfer sein kann. Da zudem unser Begriff von Gott ein Produkt unseres Verstandes ist, rechtfertigen wir, indem wir eine Perspektive von außerhalb unseres Verstandes einnehmen, die Struktur des Denkens selbst, das zugleich Gott ‚entwirft‘ und ihn als den ‚Planer‘ sowohl der Welt als auch des Verstandes begreift. Das nennt man Dialektik.

Das Problem ist, dass wir kaum eine solche Position einnehmen können. Oder kann das Denken sich etwa von sich selbst entfremden? Wie immer die Antwort lauten mag, dies ist es, was im Begriff Gott postuliert wird. Wenn es etwas gibt, das endliches Seiendes verursacht und zugleich die Kontingenzkette abschließt, dann muss es etwas sein, das sich von sich selbst entfremdet. Denn indem es diese Kette beginnen lässt und Ordnung (design) in die nichtintelligenten Dinge bringt, distanziert es sich von sich selbst und taucht irgendwie in die Dinge ein, ohne mit ihnen identisch zu werden. Diese Beschreibungsweisen eines paradoxen Verhältnisses zwischen Gott und Welt postulieren nichts geringeres, als dass Gott – indem er das tut – selbst einen externen Standpunkt einnimmt. Dann ist Gottes Außenperspektive die Binnenperspektive der Welt. Der Unterschied zwischen Binnen- und Außenperspektive scheint ihre Austauschbarkeit zu implizieren. Darüber hinaus folgen aus dieser Differenz alle Paradoxe der Nichtproportionalität von Unendlichem und Endlichem, von denen die Antinomie von menschlicher Freiheit und Göttlicher Vorsehung ein Beispiel ist. Mit diesen Beobachtungen wird eine Parallelität zwischen menschlichem Verstand und Gott behauptet, unabhängig davon, ob er existiert oder nicht, und wenn ja, was er eigentlich ist. Der „Sprung“ von der Erfahrung zum Absoluten, den Kant kritisch aufgedeckt hat, ist unvermeidlich, wenn es denn Gott gibt.

Es ist offenkundig, dass ich mich hier ohne Namensnennung auf eine Reihe von Denkern beziehe, die eine philosophische Theologie entwickelt haben, indem sie ausgearbeitet haben, was es bedeutet, von Gott zu sprechen. Die meisten von ihnen tragen das Etikett Platoniker. Sei es der Unbewegte Beweger aus Platons „Nomoi“ Buch X und Aristoteles' „Metaphysik“ Buch XII, seien es die Spekulationen des Plotin oder Proklos über das Eine und die Frage, wie Pluralität zustandekommt, auf die eine oder andere Weise ringen sie darum, Gottes Plan der sichtbaren und endlichen Welt, einschließlich der Möglichkeit völliger Ordnungslosigkeit, nach-

zuzeichnen.²² Ein Beispiel sei hier genannt, Nikolaus Cusanus, der in seiner Schrift „De docta ignorantia“ sich der Existenz Gottes durch die Bestimmung der Grenzen menschlicher Vernunft annähert. Er fordert ausdrücklich dazu auf, die Welt aus Gottes Perspektive zu betrachten, denn für ihn ist die Welt eben die Verschiedenheit und Differenz, die in Gott als Einheit und Identität erscheint.²³ Cusanus läßt sich nicht nur auf das Risiko des Pantheismus ein („In Gott ist das Ding Gott“²⁴), er experimentiert auch mit mathematischen Zugängen, um zu zeigen, wie Gottes Verhältnis zur Welt sein könnte. Von hier aus formulierte er beispielsweise das, was bald zum Standard der Kosmologie werden sollte, dass nämlich die Erde unmöglich das Zentrum des Universums sein, und dass dieses wiederum nicht als geschlossener endlicher Raum bewiesen werden kann – und gerade hierin argumentiert er vom Standpunkt Gottes.

Man könnte sagen, dass ich den physikotheologischen Beweis nominalistisch auslege: Wenn man von Gott redet, dann bezieht man sich auf das, was die ‚Designer-Rolle‘ in der Natur spielt. Gott ist dann die Formel für die Transzendenz der Ordnung hinsichtlich der geordneten Dinge. Nun muss man bedenken, dass Ordnung sich nur in und nach ihrer Ausführung manifestiert. Aus diesem Grund sind alle Gottesbeweise zuerst und vor allem *aposteriori*. Dennoch ist der Perspektivenwechsel von aposteriorischen Überlegungen zur Analyse des Gottesbegriffs weniger überraschend, wenn wir uns an das Standardbeispiel vom Dreieck erinnern. Denn die Verhältnisse von Winkeln und Seiten eines Dreiecks können aus dem Begriff des geometrischen Dreiecks analysiert werden, ohne dass die Unregelmäßigkeit wirklich gezeichneter Dreiecke, noch auch die Faktizität unregelmäßiger Figuren im Allgemeinen diese Analyse infragestellen können. Dabei fällt auf, dass seit Euklid geometrische Gesetze als Operationsregeln, wie eine geometrische Figur zu zeichnen sei, formuliert sind oder leicht in solche Anweisungen übersetzt werden können. Etwas Ähnliches findet in philosophischer Theologie statt: Die Existenz Gottes und die Geschaffenheit der Welt lassen sich in Anweisungen umwandeln, wie als Gott zu operieren sei. Philosophiehistorisch gesagt: Das ist der Grund, warum empirisch gewonnene Begriffe aristotelischer Prägung mit neuplatonischen Emanationsmodellen kompatibel waren.²⁵ Wenn ein Gottesbeweis überzeugt, dann ist der so gewonnene Gottesbegriff in die Operationsweise Gottes umkehrbar (falls es ihn gibt): ‚Wie würdest Du, wenn Du Gott wärest, Regen machen, wie würdest Du – wenn Du wolltest – Menschen erschaffen, und worum würdest Du Dich kümmern und was würdest Du laufen lassen?‘

Nun könnte man einwenden, dass dies alles nur zeigt, dass der Gottesbegriff in sich widersprüchlich ist.²⁶ Gewiss ist er das, was aber nicht zwingt, ihn fallenzulas-

²² Über die Konkurrenz aristotelischer und platonischer Erklärungsweisen s. David B. Burrell, *Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason*, in: David B. Burrell/Bernard McGinn (Hg.), *God and Creation. An Ecumenical Symposium* (Notre Dame 1990) 27–37.

²³ Hierzu: Paul Richard Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie – Typen des Philosophierens in der Neuzeit* (Wiesbaden 1998) Kap. 3.2.

²⁴ Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* (Hamburg 1977) Kap. 3, § 110.

²⁵ Burrell, *Creation or Emanation*.

²⁶ Vgl. Mackie, *The Miracle of Theism*, 150.

sen. Denn solange man von Ordnung spricht, einem Minimum an Ordnung in der Welt, stoßen wir auf die Differenz zwischen Ursache, Wirkung und der Wirkungsweise, was die grundlegende Antinomie von Identität und Differenz impliziert. Dies lässt sich nicht dadurch verschleiern, dass man die Ursache zu einem immanenten Prinzip erklärt, etwa als Naturgesetz oder mathematische Struktur. Denn indem man auf ein inneres Prinzip verweist, verringert man nur die Differenz bis zur Unerkennbarkeit, und das wäre irrational. Das gilt für jede naturalistische Interpretation der Natur, sei es mittels *autopoiesis*, Selbstorganisation, Evolution oder schlicht Naturgesetz.²⁷ Ob man den Aspekt betont, wonach die Natur sich selbst organisiert und somit zum Objekt ihres Organisierens macht, oder ob man das Naturgesetz als von der Natur verschieden denkt, immer führt man etwas wie Differenz ein. Versucht man ohne Differenz auszukommen, erklärt man gar nichts. Es läuft also auf die Annahme hinaus, ob ein Naturprinzip existiert oder nicht existiert. Vielleicht sollte man die Frage offen lassen, denn andernfalls spricht man früher oder später über ein „etwas“, das man getrost auch „Gott“ nennen kann. Dann muss man klären, was das bedeutet. Soviel aber muss man dabei gewärtigen, dass jeder Verweis auf Gott als verantwortlich für das, was in der Welt sich ereignet und was er vielleicht dem Zufall oder freier Entscheidung intelligenter Wesen überlassen hat, keine einfache Lösung ist. Denn dann ist Gott nichts als die Formel für das Problem des Weltverständnisses oder – anders gesagt – das Problem aufbereitet als seine Lösung.²⁸ So als wollte man über die USA reden, obwohl man nur Moskau kennt.

ABSTRACT

The teleological or physicotheological proof for the existence of God (argument from design) seems to depend on the assumption that the world has a perfect order. This is due to a misreading of the „Fifth Way“ of Thomas Aquinas. On the other hand, the argument for the existence of God from the perfection of the world can be meaningful only if it shows how God can possibly have structured this world without being identical with it. There one should remember the contrary perspective (as advocated by Nicholas of Cusa, for instance): If the demonstration convinces to accept the notion of God, it is convertible into the instruction how God operates.

Der physikotheologische Gottesbeweis (argument from design) scheint von der durchgehenden Wohlgeordnetheit der Welt abzuhängen. Dies trifft nicht zu, wie am „Fünften Weg“ des Thomas von Aquin gezeigt wird. Umgekehrt hätte der Gottesbeweis aus der vollkommenen Ordnung der Welt nur dann Bedeutung, wenn er zugleich zeigen könnte, wie der so erschlossene Gott die Welt hätte ordnen können, ohne mit ihr identisch zu sein. Daher wird auf die umgekehrte Perspektive hingewiesen (wie z. B. bei Nikolaus Cusanus): Wenn ein Gottesbeweis überzeugt, dann ist der so gewonnene Gottesbegriff in die Operationsweise Gottes umkehrbar.

²⁷ Hierfür sei auf zwei weitverbreitete Darstellungen verwiesen: Paul Davies, *God and the New Physics* (London 1990), und Dennet, *Darwin's Dangerous Idea*. Zu letzterem s. die Einwände bei David B. Burrell, *Friendship and Ways to Truth* (Notre Dame 2000) 89 ff. Zu Strategien der Einengung der Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung mit epistemologischen Absichten s. meine Einleitung „Philosophie in der Renaissance“ in: Paul Richard Blum (Hg.), *Philosophen der Renaissance* (Darmstadt 1999).

²⁸ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt 2000) 147.