

Vom teleologischen Gottesbeweis bei Thomas zur Physiko-Theologie
Von der Physiko-Theologie zum Atheismus

Thomas von Aquin, STh I, qu. 2, art. 3

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, et consequuntur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Es 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.

Der fünfte Weg geht aus von der Weltordnung. Wir stellen fest, dass unter den Dingen manche, die keine Erkenntnis haben, wie z.B. die Naturkörper, dennoch auf ein festes Ziel hin tätig sind. Das zeigt sich darin, dass sie immer oder doch in der Regel in der gleichen Weise tätig sind und stets das Beste erreichen. Das beweist aber, dass sie nicht zufällig, sondern irgendwie absichtlich ihr Ziel erreichen. Die vernunftlosen Wesen sind aber nur insofern absichtlich, d.h. auf ein Ziel hin tätig, als sie von einem erkennenden geistigen Wesen auf ein Ziel hingeeordnet sind, wie der Pfeil vom Schützen. Es muss also ein geistig-erkennendes Wesen geben, von dem alle Naturdinge auf ihr Ziel hingeeordnet werden: und dieses nennen wir ‚Gott‘.

Robert Bellarmin (1542-1621)

„De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum“, sein „Benjamin“,

R. BELLARMIN, De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum (1614; veröffentlicht 1624), hg. v. F. X. DIERINGER, Köln 1850; dt.: Himmelsstiege oder Erhebung der Seele zu Gott durch die Betrachtung der erschaffenen Dinge, Köln 1850.

Vorbild: Bonaventura, „Itinerarium mentis in Deum“

Die „Stufen“ des Aufstiegs sind die Werke Gottes, „denn aus den Wirkungen lässt sich die Ursache, aus dem Abbild das Urbild erkennen, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die erschaffenen Dinge Gottes Werke seien“.¹

Differenz:

Thomas: Rückschluss vom Endlichen auf ein „Ziel“,

Die endlichen Ursachenketten können unendlich sein.

Das Endliche als solches (auch wenn es „unendlich“ ist), hat einen „Beweggrund“, eine „Erstursache“, einen unbedingten Grund, einen Seinsgrund, eine Ordnung, der nicht auf derselben Ebene des Endlichen liegt.

1) motus → primum movens

2) causae efficientes → prima causa efficiens

3) possibile/necessarium → per se necessarium

4) ex gradibus in rebus → causa esse omnibus entibus

5) operare propter finem → intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem

1 Himmelsstiege 7f.; lat. 6f.

Bellarmin: Rückschluss von der *zweckmäßigen* Struktur der Geschöpfe auf ein entsprechend *zweckmäßiges* Vorgehen des Schöpfers. Die Welt ist komponiert als eine Stufenordnung aufeinander aufbauender Zweckbezüge. Jedes Ding hat darin ein doppeltes Ziel: ein inneres, das seiner Natur entspricht, und ein äußeres, indem es auf den Nutzen des nächsthöheren Zweckes hingeordnet ist.

„Finis intrinsecus uniuscuiusque rei est status perfectus, ad quem res illa pervenire potest“:

„Iam vero finis extrinsecus uniuscuiusque rei est ille, cuius gratia res facta est“.

„finis, ad quem creatus est homo, non alius est, quam ipse idem Deus“.

Bei Gott als Spitze der Zweckpyramide nimmt Bellarmin eine Ausnahme an:

„Alle andern Dinge, welche um des Menschen willen erschaffen wurden, sind diesem nützlich und nicht sich selbst ... Der Herr Dein Gott hingegen, der keines Dinges bedarf, wollte zwar auch, dass der Mensch ihm diene, aber den Nutzen, Gewinn und Lohn nimmt er nicht für sich in Anspruch, sondern schenkt ihn dem dienenden Menschen“.

Das System endet in einer Umkehrung, für eine gewisse Zeit noch eine Zuflucht für „Gott“ bleiben wird: Gott wird in der *visio beatifica* zum Mittel für die Erfüllung menschlicher Selbstzwecklichkeit.

Das Problem: Erkennen Gottes und Erkennen des Menschen unterliegen univok derselben Zwecklogik. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist folglich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ zu fassen. Bellarmin führt ein „quanto-magis-Prinzip“ des Vergleichs ein: „si tantus est mundus, quantus est, qui fecit mundum?“

„Kommt es dir als etwas Großes vor, dass der Mensch so viele Künste erfunden hat, um das Meer zu befahren, das Land zu bebauen, Häuser zu errichten – muss es dir nicht ungleich größer erscheinen, dass Gott durch seine Weisheit Himmel und Erde und Meere erschaffen hat und alles, was darin ist, und alles regiert und leitet? Du staunst darüber, dass Maler und Bildhauer auf Leinwand und in Marmor das menschliche Angesicht lebensähnlich darzustellen vermögen – warum staunst du nicht über die Kunstfertigkeit des Schöpfers, der aus Lehm einen wirklichen und lebendigen Menschen bildete und aus der Rippe des Mannes eine wirkliche und lebendige Frau gestaltete, zumal hierbei noch zu berücksichtigen ist, dass die Menschen ohne die Mitwirkung Gottes ihre Arbeiten nicht auszurichten vermögen, während Gott seine Werke allein aus sich ohne andere Beihilfe vollbringt“.

Nicht die Schöpfung ist das Wunder, sondern ihre Dimensionen und Bedingungen, die menschliches Vermögen übersteigen:

„Die Menschen hat es viel Mühe und Nachdenken gekostet, bis sie eine Uhr zuwege brachten, deren Räder durch die Kraft der Gewichte vierundzwanzig Stunden lang ununterbrochen sich bewegten. Welch ein Wunder der göttlichen Weisheit ist es also, dass die nährende Kraft immerwährend und ohne Aufhören in Bewegung ist, so lange die Pflanzen oder Tiere sich am Leben befinden, ja dass die Lungen und die Pulsadern ohne Unterbrechung siebzig und mehr Jahre in Bewegung gehalten werden“.

„Es haben aber alle Dinge dasjenige Maß, welches zur Erreichung des Zweckes notwendig ist, wofür sie erschaffen worden sind ... Demgemäß hat Gott dem Himmel das weiteste Maß verliehen, damit er alle geringeren Dinge in seinem Umkreis umfassen möge, der Luft ein geringeres Maß als dem Himmel und ein größeres als der Erde und den Gewässern, welche eine Kugel ausmachen und überall von Luft eingeschlossen sind. Dem Elefanten hat er einen sehr großen Körper zugemessen, damit er sehr schwere Lasten und selbst mit Menschen angefüllte Türme zu tragen vermöchte, dem Pferde einen geringern, da es nur *einen* Reiter zu tragen bestimmt ist. Die Vögel hat er klein gemacht, damit sie in den Zweigen der Bäume nisten könnten, die Bienen und Ameisen sehr winzig, damit sie in den Zellen der Körper oder des

Erdreiches ihr Unterkommen fänden. Dasselbe lässt sich auch von der Zahl sagen: Gott hat *eine* Sonne erschaffen, weil sie durch ihren Glanz ausreicht, um die Erde zu beleuchten und den Tag zu bewirken. Ebenso hat er auch nur *einen* Mond gemacht, weil er genügt, die Nacht zu erhellen ... Gott hat aber nicht bloß insgesamt den Dingen die erforderliche Zahl verliehen, sondern auch jeder einzelne Gegenstand ist in der Zahl seiner Teile so geordnet, dass nichts hinzugefügt oder weggenommen zu werden braucht. So hat z. B. Gott dem Menschen zwei Augen, zwei Ohren, zwei Hände und zwei Füße, *eine* Nase, *einen* Mund, *eine* Brust und *einen* Kopf verliehen, und es ist dadurch ein herrlicher und wohlgeordneter Körper zur Erscheinung gekommen. Kehre diese Ordnung um und denke dir einen Menschen mit *einem* Auge, *einem* Ohr, *einer* Hand und *einem* Fuß, dagegen Nase, Mund, Brust und Kopf paarweise, und du hast ein hässliches, unbrauchbares Ding vor dir“.

Funktionslosigkeit Gottes bei tiefem geistlichem Ernst ...

„Trügt nämlich der Augenschein nicht, so durchläuft die Sonne den ganzen Umkreis ihrer Bahn in vierundzwanzig Stunden. Dieser Umkreis ist aber unendlich größer als jener der Erde, welcher ungefähr zwanzigtausend Meilen beträgt. Es muss also die Sonne in einer Stunde mehrere tausend Meilen durchlaufen ... Mich selbst kam einmal die Neugier an zu erfahren, wieviel Zeit die Sonne brauche, um ins Meer unterzusinken. Beim Beginn ihres Unterganges fing ich an, den Psalm *Miserere* zu beten, und ich war noch kaum zwei Mal damit fertig geworden, so war die Sonne auch schon ganz untergegangen. Sie hatte also in der kurzen Zeit, da ich zwei Mal den Psalm *Miserere* betete, einen Raum von weit mehr als siebentausend Meilen durchlaufen. So etwas würde niemand glauben, wenn es nicht der Augenschein bestätigte. Bringt man nun noch weiterhin in Anschlag, dass dieser so rasch sich bewegende Körper viel größer ist als unsere Erde, dass diese rasche Bewegung ohne Unterbrechung und Ermüdung immerfort dauert und, wenn Gott wollte, ewig dauern könnte, so müsste man ein Strunk oder Klotz sein, würde man hieran nicht die unendliche Macht des Schöpfers bewundern“.

→ Symbolik wird zu einer religiösen Überhöhung des Endlichen, das damit überfordert ist: Das Lob der Sonne als Wohnsitz Gottes hat einen anachronistisch mythologischen Klang: „Indem wir nun die Größe und Erhabenheit der Sonne daran erkennen, dass der Himmel ihre Wohnung ist, so erkennen wir die Größe und Erhabenheit Gottes daran, dass die Sonne seine Wohnung ist, also jene Behausung, die unter allen körperlichen Dingen den Vorrang behauptet“.

Johannes Kepler: Der Ruhm Gottes aufgrund der Herrlichkeit der Sonne schlägt um in einen Lobpreis der Sonne aufgrund der ihr eigenen herrlichen Natur:

„Wer möchte ihr in diesem herrlichen Tempel des Universums einen anderen und besseren Platz geben als diesen, von welchem aus sie das All in seiner Gesamtheit zu erhellen vermag? So hat man sie nicht mit Unrecht die Leuchte der Welt, die Seele und den Lenker des Alls, den sichtbaren Gott genannt. Von ihrem Königssitz aus beherrscht sie die Schar der Gestirne“.²

Der Jesuit Scheiner sah sich genötigt, die Sonnenflecken zu leugnen, „sei doch die Sonne ihrer Natur nach der leuchtendste Körper und daher unfähig, den Gegensatz der Dunkelheit aus sich zu erzeugen“.³

→ Theodizee-Frage: Wenn der allmächtige Gott das Leben 70 oder 80 Jahre zu erhalten vermag – weshalb dann überhaupt Tod, Vernichtung und Naturkatastrophen?

Selbst die Kreuzestheologie wird nach dem Gesetz der *felix culpa* konzipiert:

2 KEPLER, De revolutionibus I, 10; zit. nach CASSIRER, Das Erkenntnisproblem, 273f.

3 CASSIRER, Das Erkenntnisproblem, 404.

„Alle diese Übel hat die Weisheit Gottes durch das Geheimnis des Kreuzes hinweggenommen und in größere Güter umgewandelt, so dass die Kirche mit Recht in den Preisgesang ausbricht: ›O glückselige Schuld, die eines so gütigen und erhabenen Erlösers gewürdigt worden ... Hätte der Mensch nicht gesündigt, so würde er es günstigstenfalls zur Gleichheit mit den Engeln gebracht haben; nun aber hat das menschliche Geschlecht durch die Erlösung in Christus Jesus die Stufe erreicht, dass ein Mensch erhoben worden ist über alle Engel“.

Die Zweckmäßigkeit wird auch kontrafaktisch zum Erklärungsprinzip: Das irdische Wohlergehen schlechter Menschen hat ihre um so ausgiebigeren Höllenstrafen zum Zweck ...

Von Bellarmin zur Physikotheologie, von der Physikotheologie zum (atheistischen) Deismus: Vgl. S. Lorenz, Art. Physikotheologie: HWBPh VII (1989), 948-955

- * Ausgangspunkt: England Mitte 17. Jahrhundert; fortan verstand man unter Physikotheologie „die teleologische Betrachtung der Körperwelt und den Beweis, der von der so konstatierten zweckmäßigen Einrichtung, Vollkommenheit und Schönheit dieser Welt auf die Existenz Gottes und seine Eigenschaften schließt“.
- * W. Charleton, *The darkness of atheism dispelled by the light of nature. A physico-theological treatise* (1652)
- * S. Parker, *Tentamina Physico-Theologica De Deo* (London 1655)
- * William Derham, *Physico-Theology or, a demonstration of the being and attributes of God* (1713); ders., *Astro-Theology* (1731); beide Werke neu ediert im Olms-Verlag.
- * Wandlungen im System der Physikotheologie sind bedingt durch durch den Menschen und seine zweckmäßig vorangetriebene Weltgestaltung.
- * Die Freiheit Gottes im konkreten Weltablauf ist preisgegeben, denn sein freies geschichtliches Handeln war im Denken der Physikotheologie allenfalls als außerordentliches Wunder vorgesehen.

Die Physikotheologen sahen die zweckmäßig strukturierte Ordnung der Welt und erklärten Gott zu ihrem Urheber. Mechanistische Philosophen und Naturwissenschaftler sahen dieselbe Ordnung und erklärten die Gotteshypothese für überflüssig. Eine Art „deistischer Atheismus“ setzte sich auch theologisch durch.

Die Theodizeefrage wurde unumgänglich und unbeantwortbar.

Vgl. den Spott Voltaires in „*Candide ou l'optimisme*“ (Prof. Pangloss als Verkörperung der Physikotheologie mit ihrem Grundsatz: „tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin“, veranschaulicht in dem Beispiel: „Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes“).

Die Teleologie (im Sinne des Thomas) verliert ihre Plausibilität.

Vgl. aber: R. Spaemann / R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981.

Finding Design in Nature

By Christoph Schönborn

NEW YORK TIMES, July 7, 2005

Quelle: <https://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/finding-design-in-nature.html>

Vienna - EVER since 1996, when Pope John Paul II said that evolution (a term he did not define) was "more than just a hypothesis," defenders of neo-Darwinian dogma have often invoked the supposed acceptance - or at least acquiescence - of the Roman Catholic Church when they defend their theory as somehow compatible with Christian faith.

But this is not true. The Catholic Church, while leaving to science many details about the history of life on earth, proclaims that by the light of reason the human intellect can readily and clearly discern purpose and design in the natural world, including the world of living things.

Evolution in the sense of common ancestry might be true, but evolution in the neo-Darwinian sense - an unguided, unplanned process of random variation and natural selection - is not. Any system of thought that denies or seeks to explain away the overwhelming evidence for design in biology is ideology, not science.

Consider the real teaching of our beloved John Paul. While his rather vague and unimportant 1996 letter about evolution is always and everywhere cited, we see no one discussing these comments from a 1985 general audience that represents his robust teaching on nature:

"All the observations concerning the development of life lead to a similar conclusion. The evolution of living beings, of which science seeks to determine the stages and to discern the mechanism, presents an internal finality which arouses admiration. This finality which directs beings in a direction for which they are not responsible or in charge, obliges one to suppose a Mind which is its inventor, its creator."

He went on: "To all these indications of the existence of God the Creator, some oppose the power of chance or of the proper mechanisms of matter. To speak of chance for a universe which presents such a complex organization in its elements and such marvelous finality in its life would be equivalent to giving up the search for an explanation of the world as it appears to us. In fact, this would be equivalent to admitting effects without a cause. It would be to abdicate human intelligence, which would thus refuse to think and to seek a solution for its problems."

Note that in this quotation the word "finality" is a philosophical term synonymous with final cause, purpose or design. In comments at another general audience a year later, John Paul concludes, "It is clear that the truth of faith about creation is radically opposed to the theories of materialistic philosophy. These view the cosmos as the result of an evolution of matter reducible to pure chance and necessity."

Naturally, the authoritative Catechism of the Catholic Church agrees: "Human intelligence is surely already capable of finding a response to the question of origins. The existence of God the Creator can be known with certainty through his works, by the light of human reason." It adds: "We believe that God created the world according to his wisdom. It is not the product of any necessity whatever, nor of blind fate or chance."

In an unfortunate new twist on this old controversy, neo-Darwinists recently have sought to portray our new pope, Benedict XVI, as a satisfied evolutionist. They have quoted a sentence about common ancestry from a 2004 document of the International Theological Commission, pointed out that Benedict was at the time head of the commission, and concluded that the Catholic Church has no problem with the notion of "evolution" as used by mainstream biologists -- that is, synonymous with neo-Darwinism.

The commission's document, however, reaffirms the perennial teaching of the Catholic Church about the reality of design in nature. Commenting on the widespread abuse of John Paul's 1996 letter on evolution, the commission cautions that "the letter cannot be read as a blanket approbation of all theories of evolution, including those of a neo-Darwinian provenance which explicitly deny to divine providence any truly causal role in the development of life in the universe."

Furthermore, according to the commission, "An unguided evolutionary process -- one that falls outside the bounds of divine providence -- simply cannot exist."

Indeed, in the homily at his installation just a few weeks ago, Benedict proclaimed: "We are not some casual and meaningless product of evolution. Each of us is the result of a thought of God. Each of us is willed, each of us is loved, each of us is necessary."

Throughout history the church has defended the truths of faith given by Jesus Christ. But in the modern era, the Catholic Church is in the odd position of standing in firm defense of reason as well. In the 19th century, the First Vatican Council taught a world newly enthralled by the "death of God" that by the use of reason alone mankind could come to know the reality of the Uncaused Cause, the First Mover, the God of the philosophers.

Now at the beginning of the 21st century, faced with scientific claims like neo-Darwinism and the multiverse hypothesis in cosmology invented to avoid the overwhelming evidence for purpose and design found in modern science, the Catholic Church will again defend human reason by proclaiming that the immanent design evident in nature is real. Scientific theories that try to explain away the appearance of design as the result of "chance and necessity" are not scientific at all, but, as John Paul put it, an abdication of human intelligence.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (A: 1781; B: 1787)

Des dritten Hauptstücks Sechster Abschnitt:

Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgendeinem Dasein überhaupt, das, was gefordert wird, leisten kann, so bleibt noch ein Mittel übrig, zu versuchen, ob nicht eine bestimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Überzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens verhelfen könne. Einen solchen Beweis würden wir den physikotheologischen nennen. Sollte dieser auch unmöglich sein: so ist überall kein genugtuender Beweis aus bloß spekulativer Vernunft für das Dasein eines Wesens, welches unserer transzendentalen Idee entspräche, möglich.

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einsehen, daß der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals irgendeine Erfahrung kongruieren könne. Die transzendente Idee von einem notwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man teils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, teils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgendeiner empirischen Synthesis ein Beispiel oder dazu die mindeste Leitung gibt, suchen werden.

Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben sein, und, ebenso, wie die niederen Glieder, denen es vorgesetzt ist, noch fernere Untersuchung wegen seines noch höheren Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und, als ein bloß intelligibles Wesen, nicht in der Reihe der Naturursachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdann wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Synthesis und Erweiterung unserer Erkenntnis überhaupt auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf Gegenstände der Sinnenwelt gestellt sind und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwache Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich große Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weist er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste Ursache (in Ansehung aller Dinge der Welt) wie groß soll man sie sich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Absicht auf Kausalität ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen sollten? welches wir leicht,

obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abstrakten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen; welcher Begriff der Forderung unserer Vernunft in der Ersparung der Prinzipien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit gibt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist.

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. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremden Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte, und es kann der guten Sache keineswegs schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens, herabzustimmen. Ich behaupte demnach, daß der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein dartun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introdution dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzig möglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein spekulativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann.

Die Hauptmomente des gedachten physischtheologischen Beweises sind folgende: 1. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2. Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3. Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß. 4. Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu schikanieren, da sie aus der Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt tut, und sie nötigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen, (der Ähnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren,) schließt, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht), noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlußart vielleicht die schärfste transz. Kritik nicht aushalten dürfte; muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach diesem Schlusse müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen; denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Produkt einer höchsten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst, erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, dartun, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müßten wir zu einem transzendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden sollen.

Der Schluß geht also von der in der Welt so durchgängig beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer sein, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit usw., mit einem Worte alle Vollkommenheit, als ein allgenugsames Wesen, besitzt. Denn die Prädikate von sehr großer, von erstaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff, und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sei, sondern sind nur Verhältnisvorstellungen von der Größe des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrößern, oder das beobachtende Subjekt in Verhältnis auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da gibt es keinen bestimmten Begriff als der, so die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt.

Nun will ich nicht hoffen, daß sich jemand unterwinden sollte, das Verhältnis der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang sowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers usw. einzusehen. Also kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben, und daher zu einem Prinzip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll nicht hinreichend sein.

Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich. Nun tut man ihn doch aber im physischtheologischen Beweise. Welches Mittels bedient man sich also wohl, über eine so weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht usw. des Welturhebers gelangt ist, und nicht weiter kommen kann, so verläßt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transzendente Begriffe, zum Dasein eines schlechthin Notwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität. Also blieb der physischtheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte.

Die Physikotheologen haben also gar nicht Ursache, gegen die transzendente Beweisart so spröde zu tun, und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finsterner Grübler, herabzusehen. Denn, wenn sie sich nur selbst prüfen wollten, so würden sie finden, daß, nachdem sie eine gute Strecke auf dem Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen sind, und sich gleichwohl immer noch eben so weit von dem Gegenstande sehen, der ihrer Vernunft entgegen scheint, sie plötzlich diesen Boden verlassen, und ins Reich bloßer Möglichkeiten übergehen, wo sie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was sich aller ihrer empirischen Nachsuchung entzogen hatte. Nachdem sie endlich durch einen so mächtigen Sprung festen Fuß gefaßt zu haben vermeinen, so verbreiten sie den nunmehr bestimmten Begriff (in dessen Besitz sie, ohne zu wissen wie, gekommen sind,) über das ganze Feld der Schöpfung, und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Produkt der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich genug, und weit unter der Würde seines Gegenstandes, durch Erfahrung, ohne doch gestehen zu wollen, daß sie zu dieser Kenntnis oder Voraussetzung durch einen anderen Fußsteig, als den der Erfahrung, gelangt sind.

So liegt demnach dem physikotheologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweis, vom Dasein eines einigen Urwesens als höchsten Wesens, zum Grunde, und da außer diesen dreien Wegen keiner mehr der spekulativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist.