

Philosophische Wurzeln der Physikotheologie

Frank Richter, Freiberg

1. Vorbemerkungen

Ursprünglich sollte und wollte ich über philosophische Wurzeln der Physikotheologie im 18. Jahrhundert sprechen. Je mehr ich in das Thema eingedrungen bin, um so unsicherer bin ich geworden, ob ich dazu etwas Sinnvolles und zugleich Neues hinzufügen kann. Gleichzeitig wird bei der Analyse des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie vom 17. bis zum 19. Jahrhundert teilweise auch ganz auf die Verwendung des Bildes der "Physikotheologie" verzichtet.¹ Die wissenschaftshistorische Situation ist also widersprüchlich.

Es gibt also offensichtlich jeweils Gründe dafür, eine Wissenschaftsgeschichte mit oder ohne Verwendung des Konzeptes "Physikotheologie" zu schreiben.. Wenn das so ist, läßt sich vermuten, daß auch eine weitere, auch philosophische Bearbeitung des Themas sinnvoll sein könnte. Das gilt z.B. hinsichtlich einer tiefgründigen Analyse philosophischer Wurzeln der Physikotheologie, nicht zuletzt bei Christian Wolff.

Man muß allerdings den Eindruck gewinnen, daß dieser Komplex eher eine Domäne der Wissenschaftsgeschichte und weniger der systematischen Philosophie sowie der Philosophiegeschichte darstellt. Auch die Forschungsrichtung Philosophie-Naturwissenschaft in der DDR hat den Terminus Physikotheologie eigentlich kaum reflektiert. In einschlägigen Wörterbüchern ist der Terminus nicht oder oftmals nur ganz am Rande behandelt. Z.B. im Philosophischen Wörterbuch, erschienen im VEB Bibliographisches Institut Leipzig in mehreren Auflagen seit 1964, taucht "Physikotheologie" weder als Stichwort auf, noch wird dieser Begriff im Stichwort "Teleologie" erwähnt, obwohl hier u.a. auf Chr. Wolff eingegangen wird. Teleologie sei die Lehre von der durchgängigen, geistig, ideell und letztlich göttlich bedingten Zweckbestimmtheit aller Bewegung und Entwicklung in der Welt. Dabei handele es sich um eine idealistische,

¹ So z.B. bei Hübner 1980, der andererseits zumindest eine immanente Analyse auch der philosophischen und theologischen Wurzeln der Physikotheologie gibt: Mittelalterlicher Nominalismus als Voraussetzung experimenteller Naturwissenschaft, Emanzipation der Naturwissenschaft von der Theologie, Cartesianismus, mechanistische Weltanschauung.- In der Interpretation von Büttner 1980, S. 145/146, ist dann die Physikotheologie eine Art von "Gegenbewegung", die die Botschaft von Gott als dem Herrn und Lenker der Welt aufrechterhalten will.

anthropomorphisierende Uminterpretation der Erscheinungen der Anpassung, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit von organischen Systemen. Nachfolgend wird dann zwischen transzendenten und immanenten Teleologien unterschieden.

Auch das in der DDR erschienene Wörterbuch "Philosophie und Naturwissenschaften" geht inhaltlich nicht über das im erstgenannten philosophischen Wörterbuch zu unserem Thema Gesagte hinaus.

Auf der anderen Seite begnügt sich Hoffmeister in seinem "Wörterbuch der philosophischen Begriffe" von 1955, wo das Stichwort immerhin vorkommt, mit kurzen Verweisen auf Derham und Kant sowie die Bestimmung "natürliche Lehre von Gott, dessen Dasein und Wirken, das sich aus der zweckmäßigen und sinnvollen Einrichtung der Welt ergeben soll". Folgt man seinem Verweis auf das Stichwort "Gottesbeweise", so findet man hier eine Gleichsetzung von "teleologischem" und "physikotheologischem" Gottesbeweis, "in dem aus der Zweckmäßigkeit der Welt auf eine zwecksetzende Vernunft geschlossen wird."

Diese weitgehende philosophische Abstinenz mag an der zwiespältigen Rolle liegen, die Christian Wolff in der Geschichte der Aufklärung wie der Philosophie im allgemeinen gespielt hat sowie an der direkt bei Wolff anknüpfenden Vernunft- und Theologiekritik durch Immanuel Kant.

Es sind wohl wenigstens zwei Quellen, aus denen sich die Kritik an der Wolffschen Physikotheologie speist:

1. Die unzweifelhaft so nicht haltbare Überzeugung von der Zweckmäßigkeit auch alles natürlichen Geschehens. Man kann wohl annehmen, daß dieses Konzept bei Wolff - vielleicht nicht nur, aber auch - eine Verballhornung des Leibnizschen Gedankens von der "besten aller Welten" darstellt.
2. Die immer deutlicher gewordenen Zweifel an der Gültigkeit der bekannten Gottesbeweise sowie der Möglichkeit, nicht nur theologische Standpunkte naturwissenschaftlich zu begründen, sondern sogar empirische Theologien wie die Physikotheologie zu schaffen.

Beide Aspekte zusammengenommen sind es wohl, daß "Physikotheologie" - wie Büttner bemerkt - weitestgehend wie ein toter Hund behandelt wird.

Ob man dieser generellen Ablehnung dadurch begegnen kann, daß nun künftig alle Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften unter "Physikotheologie" rubriziert werden, ist fraglich. *Dafür* spricht, daß der für die neue Schriftenreihe gewählte Titel "Forschungen zur Physikotheologie im Aufbruch" ja auch zweideutig ist: Aufbruch kann sich auf die Forschungen zur Physikotheologie, aber auch auf die Physikotheologie selber beziehen. Wir hätten dann also auch eine Physikotheologie im Aufbruch...Daß die philosophischen und wissenschaftshistorischen communities so weit mitgehen, erscheint doch als sehr fraglich.

Dabei sind die hierbei angesprochenen Probleme interessant genug, als daß sie sofort wieder auf das scheinbar bisher bewährte historische und systematische Maß zurückgesetzt werden sollten.

Insbesondere der zweite obengenannte Aspekt ist sehr komplex, und er berührt nicht zuletzt auch die aktuellen Diskussionen um das Verhältnis von Theologie und Wissenschaften generell. Der in der Physikotheologie offensichtlich (?) steckende Anspruch, selbst Theologie zu sein, d.h. eine Gotteslehre, die sich auf naturwissenschaftlichen Grundlagen erhebt und allein von diesen aus die Allmacht, Güte und Weisheit Gottes ableiten kann, ist weitgehend suspekt geworden, insbesondere bei den "richtigen Theologen" selber.

Ich halte es für problematisch anzunehmen, daß Wissenschaftler wie Wolff u.a. das jemals in dieser strengen Form behauptet und wirklich geglaubt haben. Die Annahme einer rationalen Theologie neben der natürlichen Theologie bei Wolff verbietet eigentlich schon diese Vorstellung, wobei Wolff dann auch noch eine Offenbarungstheologie kennt, die freilich außerhalb der Wissenschaft stehe. Insofern erscheint die Physikotheologie bei Wolff und anderen offensichtlich nicht als die Theologie überhaupt, sondern eher als deren empirischer Teil, der über eine Untersuchung der Naturgegenstände das bereits gegebene theologische Grundverständnis bestätigt und als Beweisgrund dafür gelten kann, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaften der Theologie nicht widersprechen.

Sollte diese Einschätzung richtig sein, dann ist der Gedanke der Physikotheologie aus heutiger Sicht eigentlich "nur" mit einem unzumutbaren und mißverständlichen Namen versehen worden, ohne daß damit der entsprechende Gedanke selber schon völlig desavouiert ist.

Natürlich ist eine platte, empiristische Verwissenschaftlichung oder Rationalisierung der Theologie nicht zu halten. Das gilt auch unter der Voraussetzung, daß Theologie im Unterschied zum religiösen Glauben unbedingt eine Synthese von Wissenschaft und Glauben eingehen und diesen Spagat irgendwie intern reflektieren und "aushalten" muß. Dieser innere Konflikt oder Widerspruch ist natürlich dann der systematische Grund für verschiedene Spielarten von Theologie, die jenes Verhältnis unterschiedlich bestimmen, und ich glaube nicht, daß es gegenwärtig und auch in Zukunft jemals möglich sein wird, eine solche Vielfalt und Pluralität verbindlich ausschließen zu können. Hier würde ich auch Versuche einordnen, die generelle Kritik an einer natürlichen Theologie, wie sie z.B. von Karl Barth entwickelt worden ist, zurückzunehmen oder wenigstens zu relativieren.²

2 Fritzsche 1982

2. Drei Ebenen der Betrachtung philosophischer Wurzeln der Physikotheologie

2. 1. Allgemeines

Zunächst ist es noch nicht klar, worin "philosophische Wurzeln der Physikotheologie" überhaupt bestehen sollen: Geht es um konkrete philosophische Quellen, z.B. der Physikotheologie bei Christian Wolff, geht es um philosophische Aspekte einer teleologisch-theologischen natürlichen Begründung oder wenigstens Illustration christologischer Positionen oder geht es gar um ganz allgemeine Fragen der Beziehungen von Religion, Theologie, Philosophie und Wissenschaften, in deren Rahmen Physikotheologie dann vielleicht nur ein Spezialfall ist. Wir hätten es also mit drei Ebenen zu tun:

- A Philosophische Wurzeln physikotheologischer Auffassungen einzelner Autoren
- B Die philosophische Denkmöglichkeit von Physikotheologie und Teleologie
- C Beziehungen von Religion, Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften.

Im Folgenden soll zu diesen Ebenen einiges ausgeführt werden.

2. 2. Philosophische Wurzeln physikotheologischer Auffassungen einzelner Autoren

Zu diesem Thema existiert eine Fülle wissenschafts- und philosophiehistorischer Arbeiten, speziell zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts und auch zu Wolff. Die Frage ist, was hier noch an Neuem, Grundsätzlichem gefunden werden kann. Außerdem bin ich kein Philosophiehistoriker. Hier wäre also ein Mann wie Siegfried Wollgast aus Dresden weitaus kompetenter.

Insofern sollen im folgenden nur einige Aspekte genannt werden, die die grundsätzliche Wertung Wolffs in der Wissenschaftsgeschichte betreffen. Hegels und Kants Position zu Wolff habe ich an anderer Stelle dargestellt.³

Windelband⁴ erklärt die Physikotheologie Wolffs aus dessen Nichtbegreifen der Tiefe der Leibnizschen Prinzipien der Monadologie und der prästabilierten Harmonie. Die bei Wolff herrschende Zweiteilung der Wissenschaften bzw. der wissenschaftlichen Denkweise in einen rationalen und einen empirischen Zweig schlägt dann auch auf die Theologie durch. Umfasse die rationale Theologie den kosmologischen und den

³ Richter 1995, S.236

⁴ Windelband 1899, S.515

ontologischen Gottesbeweis, so die empirische den physiko-theologischen. Dabei wird der teleologische Gedanke Leibniz' auf den anthropomorphen, an den Stoizismus erinnernden Aspekt der auf den Menschen bezogenen Zweckmäßigkeit reduziert. Die religiöse Konsequenz dieser empirischen Theologie war dann ein pedantisches Moralisieren: In allen Dingen habe man des Schöpfers gütige Absicht zu erkennen und durch deren Bewunderung sei zur Erfüllung jenes höchsten Weltzwecks beizutragen.⁵

Wenn man Windelband bis hierher folgt, so kann man die Wolffsche Physikotheologie als eine historisch eigentlich damals schon in doppeltem Sinne überholte Spätform des Rationalismus betrachten, die dann nur noch eines Kant bedurfte, um sofort wieder aufgehoben zu werden: der Rationalismus von Leibniz und dessen Verballhornung durch Wolff.

Das ist insofern wirklich "tragisch", da sich Wolff, durchaus nicht unbescheiden, als derjenige verstand, der Leibniz eigentlich als einziger richtig begriffen und dessen metaphysische Wahrheiten als erster in die richtige Ordnung gebracht habe. Leibniz "habe nur hin und wieder bei sich ereignender Gelegenheit auf gemeine Art davon geredet"⁶. Er wolle aber seine metaphysischen Wahrheiten auf geometrische Art, wie Euklid, demonstrieren.⁷ Dabei sei es ihm gelungen, "in meinen vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen die metaphysischen Wahrheiten des Herrn von Leibnitz aus ihren ersten Gründen" herzuleiten.⁸ So könne man die Theodicee erst richtig verstehen. Die Welt sei ein Werk der Weisheit Gottes, und nicht nur seiner Macht, sie ist eine Maschine, die keiner Besserung brauche - was auch schon von Leibnitz behauptet worden sei.⁹ Und er folgert:

"Selbst die Theologie wird davon großen Vorteil zu gewarten haben, und wird man alsdenn die Richtigkeit der natürlichen Religion wider die Atheisten, die Vortrefflichkeit der Christlichen wider die Naturalisten gründlich erweisen, den Unterschied zwischen Natur und Gnade, und den Vorzug der Gnade für der Natur offenbar zeigen, die Streitigkeiten unter den Christen richtig entscheiden."¹⁰

Im Ueberweg-Heinze¹¹ wird im Unterschied zu Windelband betont, daß in Wolffs natürlicher Theologie zwar der kosmologische und der ontologische Gottesbeweis eine wichtige Rolle spielten, nicht jedoch der teleologische. Von der teleologischen

5 Windelband 1899, S.520

6 Wolff 1740, a2

7 Wolff 1740, a3

8 Wolff 1740, a4

9 Wolff 1740, b2

10 Wolff 1740,b3

11 Heinze 1880, S.146

Naturerklärung mache Wolff dagegen bis zum Lächerlichen einen ausschweifenden und äußerlichen Gebrauch.

In eine ähnliche Richtung geht die Kritik des Neukantianers Friedrich A. Lange:

"Der einflußreichste Nachfolger von Leibniz war ein wackrer, freidenkender Mann, aber ein höchst mittelmäßiger Philosoph, der Professor Christian Wolff, der eine neue Scholastik erfand, die von der alten erstaunlich viel sich zu assimilieren mußte. Während Leibniz seine tiefen Gedanken zerstreut und gleichsam beiläufig an's Licht brachte, wurde bei Wolff Alles System und Formel... Wolff brachte die Lehre von der prästabilierten Harmonie nur in einem Winkel seines Systems an und reducierte die Monadenlehre in der Hauptsache auf den altscholastischen Satz, daß die Seele eine einfache und unkörperliche Substanz sei." ¹²

Diese "Einfachheit der Seele", welche zum metaphysischen Glaubensartikel erhoben wurde, spielte nun im Kampf gegen den Materialismus die wichtigste Rolle. Der ganze große Leibnitzsche Parallelismus zwischen Monaden und Atomen, Harmonie und Naturgesetz, in welchem die Extreme so schroff und doch so nah verwandt einander gegenüberstehen, schrumpfte zusammen in einige Lehrsätze der sogenannten "rationellen Psychologie", einer von Wolff erfundenen scholastischen Disziplin.¹³

Die Wiedergabe der Kritik Kants an der Physikotheologie erfolgt unter 2. 3., da Wolff hier nur der historische Ansatzpunkt für eine systematische Kritik zu sein scheint. Hier soll einstweilen nur darauf verwiesen werden, daß Kant sehr wohl einen Unterschied zwischen Gott als "Schöpfer" und Gott als "Baumeister" zu machen mußte. Eine Physikotheologie bringe es nur bis zum letzteren.¹⁴

2. 3. Die philosophische Denkmöglichkeit von Physikotheologie und Teleologie

2.3.1. Allgemein-Begriffliches

Mit dem Verweis auf Kant waren wir natürlich längst auch schon bei der zweiten Ebene angekommen. Ob eine Physikotheologie als Theologie möglich ist oder nicht, muß ich natürlich den Theologen überlassen. Dabei betrachte ich den dort existierenden Streit oder Disput mit Interesse und auch eigener Betroffenheit, denn innerhalb des Marxismus-Leninismus gab es analoge Debatten hinsichtlich der Möglichkeit oder Notwendigkeit,

¹² Lange 1908, S. 395

¹³ ebenda

¹⁴ Kant 1781/1960, S.678

grundsätzliche Positionen, etwa die "historische Mission der Arbeiterklasse", die ja als nicht-theologisches Äquivalent für einen Gottesbegriff angesehen werden kann, durch eine Analyse der philosophischen Konsequenzen der Naturwissenschaften besser und tiefer begründen zu können - etwa im Zusammenhang mit dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriff und seinen Konsequenzen für die soziale Evolution des Menschen. Für mich sind dabei folgende Aspekte besonders interessant:

- Das theoretische Problem einer Physikotheologie und natürlichen Theologie
- Protestantische und katholische Theologien zum Verhältnis von Gott und Natur
- Der Begriff einer Physikotheologie, der sich selbst in der Entwicklung zu befinden scheint und der von Manfred Büttner (1995) wahrscheinlich zu allgemein gefaßt wird, wenn er ihn auf dem Wege einer Differenzierung von Physikotheologie im engeren und im weiteren Sinne letztlich auf jegliche Diskussion des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft anzuwenden vorschlägt. Irgendwie sollte man diesen Begriff doch für solche Versuche reservieren, die aus einer theologischen Betrachtung der Resultate der Naturwissenschaften oder auch deren Methodologie eine Begründung, eine zusätzliche Begründung oder wenigstens eine "Illumination" der Gottesvorstellung - wie es Papst Johannes Paul II. nennt¹⁵ - abzuleiten versuchen. Der theologische Aspekt sollte also für "Physikotheologie" unverzichtbar sein - selbst wenn die heutige Theologie zu dem Ergebnis kommt oder schon gekommen ist, daß es eine *Physikotheologie* nicht geben kann.

Dabei ist es eine Sache, über eine Entwicklung des Begriffes der Physikotheologie zu sprechen; eine andere ist es, einfach die Verschiedenheit physikotheologischer Auffassungen zu konstatieren.

Wie sind die von Büttner benannten Formen der Physikotheologie, die er an den Personen Derham, Voetius, Calvör, Nieuwentyt, Wolff, Scheuchzer u.a. festmacht, zu sehen - als historische Modifikationen ein und derselben Grundbedeutung, oder als jeweils für sich bedeutsame, historisch und systematisch neu bestimmte Begriffe, die - wenn wir Hegel folgen würden - in einem Entwicklungszusammenhang stehen und auf das "absolute Wissen" zusteuern, das - wenn es denn so etwas überhaupt gibt - eine völlig neue Synthese aller bisher bekannten Wissensformen darstellen soll!? Büttner selbst beantwortet diese Frage für sich so:

"Es gibt nicht *die* Physikotheologie, sondern dieses Fach bzw. diese Art naturwissenschaftlicher Betrachtung macht eine Entwicklung durch, die obendrein in den calvinistischen Ländern im Detail anders aussieht als in den lutherischen Gebieten Deutschlands."¹⁶

15 John Paul II 1990

16 Büttner (1980), S. 145, Anm. 1

Freilich bleibt dieses Konzept einer Entwicklung der Physikotheologie hier noch weitgehend unbestimmt. Insofern wäre selbst unter Berücksichtigung der mittlerweile von Büttner vorgelegten Periodisierung der Erforschung der Physikotheologie¹⁷ weiter über dieses Thema nachzudenken. "Entwicklung" kann verschiedenes bedeuten¹⁸, so z.B. Wesensänderung, d.h. die Herausbildung neuer Begriffe, oder Modifikation eines feststehenden Begriffes. Entwicklung kann in streng linearer Weise, "vom Niederen zum Höheren", vielleicht noch mit dem Abendland als Krönung oder Zielpunkt, verstanden werden, aber auch in einer eher pluralistischen Weise, etwa im Sinne der Ringparabel, wobei dann "Entwicklung" die Herausbildung komplexerer geistiger Strukturen zur Bewältigung bestimmter Probleme, in unserem Fall dem der Schöpfung, sein würde.

Hegel verstand seine eigene Philosophie - wenigstens im Grundzug - als jenes absolute Wissen. Das können freilich nur Hegelianer akzeptieren. Aber vielleicht kann man auch als Nicht-Hegelianer wenigstens eine Tendenz annehmen, die zu immer wieder neuen Grenzüberschreitungen führt und weiter führen wird - gegen den Widerstand des Alltagswissens in Theologie, Philosophie und Wissenschaften, das die traditionellen Trennungen beibehalten will?! Vielleicht auch gegen den Widerstand des Historikers, der sich fürchtet, in den Sog philosophischer Fragestellungen zu geraten? Oder natürlich auch gegen den Widerstand des klassischen Philosophen, der sich seine Theorien und Prinzipien nicht durch die Historie verwässern lassen will.

Gleichzeitig gilt es natürlich zu beachten, daß solche Erscheinungen wie die Physikotheologien einen Versuch darstellten, unter dem Eindruck des Zusammenbrechens des mittelalterlichen Weltbildes, das eine Einheit aller Wissensformen unterstellte, nun doch auf eine bestimmte Weise wieder zu einer Synthese dieser Wissensformen zu gelangen. Diese Versuche - etwa über die Schiene rationale/empirische Wissenschaften - waren legitim und historisch folgerichtig und für ihre Zeit auch "gültig". Gleichzeitig erfolgte ihre Kritik schon in ihrer eigenen Zeit - hier etwa durch Kant. Unsere heutige Beschäftigung mit der Physikotheologie kann diese Debatte zunächst nur immer besser erkennen wollen; eine Kritik an Wolff u.a. ist weniger sinnvoll. Wichtig wäre freilich zu untersuchen, ob nicht - offen oder versteckt - auch heute noch ähnliche Positionen zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Religion existieren, die unter unseren heutigen Bedingungen vielleicht wirklich nicht mehr legitim sind.

Hier hat der philosophische Materialismus in unserem Jahrhundert erneut angesetzt und solche Parallelen nachzuweisen versucht: Immer noch gehe es den verschiedenen Theologien darum, naturwissenschaftliche Kenntnisse für theologische Gottesbegründungen zu verwenden - und somit zu mißbrauchen. Dabei saß eben jener Materialismus natürlich selber im Glashaus, von dem aus man eigentlich nicht mit Steinen werfen sollte. Er war ja selber daran interessiert, die Naturwissenschaften für sein Programm des Nachweises der Ewigkeit und Unendlichkeit der Materie bzw. des Kosmos,

17 vgl. Büttner 1995b, S.153

18 vgl. Richter 1992

ja sogar zur Begründung sozialer Prozesse einzuspannen. Erst allmählich und im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um den Dogmatismus in der damaligen marxistischen Philosophie nach 1956 konnten sich hier neue Beziehungen auch zwischen Philosophie und Naturwissenschaften herausbilden, in die dann auch bald Logik, Mathematik, Kybernetik und die Technikwissenschaften einbezogen wurden.

Diese Geschichte soll hier nicht erneut aufgerührt werden, obwohl sie auch generelle Schlußfolgerungen in Bezug auf das allgemeine Verhältnis von Philosophie, Theologie und Wissenschaften gestattet.¹⁹ Das ist natürlich für eine Physikotheologie "im Aufbruch" von Interesse.

Zurück zum Begriff der Physikotheologie. Wenn Manfred Büttner von teleologischer "Überformung" kausaler Vorgänge bei Wolff, etwa im Klimageschehen, spricht, so sollte man fragen, was in diesem Zusammenhang eigentlich gemeint ist, und zwar einmal von Wolff oder dann auch von Ritter, zum anderen von Manfred Büttner selber:

- Die Suche nach teleologischer Begründung, weil keine kausale Begründung bekannt oder möglich ist?
- Eine teleologische Begründung als provisorische, zusammenfassende Problemstellung für die eigentliche wissenschaftliche, kausalanalytische Betrachtung?
- Eine zusätzliche Interpretation, die eine tiefergehende Erklärung als nur eine allein kausale ermöglichen soll?
- Eine Parallelität zweier unabhängiger Erklärungsformen, wobei das Teleologische als gleichberechtigte Form, z.B. in Biologie oder Geographie, zunächst gar nichts mit Theologie zu tun hat?
- Eine vom physikotheologischen Gottesbeweis herkommende theologische Interpretation, die entweder systematisch in die betreffende Naturwissenschaft hineingehört oder aber bereits Bestandteil einer empirisch angelegten Theologie o.ä. ist?
- Eine Anwendung des physikotheologischen Aspekts auf die Welt als Ganzes, was in die Nähe zum Deismus führt, oder tatsächlich auf jede einzelne Naturerscheinung?
- In welche Beziehung wird die Physikotheologie zu anderen Begriffen von Theologie (Christologie, Offenbarungstheologie) gesetzt? Werden Zusammenhänge zu anderen Gottesbeweisen hergestellt?
- Wird die Differenz zwischen Gott als "Schöpfer" und als "Baumeister" gesehen?

¹⁹ Siehe dazu Richter 1991

Wenn man diese Fragen beantwortet, könnte es gelingen, verschiedene "Physikotheologien" genauer zu unterscheiden. Interessant würde das dann aber erst so richtig, wenn solche Überlegungen nicht nur für die Geschichte Anwendung finden. Da die "flache Teleologie" Wolffs - möglicherweise im Unterschied zur "Physikotheologie" generell - wirklich tot ist, dürften die Kriterien jedoch nicht zu streng angesetzt werden, um nach ihm bzw. heute noch Physikotheologen finden zu können.

Andererseits muß es eine Grenze - aus meiner Sicht sowohl eine philosophische, eine theologische wie eine wissenschaftsgeschichtliche geben. Das ist wiederum dann problematisch, wenn die Wissenschaftsgeschichte zeigen kann, daß die ersten Physikotheologien, etwa bei Danaeus oder Mercator, diesen teleologischen Aspekt, also den Schluß von Ordnung und Zweckmäßigkeit auf Gott als intelligentem Schöpfer gar nicht aufweisen, sondern dieser Gesichtspunkt eine Spezifik bei Derham oder Wolff ist und in der aufklärerischen Verbindung von Theologie und Naturwissenschaft seine Wurzel hat.²⁰ Andererseits könnte man in solchen Überlegungen aber auch einen Versuch erblicken, den Begriff der Physikotheologie unzulässig auszuweiten - auch wenn der Ausdruck "Physikotheologie" wirklich schon vor Derham anzutreffen ist.

Vom Namen her müßte "Physikotheologie" ja wirklich nicht auf einen teleologisch ausgerichteten Beweis fixiert sein. "Physikotheologie" könnte im Prinzip jede Überlegung heißen, die aus der existenten Welt auf Gott schließt. Zumindest auch der kosmologische Beweis würde dann berücksichtigt werden können, der in der Gegenwart sowohl hinsichtlich der Evolution des Kosmos als auch der Bio- und Noosphäre immer noch verwendet wird. Aber es ist die Frage, ob sich ausgerechnet Historiker solcher historischer Wurzeln entledigen können und sollten. Freilich scheint es wiederum keine historischen Wurzeln oder Gegebenheiten schlechthin zu geben: auch diese stehen in einem theoretischen Kontext, der von unserer heutigen Zeit mit bestimmt wird.

Außerdem wäre es relevant, ob sich betreffende "Kandidaten" einer Physikotheologie tatsächlich mit solchen Überlegungen an eine "Theologie" heranwagen, oder ob sie nicht einfach nur über Zusammenhänge von Religion und Wissenschaft reflektieren wollen, ohne sich über den Status solcher Überlegungen viele Gedanken zu machen bzw. ob sie die Qualität Theologie vielleicht sogar dafür ausdrücklich nicht in Anspruch nehmen wollen. Das wäre natürlich zu analysieren.

Letztendlich bleibt es also schwierig genug, die Aufgaben einer Gesellschaft für Physikotheologie bestimmen zu wollen! Nicht zuletzt würde dazu eine Bestandsaufnahme hinsichtlich der heutigen Akzeptanz von Gottesbeweisen in der protestantischen und der katholischen Theologie gehören.

Daß ich nicht nur nach Wolff, sondern auch nach Büttner frage, ist dem hermeneutischen Hintergrund jeglicher Wissenschaftsgeschichte geschuldet: Wir gehen ja immer mit

20 Büttner 1995a

unseren Begriffen an die Geschichte heran, selbst wenn wir das eigentlich gar nicht wollen, sondern die "Geschichte, wie sie wirklich war", abbilden wollen. Wenn wir heute also unseren Begriff von Physikotheologie ändern, müssen wir die ganze Geschichte umschreiben. Das ist insofern durchaus denkbar, weil ja die frühere Geschichte der Physikotheologie auch mit Vor-Begriffen an die Sache herangegangen ist, und jene Vor-Begriffe müssen durchaus nicht treffender gewesen sein, als die, welche wir heute verwenden oder verwenden wollen.

2. 3. 2. Kants Kritik an der Physikotheologie bzw. am physikotheologischen Gottesbeweis

Eine herausragende Stellung in der historisch vielfältigen Kritik am Begriff der Physikotheologie nimmt Immanuel Kant ein. Auch wenn es dazu eine umfangreiche Literatur gibt, soll hier noch einmal der Versuch unternommen werden, wenigstens einen Aspekt dieser Kritik wiederzugeben und zu analysieren. Wenn der Theologe Fritzsche - auf den ich noch zu sprechen komme - die Radikalität von Kants Kritik bemängelt, so wäre es wohl interessant, nach den Wurzeln für diese Radikalität zu fragen, denn die Kritik als solche ist ja nicht zu kritisieren: Als historisches Faktum hat sie Realität; sie kann weder zurückgenommen noch relativiert werden.

Dennoch ist Kant zunächst anzuhören. Seine Kritik bezieht sich auf die zwei Seiten ein und derselben Medaille; zum einen auf die Gottesbeweise direkt, zu denen bekanntlich auch der physikotheologische Beweis gehört: Aus der Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit der zu beobachtenden Natur ergebe sich mit Konsequenz die Vollkommenheit und die Zielgerichtetheit des Handelns ihres Schöpfers. Zum anderen geht es um das Prinzip der Teleologie, auf die Welt als Ganzes angewandt, und das Kant nur als subjektiv-heuristisches, nicht aber objektiv-konstitutives Prinzip gelten läßt.

Gegenüber dem ontologischen und dem kosmologischen Beweis ist der physikotheologische Beweis anscheinend ein empirischer:

"Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgendeinem Dasein überhaupt, das, was gefordert ist, 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."²¹

21 Kant 1781/1960 S. 672

Kant fragt: Was soll uns daran hindern, wenn wir schon einmal um der Kausalität willen ein oberstes Wesen benötigen, es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach, also in Bezug auf die Idee von Ordnung und Zweckmäßigkeit, über alles Mögliche zu setzen? Und er würdigt ihn:

"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 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 Naturerkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die verursachende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung."²²

Es dürfe selbstverständlich der Vernunft nicht zugemutet werden, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunklen und unerweislichen Erklärungsgründen übergehen sollte. Aber, und dieses Aber ist ein großes ABER, mit jener aus der Analogie zur menschlichen, Gegenstände schaffenden Kunst herrührenden Schlußform vom Gegenstand auf seinen Schöpfer sei nur die Frage der Zufälligkeit oder Notwendigkeit der Form dieser Gegenstände, nicht aber die der Materie, der Substanz dieser Welt berührt:

"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."²³

Um nun auch noch die Zufälligkeit der Materie selber und damit die Existenz eines Weltschöpfers im strengen Sinne nachweisen zu können, benötigte man dann doch wieder transzendente Argumente, die aber der physikotheologische Beweis gerade - was ihn ja so attraktiv machte - vermeiden wollte. In seiner Verlegenheit springt jedoch der physikotheologische Beweis plötzlich zum kosmologischen Beweis über, und da dieser ja eigentlich nur ein versteckter ontologischer Beweis sei, so besitzt also der erstere die vermeintliche empirische Grundlage nicht und ist so transzental wie jeder andere Gottesbeweis.²⁴

An dieser Stelle beginnt Kant dann seine Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft. Theologie ist die Erkenntnis des Urwesens, und sie ist entweder aus bloßer Vernunft oder aus Offenbarung. Erstere kann sich ihren Gegenstand nun wieder entweder aus reiner Vernunft (transzendente Theologie) oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz

22 ebenda S. 674/675

23 ebenda S. 678

24 ebenda S. 679/680

(natürliche Theologie) denken. Wer allein die erstere Möglichkeit einräumt, sei Deist, der andere Theist.

"Die natürliche Theologie schließt auf die Eigenschaften und das Dasein eines Welturhebers aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Kausalität und deren Regel angenommen werden muß, nämlich Natur und Freiheit. Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im erstern Falle heißt sie Physikotheologie, im letzten Moraltheologie."²⁵

Die Kritik Kants am physikotheologischen Gottesbeweis beruht also auf folgenden Teilstücken:

- Es ist zwar vernunftmäßig, durch einen Blick auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten Größe, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben. Aber ein solches Verfahren besitzt keine apodiktische Gewißheit, sondern entspricht eher einer Art von Glauben, der noch nicht einmal unbedingte Unterwerfung verlangen kann.²⁶
- Der aus der Analogie zwischen Produkten menschlicher Kunst und der Natur gezogene Schluß kann nur zur Vorstellung eines Weltbaumeisters, nicht aber zu der eines Welterschöpfers führen. Nicht nur die Zufälligkeit der Formen, sondern zugleich die der Materie nachweisen zu wollen, würde ein transzendentes, also jede Erfahrung prinzipiell überschreitendes Argument erfordern - was aber mit dem physikotheologischen Beweis gerade vermieden werden sollte.²⁷
- Die Physikotheologie kann keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache, was aber für ein Prinzip der Theologie erforderlich wäre, geben, Niemand ist nämlich in der Lage, die empirisch beobachtbare Weltgröße in ihrem Verhältnis zu dem angenommenen Welterschöpfer einzusehen.
- Der Schritt zur absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz unmöglich²⁸, wie auch niemals eine Idee vollständig empirisch erfaßt werden kann.²⁹
- Um sein Ziel dennoch zu erreichen, springt der physikotheologische Beweis unversehens zum kosmologischen über, der wiederum nur ein versteckter

25 ebenda S. 682

26 ebenda S. 675/676

27 ebenda S. 678

28 ebenda S, 679

29 ebenda S. 673

ontologischer Beweis ist und holt sich von daher die für einen Gottesbeweis erforderlichen transzendentalen Begriffe.

- Die Physikotheologie kann, da sie den Begriff einer verständigen Weltursache weder in theoretischer noch in praktischer Absicht weiter bestimmen kann, ihre Absicht, eine Theologie zu begründen, nicht erfüllen, sondern sie bleibt immer physische Theologie. Die Frage nach dem Zweck, wozu die Natur selbst existiert, kann in ihr gar nicht gestellt werden.³⁰
- Die Physikotheologie verfährt in Wirklichkeit nach den Prinzipien der reinen Vernunft (nach bloß theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs).³¹ Dagegen liefert erst die Urteilskraft eine Erklärung des Teleologischen und die Kritik der praktischen Vernunft eine Begründung für den Gottesbegriff.
- Physikotheologie als mißverstandene physische Theologie ist nur als Vorbereitung, als Propädeutik zur Theologie brauchbar und erst durch Hinzukunft eines anderen Prinzips zu dieser Absicht zureichend.³²

2.3.3. Zum Problem einer natürlichen Theologie

Einem nichtgläubigen Menschen im Sinne christlicher Religion steht eine natürliche Theologie immer noch näher als die Offenbarungstheologie bzw. Christologie, zu der jener einen Zugang nur über eine psychologische, biologische und sozialwissenschaftliche Reflexion des Menschen in seiner Welt finden kann. Aber natürliche Theologie, die - wie man bei dem ostdeutschen Theologen Fritzsche lesen kann - zwar Gott nicht aus der Natur ableiten wolle, wohl aber Gott in der Natur wiedererkennen könne, kann ja durchaus als eine Art von Brückenschlag zwischen Theologie und Naturwissenschaft betrachtet werden. Andererseits ist aber wiederum eine natürliche Theologie für den Marxisten angreifbar - was aber auch die positive Konsequenz besitzt, daß hier "gemeinsam interessierende (naturwissenschaftliche) Fragen" existieren, über die man diskutieren kann.

Bei der Suche nach theologischen Konzepten, die in der natürlichen bzw. Physikotheologie nicht nur abzulehnende, allein historisch relevante Positionen sehen, sondern vielleicht sogar jene auch heute noch für wichtig halten, bin ich auf eine grundlegende theologische Arbeit des viele Jahre in Greifswald wirkenden Theologen Hans-Georg-Fritzsche gestoßen. Im Vorwort zur zweiten Auflage von 1982 des bereits 1964 zum ersten Mal erschienenen 1. Bandes seines Lehrbuches der Dogmatik fordert er,

30 ebenda S. 389

31 ebenda S. 392

32 ebenda S. 395

hinsichtlich des Problems der natürlichen Theologie "über Karl Barth hinaus und nicht zu ihm zurück zu gehen". Nicht jede Natur müsse gegen Gottes Gnade gerichtet erscheinen, sondern es müsse zwischen wahrer und pervertierter Natur unterschieden werden - "wie es Bonhoeffer verlangte und K. Barth zur gleichen Zeit faktisch zu entsprechen begann".³³

Fritzsche geht bei der seiner Meinung nach notwendigen Rehabilitierung der natürlichen Theologie von folgenden Prämissen aus:

"Man muß lernen zu differenzieren; das konzentrierte und sachlich begründete Nein zu einem ihrer Sätze bedeutet mehr als das pauschale, abstrakte und rein formal-prinzipiell begründete Nein zu ihr insgesamt."

und

"Seit Karl Barths Absage dieser Art an die natürliche Theologie ist diese in einen Mißkredit gekommen, den sie nicht verdient und den Karl Barth selbst ihr gegenüber nicht durchgehalten hat - wohl der Begrifflichkeit nach, aber nicht der Sache nach."³⁴

Gleichzeitig betont er, daß sich natürliche Theologie heute - im Unterschied zur natürlichen Theologie der Aufklärungszeit - weniger und schon gar nicht nur auf die Gottes- und Schöpfungslehre beziehe, sondern viel mehr auf die Versöhnungs- und Mittlertheologie, die sich vom Prometheus-Mythos bis zu Hegels Philosophie der Synthesen, Vermittlungen und Versöhnungen erstreckt. Auch der eschatologische Aspekt der Theologie sei nicht ausgeklammert.³⁵ Selbst Karl Barth differenziere später; die Kirche habe

"einzu sehen, daß es ein dem Christen und dem Nicht-Christen gemeinsames Menschliches gibt, auf das sie sich beziehen, das sie voraussetzen, mit dem sie in ihrer Botschaft rechnen, dem sie ihre Botschaft entgegenstellen - das sie aber vor allem als solches kennen und ernst nehmen müßte".³⁶

Auch Bonhoeffer habe sich einer Diskreditierung des Begriffs des Natürlichen in der evangelischen Ethik entgegengestellt.³⁷

Bereits jetzt wird klar, daß der Begriff der natürlichen Theologie eine solche Weite annimmt, daß es tatsächlich nicht mehr (nur) um Gottesbeweise o.ä. geht. Fritzsche will keine Offenbarung Gottes

33 Fritzsche 1982, S. 12

34 ebenda, S. 353

35 ebenda S. 253/254.

36 Fritzsche zitiert dabei Barth KD III/2, S. 336

37 Fritzsche zitiert dabei auf S. 361 aus Bonhoeffers Ethik, hrsg. von Eberhard Bethge, München 1958, S. 93

"aus Natur, Geschichte und Existenz (individuellem äußeren und inneren Erleben), wohl aber ein *Wiedererkennen* Gottes in Natur, Geschichte und Existenz."

Hinsichtlich des Aspektes der Natur ergeben sich für Fritzsche dann folgende Gesichtspunkte:

1. Gott ist durchaus in der Natur erfahrbar, aber nicht aus ihr heraus. Wer Gott direkt aus der Natur heraus erkennen wolle (wenngleich noch nicht vollständig und seinem Wesen nach), betreibe 'natürliche' Theologie im wörtlichen Sinne, eine Naturtheologie, deren Thema wirklich die Natur ist und deren besondere Aufgabe darin bestehe, Gott in der Natur zu erkennen. Höhepunkt dieser 'Natur-Theologie' ist die 'Physiko-Theologie' des 18. Jahrhunderts, die aus der Zweckmäßigkeit alles Organischen auf Gott als Zwecksetzer schließt und eine allgemeine Zweckgerichtetheit alles Geschehens auf den Menschen hin ableitet.³⁸ Die Kritik Kants wie die des Positivismus an dieser Physiko-Theologie führte zur völligen Trennung der Bereiche Natur und Geist und erwies sich damit als zu radikal.
2. Die Frage, was denn nun die Natur aus sich heraus offenbare, beantwortet Fritzsche mit Schleiermacher und Kant: Ein wunderbares Gemisch von starrem Eigensinn und tiefer Weisheit, von roher herzloser Gewalt und inniger Liebe, als bestirnter Himmel über mir und als moralisches Gesetz in mir. Die Natur offenbare menschliche Nichtigkeit und Wichtigkeit zugleich. Aus der Natur die Existenz Gottes ableiten zu können, verlange, daß man von der Offenbarung Gottes in der Bibel schon herkomme.³⁹
3. Im Lichte des biblischen Zeugnisses von ihr, in Bezug auf das Wiedererkennen Gottes in der Natur, offenbare diese einen Sinn des Naturgeschehens: die Zentralstellung des Menschen im All, die Regenerationskraft der Natur, den Zusammenhang von Ernte und Mißernte, den Leib als Mittel zum Zweck wie auch als Selbstzweck, den Tod alles irdischen Geschehens und letztlich die Einheit des Natürlichen.⁴⁰

Es kann im folgenden leider nicht mehr auf die anderen beiden Aspekte eingegangen werden, die Fritzsche ebenfalls anmerkt. Ob Gott selbst in der Geschichte wirkt, ob die Grenzsituationen menschlicher Existenz direkt göttliches Wirken darstellen oder nicht, und wie sich letztendlich der Mensch die Offenbarung aneignet - z.B. in seinem schöpferischen Handeln -, das sei wenigstens als Fragestellung noch genannt. Es sei jedenfalls

38 ebenda S. 262/263

39 Fritzsche 1982, S.365

40 ebenda S. 366-368

"der 'ganze Mensch', der Mensch nach Leib und Seele, nach Emotion und Denken, der vom Worte Gottes beansprucht wird, dem der Zuspruch des Evangeliums widerfährt und der diesem Ruf in seinem ganzen Verhalten entsprechen muß."⁴¹

Es gibt offensichtlich Theologen, die der Meinung sind, nach Karl Barth könne man über natürliche Theologie nicht mehr positiv reden, ohne sich als Theologe zu diskreditieren. Das erinnerte mich ein wenig an den (orthodoxen) Marxismus-Leninismus, wo bestimmte Fragen als gegenstandslos betrachtet wurden, nachdem sie scheinbar durch die Klassiker verbindlich beantwortet worden waren... Die Forderung Fritzsches, in der Analyse der natürlichen Theologie über Barth hinauszugehen und das Thema neu zu bedenken, halte ich dagegen für normal.

Freilich sind die Argumente Barths gegen die natürliche Theologie auch nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen:

"Der Logik der Sache gemäß müßte es überall da, wo man der natürlichen Theologie auch nur den kleinen Finger gibt, zur Leugnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus kommen. Die natürliche Theologie ohne das Streben nach der Alleinherrschaft wäre nicht die natürliche Theologie. Und wer ihr Raum gibt, und wäre dieser noch so klein, der begibt sich damit, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, auf den Weg, an dessen Ende jene Alleinherrschaft stehen wird."⁴²

Barth sieht solche Versuche nicht nur bei den "Deutschen Christen" im Nationalsozialismus, sondern auch in dem wiedererwachten Humanismus der Stoa zu Beginn des 18. Jahrhunderts, im Idealismus, in der Romantik, im Positivismus, Nationalismus und auch im Sozialismus innerhalb der Kirche.⁴³ Demgegenüber gibt es nur eine Quelle der kirchlichen Verkündigung.

Freilich werde so etwas wie "natürliche Theologie" damit nicht einfach geleugnet. Es gibt sie ja in der Wirklichkeit. Sie wird nur insofern geleugnet, als sie sich für eine zweite, oder gar die entscheidende Quelle der kirchlichen Verkündigung hält. Es werde die natürliche Theologie damit von der kirchlichen Verkündigung ausgeschlossen:

"Nicht in der Meinung und Absicht, sie in sich und als solche zu verwerfen, wohl aber in der Meinung und Absicht, daß sie neben und außer dem Wort Gottes, wenn es darauf ankommt, zu sagen, wem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und gehorchen haben, keinen Sinn und Bestand haben kann."⁴⁴

41 ebenda S. 386

42 Barth 1946/1986, S.329

43 Barth 1946/1986 S. 330

44 Barth 1946/1986, S.338

Anscheinend hat Barth diesen Gedanken später weiter ausgebaut.⁴⁵

Mir als Nicht-Theologen erscheint bei meinem bisherigen Kenntnisstand der ganze Streit nicht ganz einsichtig. Wenn Gott wirklich die Natur geschaffen hätte, dann wäre es wohl vernünftig anzunehmen, daß aus dem Werk in bestimmter Weise auf seinen Schöpfer geschlossen werden könne; nicht zuletzt in der Hinsicht, daß die Existenz eines Schöpfers überhaupt gedacht wird. Da weder das Alltags- noch das wissenschaftliche Wissen eine befriedigende Antwort auf die Frage nach diesem Schöpfer oder gar nach dessen Eigenschaften und Fähigkeiten geben können, sollte es schon Gegenstand einer Theologie sein, darüber Auskunft zu geben bzw. wenigstens jenes Anliegen des Alltags und der Wissenschaft aufzugreifen und zu diskutieren. Insofern könnte das Naturtheologische in einer Offenbarungstheologie einen bestimmten Platz finden.

Wenn es demgegenüber eine noch weitaus bessere Quelle für unser Wissen über Gott geben soll, den Offenbarungsglauben nämlich, der die Grundlage für die Christologie liefert und welcher dann erst in Gestalt des biblischen Wortes eine Begründung für das Wesen Gottes liefert, so ließen sich beide Quellen m.E. schon miteinander so verbinden, daß sie einander nicht die Rechte streitig machen. Ich meine, daß im 18. Jahrhundert der russische Wissenschaftler Michail W. Lomonossow einen solchen Weg der Vermittlung gesucht hat. Ob man diesen nicht nur für sich als jeweiliges Individuum, sondern überhaupt und prinzipiell, also theologisch, finden kann, bleibt freilich eine andere Frage.

2. 4. Beziehungen von Religion, Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften

Die dritte Ebene will ich abschließend nur noch kurz berühren, zumal sie ja auch in der Behandlung des zweiten Aspektes bereits aufgetaucht ist. Letztendlich sind es ganz allgemeine philosophische und wissenschaftstheoretische Fragen, von deren Beantwortung auch die Lösung unseres Problems abhängt. Hier hat die Kritik Kants vielem vorgearbeitet, was auch heute immer noch Gegenstand der Diskussion ist. Dabei gehen philosophische und theologische Aspekte ineinander über, wie es z.B. am Beispiel der sogenannten Gottesbeweise deutlich wird. Gleichzeitig ist mit solchen Überlegungen auch immer eine Bewertung der Leistungsfähigkeit der (Natur-)Wissenschaften verbunden - und zwar sowohl hinsichtlich ihrer internen Leistungsfähigkeit als auch ihrer möglichen Beiträge für nicht-wissenschaftliche Denkweisen, wie Theologie und Philosophie. Unter Beachtung dieser Gesichtspunkte hat wissenschaftliches Denken wenigstens zwei Klippen zu überwinden, sollte so etwas wie Physikotheologie überhaupt denkbar sein:

- den Übergang vom Empirischen zum Theoretischen⁴⁶ in der Wissenschaft

⁴⁵ vgl. dazu die Bemerkung der Herausgeber von Barth 1986, S. 451, wonach dieser neben Jesus Christus als dem einen Wort Gottes noch andere, wahre und gute Worte auch außerhalb des biblisch-christlichen Kreises, nicht zuletzt auch innerhalb des Marxismus, anerkannt habe.

- den Übergang vom naturwissenschaftlich Theoretischem zum Philosophischen und zum Theologischen.

Damit ergibt sich eine grundsätzliche philosophische Wurzel des Streits um die Physikotheologie: Es ist dies die Erkenntnis um die problematische Rolle ausgerechnet der (rationalistischen) Naturwissenschaft, wenn diese in den Dienst religiöser bzw. weltanschaulicher Konzepte genommen werden soll. Die Weltanschauung ist die komplexere Wissensform, und jeder Versuch, sie durch wissenschaftliche Erklärungen zu ersetzen oder auch nur zu ergänzen, ist gewollt oder ungewollt reduktionistisch. Es gibt keinen logischen oder experimentellen Weg von dem einen zum anderen, wobei die Begriffe des Theoretischen und des Empirischen hier eigentlich nicht hinreichend sind, um den ganzen Unterschied von Weltanschauung und Wissenschaft zu erklären. Eigentlich geht es in beiden Fällen um jeweils ganz verschiedene Verknüpfungen der Aspekte

Rationalität-Nichtrationalität

Relativität-Absolutheit

Rationalität-Emotionalität

Wissen-Glauben

Theoretisches-Praktisches

Deskriptives-Normatives

Deskriptives-Ästhetisches.

Wollten wir also den Streit um die Physikotheologie wirklich schlichten, müßten wir nicht mehr und nichts weniger tun, als diesen allgemeinen Disput abzuschließen. Das ist natürlich illusorisch, insofern müssen wir uns auch hier wieder mit Annäherungen, Modellen, "relativen Wahrheiten" u.ä. begnügen. Dazu würde es gehören, die in der Literatur zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie (bzw. auch Philosophie) zur Charakterisierung dieser Beziehungen verwendeten Begriffe zu analysieren und sie hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Aspekte zu untersuchen. Daß das eine höchst interessante Aufgabe sein könnte, macht eine Positionsbestimmung von Papst Johannes Paul II zum Verhältnis von katholischer Theologie und Naturwissenschaft deutlich, die ich im folgenden stark verkürzt wiedergeben will.

Nachdem der Papst die Verurteilung Galileo Galileis als unnötiges (?), tragisches gegenseitiges Verkennen bezeichnet - ein Teil der Schuld also Galilei zugesprochen

⁴⁶ Ich verwende die Begriffe Empirisches und Theoretisches hier, obwohl klar ist, daß es zwischen beiden keine starre Grenze gibt. Theoretisches ist auch empirisch und Empirisches auch theoretisch. Dann gibt es aber doch - wie die Praxis der Wissenschaften zeigt - eine Theoretizität des Empirischen in verschiedenen Graden bzw. auf verschiedenen Stufen, und umgekehrt. Insofern kann und - mangels besserer Termini - muß man beide Begriffe heute durchaus noch verwenden.

wurde, sei nun die Gelegenheit gekommen, das Thema neu anzugehen. "Reflections on the new view from Rome" lautet der Untertitel der Schrift aus dem Vatican Observatory von 1990, in der eine Botschaft des Papstes sowie zustimmende wie ablehnende bzw. skeptische Positionen zu dieser Botschaft veröffentlicht werden.⁴⁷

Die Botschaft des Papstes läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Wir beobachten einen allgemeinen Prozeß hin zu Offenheit, Dialog und wechselseitiger Abhängigkeit zwischen verschiedenen Religionen, Weltanschauungen, Wissensformen. In den Wissenschaften geht ein Prozeß der Vereinheitlichung vor sich.
2. Eine einfache Neutralität zwischen Naturwissenschaft und Religion kann heute nicht mehr zufriedenstellen. Zwar geht es dabei nicht um eine Vereinheitlichung in institutioneller Hinsicht, und die Differenzen beider dürfen nicht verwischt werden. Aber die Ergebnisse der Naturwissenschaften hinsichtlich der Struktur und Evolution des Kosmos sowie der Entstehung des Menschen tragen zu einer einheitlichen Weltsicht bei, in der sich Naturwissenschaften und christliche Religion treffen können.
3. Insofern haben zunächst die Theologen die Erkenntnisse der Naturwissenschaften aufmerksam zur Kenntnis zu nehmen und nach ihren theologischen Implikationen zu fragen. Moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse sind geeignet, den christlichen Glauben klarer zu machen, zu "illuminieren"; Evolutionstheorien des Kosmos (der Papst bezieht sich dabei auf den "Urknall") sind auf ihre Weise Stellungnahmen zum Problem der Schöpfung. Aber die Naturwissenschaften dürfen dabei nicht die Rolle der Theologie übernehmen, und Theologie darf nicht zur Pseudo-Wissenschaft werden wollen.
4. Theologen sollten nur bestätigte Theorien für ihre Argumentation verwenden und nicht versuchen wollen, die Wahrheit wissenschaftlicher oder philosophischer Entdeckungen zu beurteilen. An die Erfahrungen aus der Zeit des Mittelalters ist anzuknüpfen ("fides quaerens intellectum").
5. Der Nutzen für die Wissenschaft aus einem solchen Dialog erwächst aus der hier neu zu gewinnenden Selbstbescheidenheit und Selbstbeschränkung, in der Auseinandersetzung mit Scientismus und Technizismus und der dann möglichen tiefgründigeren Behandlung ethischer Fragen der Wissenschaften.
6. Wichtig für die Realisierung dieser Aufgabenstellung ist die gründliche Beschäftigung der Theologie mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften; günstig ist es, wenn Wissenschaftler auf beiden Gebieten zu Hause sind.

⁴⁷ John Paul II 1990

Wenn man diese "Botschaft" und andere Arbeiten zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften analysiert, so kann man eine Vielzahl von Termini finden, mit deren Hilfe eine systematische Zuordnung dieser beiden verschiedenen Wissensformen erfolgen soll. Ohne hier auf Vollständigkeit Wert legen zu wollen, seien genannt:

- Zusammenarbeit
- gegenseitiges Wahrnehmen, Ergänzen, Befruchten, Inspirieren, Modifizieren, Beeinflussen
- Bestätigung
- Illumination des Glaubens durch wissenschaftliche Ergebnisse
- Verschiedenheit der Erfahrungsbereiche
- Auseinanderfallen und prinzipielle Verschiedenheit der Erfahrungsbereiche.

Hier sind offensichtlich wissenschaftliche und alltagssprachliche Bestimmungen in bunter Mischung vereint, und es dürfte nicht einfach sein, deren erkenntnistheoretisch vertretbaren Gehalt immer präzise zu bestimmen. Aber das ist eine neue Aufgabe, bei deren Bearbeitung auch jene Erfahrungen auszuwerten wären, die hinsichtlich einer wissenschaftstheoretischen Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaften gesammelt worden sind.

Zusammenfassung

Philosophische Wurzeln der Physikotheologie werden auf drei Ebenen diskutiert:

- A Philosophische Wurzeln physikotheologischer Auffassungen einzelner Autoren
- B Die philosophische Denkmöglichkeit von Physikotheologie und Teleologie
- C Beziehungen von Religion, Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften.

In der Ebene A geht es um die philosophischen Quellen der Physikotheologie Wolffs bei Leibniz, aber auch um deren Kritik durch Windelband und F. A. Lange. Dann erscheint die Position Wolffs weitgehend als eine Simplifizierung der Vorstellungen von Leibniz über die prästabilisierte Harmonie. In der Ebene B werden Probleme des Begriffs einer Physikotheologie, Kants Kritik am physikotheologischen Gottesbeweis und neuere Fragen zur natürlichen Theologie nach Hans-Georg Fritzsche diskutiert. Ebene C enthält u.a. eine Darstellung der Position von Papst Johannes Paul II. zum Verhältnis von katholischer Theologie und Naturwissenschaft.

Summary

Philosophical roots of physicotheology are discussed on three levels:

- A Philosophical roots of concepts of physicotheology taken by different authors
- B The philosophical possibility of physicotheology and natural theology
- C Relations between religion, sciences, philosophy, theology.

Level A deals with Leibniz as a philosophical source of Wolff's physicotheology which appears at least as a simplification of Leibniz' position of preestablished harmony. Level B deals with problems of a concept of physicotheology, with Kant's criticism of the physicotheological proof of God and a discussion about the natural theology in the sense of the eastern German theologian Hans-Georg Fritzsche. Level C among other things reflects the position of pope John Paul II concerning the relations of catholic theology and science.

Literaturverzeichnis:

- BARTH, Karl (1986): Die Erkennbarkeit Gottes. In: Klärung Wirkung Aufbruch. Union Verlag Berlin, S. 327-338
- BÜTTNER, Manfred (1980): Wandlungen im teleologischen Denken von Wolff über Kant zu Ritter. In: Manfred Büttner (Hrsg.): Carl Ritter. Zur europäisch-amerikanischen Geographie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Ferdinand Schöningh Paderborn München Wien Zürich, S.145-178
- BÜTTNER, Manfred (1995b): Zum Gang der Forschungen zur Physikotheologie seit 1964 (Überblick). In: Manfred Büttner, Frank Richter (Hrsg.): Forschungen zur Physikotheologie im Aufbruch I. Naturwissenschaft, Theologie und Musik in der Aufklärung. (Physikotheologie im historischen Kontext Bd. 1). LIT Verlag Münster, S. 153-158
- BÜTTNER, Manfred (1995a): Zur christologischen Ausrichtung der Physik bei Mercator und Danaeus oder: Zur Bedeutung der Reformation für die Neuausrichtung der Naturwissenschaft. In: Manfred Büttner, Frank Richter (Hrsg.): Forschungen zur Physikotheologie im Aufbruch I. Naturwissenschaft, Theologie und Musik in der Aufklärung. (Physikotheologie im historischen Kontext Bd. 1). LIT Verlag Münster, S. 131-151
- FRITZSCHE, Hans-Georg (1982): Lehrbuch der Dogmatik. Teil I Prinzipienlehre. Evangelische Verlagsanstalt Berlin
- HEINZE, Max (1880) Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Berlin
- HÜBNER, Jürgen (1980): Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. In: Manfred Büttner (Hrsg.): Carl Ritter. Zur europäisch-amerikanischen Geographie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Ferdinand Schöningh Paderborn München Wien Zürich, S. 13-26
- JOHN PAUL II (1990): On Science and Religion. Reflections on the New View from Rome. Vatican Observatory Publications, S. M1 - M14
- KANT, Immanuel (1781): Kritik der reinen Vernunft. Reclam Leipzig 1960
- LANGE, F. A. (1908) Geschichte des Materialismus, Erstes Buch. Leipzig
- RICHTER, Frank (1992): Die Begegnung von Orient und Okzident in der Wissenschaft. In: Manfred Büttner/Wilhelm Leitner (Hrsg.): Beziehungen zwischen Orient und Okzident (Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Band 8, Teil 1). Brockmeyer Bochum, S. 315-331
- RICHTER, Frank (1991): Philosophie in der Krise. Dietz Verlag Berlin

RICHTER, Frank (1995): Michail Wassiljewitsch Lomonossow (1711 - 1765). Der Einfluß Christian Wolffs auf die russische Aufklärung. In: Manfred Büttner, Frank Richter (Hrsg.): Forschungen zur Physikotheologie im Aufbruch I. Naturwissenschaft, Theologie und Musik in der Aufklärung. (Physikotheologie im historischen Kontext Bd. 1). LIT Verlag Münster, S. 225-252

WINDELBAND, Wilhelm (1899): Die Geschichte der neueren Philosophie. Erster Band von der Renaissance bis Kant. Breitkopf und Härtel Leipzig

WOLFF, Christian (1720/1740): Des Freiherrn von Leibnitz Kleinere Philosophische Schriften, mit einer Vorrede Herrn Christian Wolffs (Bibliothek der Bergakademie Freiberg, aus A. G. Werners Nachlaß, Phil Cl VII, Nr. 87)

Adresse des Verfassers

Prof. Dr. Frank Richter
Friedmar-Brendel-Weg 13
D-09599 Freiberg in Sachsen

Zum Autor

Professor Dr. phil. habil. Frank Richter

Studium der Werkstoffwissenschaften und Philosophie

Tätigkeit bis 1992 an der Bergakademie Freiberg auf den Gebieten Philosophie und Philosophie/Wissenschaften